

ITCR

Instituto de Teologia e Ciências Religiosas

T *Cadernos*
de
TEOLOGIA



PUC

CAMPINAS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

CADERNOS DE TEOLOGIA

**Revista Semestral do Instituto de
Teologia e Ciências Religiosas - ITCR
da Pontifícia Universidade Católica de
Campinas PUC Campinas**

Diretor Responsável:

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Redator:

Airton José da Silva

Conselho Editorial:

Airton José da Silva
Claudemiro Godoy do Nascimento
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Tiragem: 500 exemplares

Periodicidade: Semestral (maio e setembro)

Direitos e Permissão de publicação:

As matérias assinadas são de total e exclusiva responsabilidade dos autores. São reservados todos os direitos ao ITCR - PUC-Campinas. A reprodução de quaisquer matéria é permitida, desde que citada a fonte.

E-mail: itcr@puc-campinas.br

**Composto e Impresso
nas oficinas da Editora Átomo Ltda.**

Cadernos
de
Teologia



Sumário*

Editorial	05
------------------------	----

Artigos

A Igreja e seu Rosto Histórico. Modelos de Igreja e Modelo de Igreja na Cidade	09
---	----

Pedro Carlos Cipolini

A Marginalização das Pessoas Infectadas Inibindo a Educação Para a Prevenção do HIV	40
--	----

José Antonio Trasferetti

Espiritualidade: Desafio para a Igreja	50
---	----

Maria Clara Lucchetti Bingemer

A Epístola a Filêmon	73
-----------------------------------	----

Carlos Alberto Rodrigues Jorge

Resenhas

BOFF, Leonardo, <i>Ethos Mundial.</i> Um Consenso Mínimo entre os Humanos, Brasília, Letra Viva, 2000, 165 pp.	91
---	----

Claudemiro Godoy do Nascimento

**HICK, John, *A Metáfora do Deus Encarnado*,
traduzido do inglês por Luís Henrique Dreher,
Petrópolis, Vozes, 2000, 230 pp.....106**
Sandro de Souza Portela

**KNOHL, Israel, *The Messiah before Jesus*.
The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls, traduzido
por David Maisel, Berkeley/Los Angeles/London,
University of California Press, 2000, 145 pp.....115**
André Luiz Fávero

**LOHSE, Eduard, *Contexto e Ambiente do Novo*
Testamento, traduzido do alemão por Hans Jörg
Witter, São Paulo, Paulinas, 2000, 302 pp.122**
André Luiz Fávero

Notícias

Afiliação Eclesiástica do Curso de Teologia128

**Formatura no Curso de
Ciências Religiosas - Ano 2000136**

Artigos

A Igreja e seu Rosto Histórico. Modelos de Igreja e Modelo de Igreja na Cidade

Pedro Carlos Cipolini

Introdução

Muito se falou de “modelos de Igreja” até bem pouco tempo. A abordagem se colocava na busca de facilitar a compreensão das rápidas transformações havidas no interior da Igreja, logo após o Vaticano II¹. Muito apreciada, esta abordagem eclesiológica dos modelos, foi simplificada por alguns e rejeitada por outros, como fator de complicação na reta compreensão da Igreja e sua missão. Não se pode, porém, desconhecer a abordagem dos modelos de Igreja, desconhecendo seu auxílio na compreensão da realidade ecles-

-
1. Cf. RANSEY, I. T., *Models and Mystery*, New York, Oxford University Press, 1964. Este autor transpôs para a Teologia o uso científico de “modelo”, como realidade que tem suficiente correspondência funcional com o objeto de estudo e, por isso, pode fornecer instrumentos conceituais para o conhecimento e vocabulário que são adequados à formulação. O livro que se tornou referência em relação ao tema é do recentemente nomeado cardeal A. DULLES, *A Igreja e seus modelos*, São Paulo, Paulinas, 1978. Outros autores também se utilizam dos modelos. Cf. AZEVEDO, M., *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé*, São Paulo, Loyola, 1986, pp. 229-253; MARINS, J., *Modelos de Igreja - CEBs na América Latina - para um modelo libertador*, São Paulo, Paulinas, 1977; BOFF, L., *As eclesiologias presentes nas CEBs*, em SEDOC 7 (1975), pp. 1191-1198; ALMEIDA, A. J., *Modelos Eclesiológicos e ministérios eclesiais*, em REB 48 (1988), pp.310-352; PARRA, A., *Os ministérios na Igreja dos Pobres*, Petrópolis, Vozes, São Paulo, 1991, pp. 67-98. Mais recentemente, cf. também LIBÂNIO, J. B., *Cenários da Igreja*, São Paulo, Loyola, 2000. O modelo baseia-se na estrutura **histórica** e não **dogmática** da Igreja, é necessário frisar.

sial, em uma época de grandes mudanças como a nossa. Quem deseja conhecer melhor uma realidade, um objeto, precisa de um instrumento de compreensão ou ferramenta de aproximação e abordagem, uma mediação. É neste sentido que se entende o uso dos modelos em eclesiologia.

A utilização do conceito de modelos está relacionada com o uso de imagens, que aliás é tradicional na eclesiologia, remontando-se à eclesiologia patrística². Avery Dulles, recentemente nomeado cardeal, em seu livro bastante conhecido, frisa: “*Em épocas de rápida mudança cultural, como a nossa, é de se esperar uma crise de imagens. Muitas imagens tradicionais perdem o seu antigo poder de sugestão, ao passo que as novas imagens não tiveram ainda o tempo para ganhar todo o seu poder*”³.

Em que pese a validade e utilidade dos modelos, para facilitar a compreensão da realidade eclesial, nunca poderemos absolutizá-los, como se fosse possível encontrá-los na prática, vividos de forma ideal. A analogia nunca será perfeita entre o que retrata o modelo e o que se vive na realidade eclesial analisada, isto porque a Igreja, mistério e graça, tem propriedades com as quais, nenhuma coisa cognoscível fora da fé, pode ser comparada. Apesar de ser muito útil o emprego dos modelos em eclesiologia, é preciso estar sempre alerta, pois: “*Visto ser apenas parcial e funcional a sua correspondência com o mistério da Igreja, os modelos são necessariamente inadequados*”⁴, pelo que não podem ser absolutizados.

Existem duas vertentes para a consideração dos modelos de Igreja: uma é a vertente que podemos chamar de *jurídica*, baseada no princípio cristológico (poder) constitutivo da Igreja; outra vertente é

2. Cf. FRIES, H., *Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja*, em *Mysterium Salutis IV/2*, Petrópolis, Vozes, 1975, pp. 5-59. Cf. também, RAHNER, H., *L'Ecclesiologia dei Padri*, Roma, Paoline, 1971.

3. DULLES, A., em *o. c.*, p. 19. Importante a definição dada por A. Dulles (cf. *o. c.*, p. 21), sobre o que se entende por *modelo* em eclesiologia: “*Quando uma imagem é empregada refletida e criticamente para aprofundar a compreensão teórica de uma realidade, torna-se o que hoje se denomina modelo. Certos modelos são também imagens – a saber os que podem ser prontamente imaginados. Outros são de natureza mais abstrata, e não são imagens na acepção estreita do termo. Na primeira classe poríamos: templo, vinha, rebanho e na segunda: instituição, sociedade, comunidade*”.

4. DULLES, A., em *o. c.*, p. 27.

a assim chamada *carismática* (carisma), baseada no princípio pneumatológico também constitutivo da Igreja⁵. A vertente jurídica vai se preocupar mais com a organização e a salvação eterna dos indivíduos, com características fortemente hierárquica, sacramentalista, individualista, etc. A vertente carismática, acentua a preocupação com a participação, comunhão e salvação integral, caracteriza-se pelo espaço dado ao leigo, pela preocupação com o testemunho, a missão, o profetismo, a dimensão comunitária da fé, etc.

Mais que definir a Igreja no que ela deva ser na sua essência, os modelos se referem à compreensão da Igreja na sua organização em vista da missão. Assim, um modelo tido como antiquado, o é muito mais pela sua inadequação à missão hoje, do que por não corresponder à essência do que seja a Igreja. Desta forma, no modelo que podemos chamar de “Igreja Institucional”, nada tem de erro, pois a Igreja é uma sociedade visível e portanto institucional (LG 18). O que se critica é a sua articulação, baseada somente na contemplação desta realidade ou faceta, exagerando-a, como se fosse o essencial ou o mais importante.

O uso dos modelos nos evidencia d’outra parte, a realidade dinâmica da Igreja e a necessidade de se estar dentro dela para compreendê-la melhor, no dizer de Clodovis Boff, que usa a comparação dos vitrais de uma Igreja (os quais somente podem ser vistos e apreciados adequadamente de dentro dela)⁶ para indicar o local mais adequado para a compreensão da realidade eclesial e também do próprio ser da Igreja.

O modelo não é uma propriedade do “objeto” analisado, é um instrumento do sujeito que analisa: isto deve ser bem claro quanto ao uso dos modelos na metodologia usada para a compreensão da Igreja.

5. Confirma a obra de HASENHUTTL, G. *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg, Herder, 1969. O autor vai traçando um perfil da organização da Igreja ao longo da história, analisando a dialética do carisma e do poder. O autor coloca o carisma como princípio fundamental para a organização da Igreja.
6. Cf. *Igreja Reino de Deus, CEBs*, em BEOZZO, J. O. (org.), *CESEP/Curso de Verão ano II*, São Paulo, Paulinas, 1988, p. 65: “Toda teologia começa (e acaba) na fé. Também a eclesiologia. Frente à Igreja, a atitude fundamental é de fé. Note-se o lugar da Igreja no Credo. O Credo mostra que a Igreja pertence à ordem e ao plano da Salvação. É isso (e só isso) que a faz objeto de fé. E esta é também sua diferença frente a qualquer outra instituição humana. A essência (o coração) da Igreja só pode ser percebida a partir de dentro (como os vitrais de uma Igreja)”.

Os modelos servem igualmente para sintetizar o que já se sabe, tendo ainda a capacidade de fazer descortinar perspectivas novas na Teologia: as tendências dominantes, qual o projeto que se quer construir, qual o paradigma que ajuda a realizar melhor a missão da Igreja etc. Nenhum modelo é inválido, nenhum é supérfluo e nenhum por si mesmo é suficiente. No concreto do dia a dia, estão misturados, pois não existe nenhum modelo em estado puro. Tomado à parte, todo modelo levará a distorções, visto ser apenas parcial e funcional sua correspondência com o mistério da Igreja. Desta maneira, os modelos serão tipos ideais, utilizados para facilitar a análise da realidade eclesial e orientar a ação pastoral.

Por fim, é necessário ter presente que quando se fala de modelos de Igreja, não se pretende aludir a Igrejas diferentes, mas a modelos diferentes da mesma Igreja. Em qualquer modelo encontramos as mesmas *estruturas estruturantes* elementares e invariáveis. Encontramos também as *estruturas estruturadas*, múltiplas, variáveis. É o arranjo destes mesmos elementos, de direito divino e humano, que muda e faz diferença. Lembre-se ainda que a mudança de um modelo para outro não se dá por ruptura, mas por integração: *“Na Igreja católica, as mudanças profundas que levam a novos modelos se dão por integração e não por ruptura. A idéia de ruptura na reforma da Igreja implica em cortar a seiva, a vida de Cristo que é a vida da Igreja. Significa construir outra Igreja, sem continuidade com a anterior”*.

Podemos dizer, enfim, que a categoria de modelo, enquanto capta as tendências que atuam dentro da realidade eclesial, revela-se uma ferramenta útil. Seu uso correto evita qualquer absolutização que possa reduzir a realidade eclesial ao próprio modelo. Aquilo que se pode chamar de modelo dominante não é outra coisa que um esquema, dentro do qual, em dado momento, se dá solução ao maior número possível de problemas ou questões. O modelo hegemônico tende a se reproduzir e reforçar durante sua vigência. Considere-se ainda que a passagem de um modelo para outro não se dá assim gratuitamente. As pessoas, como as instituições, não gostam de mudar, acostumam-se ao normal e a passagem é sempre uma experiência de conversão. A reforma e a renovação fazem parte da vida da Igreja ao

longo de sua história: *Ecclesia semper reformanda*. "A *renovatio* e a *reformatio* pertencem à essência penitencial da Igreja... A Igreja precisa sempre de reformas, e de reformas profundas para que possa ser mais fiel a sua missão"⁷.

Enfim, o modelo vai basear-se na articulação histórica da Igreja e não na sua compreensão dogmática. Analisa a Igreja enquanto encarnada na história, e não como se define na sua essência, através das formulações dogmáticas.

1. Uma renovada compreensão da Igreja

Para se compreender a utilidade do emprego de modelos na abordagem eclesiológica, é necessário se dar conta, e mais que isto, compreender o cerne das mudanças acontecidas na concepção do cristianismo nos últimos decênios, principalmente no desenrolar da reflexão teológica, onde vige um acentuado pluralismo. Já não são suficientes para a compreensão dos dados da fé somente o auxílio da filosofia ou os conceitos e imagens extraídas da Teologia Tomista.

É óbvio que o núcleo central da fé (Escritura, Tradição ou Credo) não muda, mas a cada fase nova da história corresponde uma maneira nova de compreender a fé, pois a própria realidade impõe mudanças⁸, dado que estamos em uma fase nova da história da Igreja, talvez sem precedentes, fase de inserção da Igreja no mundo técnico-científico, capitalista e pós-moderno. Faz-se necessário atenção para perceber que a compreensão do que mudou na Igreja e sua missão somente será possível a partir da compreensão das mudanças na própria Igreja e na compreensão da concepção de salvação⁹.

7. BARREIRO, A., *Povo santo e pecador. A Igreja questionada e acreditada*, São Paulo, Loyola, 1994, pp.115 e 117.

8. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, ns. 5 a 10. "Todo autêntico movimento de renovação tem dois componentes essenciais: o *ressourcement*, a volta às fontes, por um lado, e a encarnação da fé das origens nas novas situações, por outro lado", BARREIRO, A., *o. c.*, pp. 134-135.

9. Cf. BOFF, C., *O que mudou na teoria do cristianismo de vinte anos para cá*, em *Revista de Cultura Vozes*, 1 (1982), pp. 5-14. "Ciò che stiamo per vivere com immaginabili conseguenze per l'avvenire, è la nascita di una chiesa mondiale", CHENU, B., *Teologie Cristiane dei terzi mondi*, Brescia, Queriniana, 1988, p.19.

Da renovada maneira de compreender a salvação se poderá compreender a Igreja que se renova na sua autoconsciência, haurida das fontes, a partir do Vaticano II, podendo assim fugir das visões distorcidas de Igreja quais sejam:

- a. *sociologismo*, que é a visão do aspecto externo e social da Igreja sem a visão bíblica, levando a se interessar pela Igreja somente no aspecto cultural e político. Pode cair num certo positivismo eclesial, valorizando a Igreja somente enquanto pode servir à causa da melhoria da qualidade de vida.
- b. *misticismo*, visão idealista prescindindo do aspecto humano da Igreja. Leva a impedir toda crítica e promoção de reformas nela mesma; tendência ao triunfalismo e à autoglorificação.
- c. *dualismo*: existem duas Igrejas, uma visível e outra invisível (espiritual, verdadeira, invisível, conhecida somente de Deus).

A nova compreensão de Igreja deverá partir de uma compreensão de salvação que integre a fé e a vida, salvação integral, prescindindo de visões distorcidas apontadas acima. A salvação começa aqui e agora, nosso mundo é lugar e matéria da salvação, sendo que não existem duas histórias. O plano de Deus cobre toda a história e implica todos os povos, os quais aspiram a uma libertação integral. A salvação é libertação do pecado, mas também libertação de tudo o que oprime o homem¹⁰ e esta salvação tem vínculos muito fortes com a promoção humana em seus aspectos de desenvolvimento e de libertação¹¹. A salvação está intimamente relacionada com a vivência do amor-justiça ou amor-serviço (Mt 25) e não primeiramente com o culto. O Evangelho é uma mensagem de liberdade e uma força de libertação, e não existe distância entre o amor do próximo, núcleo da Nova Aliança e a vontade de justiça¹². A fé vem assim unida à vida, não sendo primeiramente culto, mas sobretudo uma prática em favor do Reino. O cristianismo é uma fé histórica:

10.Cf. PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 30. “O obstáculo principal a superar para uma verdadeira libertação é o **pecado**, roborado pelas **estruturas** que ele suscita, à medida que se multiplica e se expande”, JOÃO PAULO II, *Sollicitudo rei socialis*, 46.

11.Cf. PUEBLA, principalmente ns. 354 e 355.

12. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*, ns. 43 e 57.

firma-se na encarnação do Verbo: “O credo cristão não é um elenco de verdades mas é um relato. Melhor: é uma proclamação: a proclamação da história da salvação”¹³.

Como conseqüência desta nova concepção de salvação, a Igreja deixa de se definir como “*societas perfecta*” para definir-se como “*populus Dei*”, a partir da concepção nuclear de Mistério/sacramento. Trata-se de perceber a Igreja a partir de sua missão radical de “diákona” ou servidora da humanidade, do Reino de Deus, na linha do que escrevia Bonhoeffer, dizendo que a Igreja é Igreja somente quando existe para os outros¹⁴. A Igreja se coloca relativa ao Reino de Deus, o que faz emergir sua função profética. Isto faz ruir antigos esquemas de compreensão da Igreja tais como “Senhora” (triumfalismo), “Mestra” (integrista) e “Soberana” (cris-tandade), para deixar transparecer sua missão de “Servidora”: “*À imitação de Cristo que percorria todas as cidades e aldeias, curando toda doença e enfermidade em sinal da vinda do Reino de Deus, a Igreja por seus filhos se liga aos homens de qualquer condição e particularmente aos pobres e aflitos, dedicando-se a eles prazerosamente*”¹⁵.

2. Três modelos de Igreja

Os modelos podem variar muito, porém será necessário limitá-los aos mais evidentes e de incidência mais comum na prática pastoral. Aqui procuraremos reduzir este pluralismo de modelos ao mínimo necessário. Neste particular, é a unidade que facilita a explicação. A. Dulles em seu livro já citado discorre sobre cinco modelos de Igreja: instituição, comunhão, sacramento, arauto, serva.

A partir dos modelos por ele propostos e tentando uma nova articulação poderíamos ter:

a. A Igreja é sujeito atuante e o mundo o objeto em que a Igreja atua

13. BOFF, C., em *o. c.*, p. 7. Cf. também GUTIERREZ, G., *Teologia da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1971, pp. 125ss.

14. Cf. em GREINACHER, N. & METTE, N., *Volta das Igrejas à diaconia, legado e incumbência*, *Concilium* 4 (1988), pp. 7-11.

15. VATICANO II, *Ad Gentes*, n. 12

Igreja-Instituição, a concepção da Igreja a partir da hierarquia e do seu aspecto institucional. Acentua a visibilidade e a organização, o lado externo da Igreja.

b. A Igreja dialoga com o mundo visto como lugar teológico, busca discernir os sinais dos tempos

Igreja sacramento-comunhão, modelo do Vaticano II que se procura colocar em prática no âmbito geral da Igreja. Conceitos de Corpo de Cristo e Povo de Deus. Este é um modelo de profunda raiz na tradição eclesial, é um modelo que está entre o anterior e um modelo mais avançado.

Igreja serve da humanidade: a Igreja se descobre inserida na humanidade, com o dever de colaborar para o progresso temporal também (salvação integral). Abertura para os leigos e a missão no mundo.

Igreja serve da libertação, apresenta a feição característica da Igreja servidora na América Latina. Igreja de comunhão (conceito teológico) e participação (conceito político) conforme se expressa em Puebla (cf. n. 179). A ação eclesial por excelência é direcionada para a busca do Reino de justiça e paz no empenho pela vida.

Há ainda o modelo mais desenvolvido no meio protestante tradicional, com influência também em alguns eclesiólogos católicos, (H. Küng, por exemplo), que é o modelo de **Igreja Arauto ou Proclamadora da Palavra**. Aqui a Igreja tem um papel autoritário de proclamar o Evangelho como mensagem divina à qual o mundo deve acatar humildemente.

Cada modelo vai acentuar determinadas qualidades referenciais que caracterizarão o conjunto. Como já foi dito, e nunca é demais repetir, o modelo vai basear-se na estrutura histórica e não dogmática da Igreja. Aqui vamos contemplar **três modelos**, porque entendemos que basicamente podemos reduzir a variedade de conceituação dos modelos a três grandes modelos emblemáticos quais sejam:

- ▶ **Modelo de Igreja institucional ou tradicional** que vigorou praticamente da Idade Média até às vésperas do Vaticano II. Neste modelo, a Igreja hierárquica ensina, santifica e governa com a autoridade divina conferida por Cristo. Aos fiéis cabe obedecer.

- ▶ **Modelo de Igreja sacramento/comunhão** que emergiu do concílio Vaticano II (1962-1965). Neste modelo a Igreja é considerada como corpo de Cristo e Povo de Deus, crescendo para atingir a perfeição final no Reino escatológico. Igreja é entendida como manifestação visível (sacramento) da graça de Cristo em benefício da comunidade humana. É um modelo que podemos chamar de ponto de chegada do modelo anterior e também ponto de partida.
- ▶ **Modelo de Igreja Servidora da libertação integral.** “*Não só os membros individuais da Igreja mas a própria Igreja podem transformar-se em serviço altruístico dos pobres e oprimidos. Pode tal serviço incluir a crítica profética das instituições sociais e assim ajudar a transformar a sociedade humana na imagem do Reino prometido*”¹⁶. A tarefa da Igreja aqui é manter viva nos homens a esperança no Reino de Deus através de um amor vivido na busca de eficácia.

2.1. Modelo de Igreja institucional – sociedade

Este primeiro modelo, podemos chamá-lo de *institucional*. Parte da noção de Igreja como *Societas Perfecta* e insiste na visibilidade e estruturas da Igreja. Induz a uma visão exageradamente institucional da Igreja, pois a define preferentemente em função de suas estruturas visíveis suplantando as pessoas. Este vigoroso surto institucionalista surgiu com a reforma gregoriana, promovida pelo papa Gregório VII (1073-1085), autor do famoso código de supremacia papal intitulado *Dictatus Papae*. A obra de Gregório VII visava libertar a Igreja do poder dos leigos: imperadores e nobreza que subjugavam a Igreja. Este surto institucionalista vai se aperfeiçoando, atingindo sua consagração no concílio de Trento (1545-1565) e seu ápice no concílio Vaticano I (1870) com a proclamação da infalibilidade papal. Tudo é centralizado na instituição papal¹⁷.

A construção desta identidade institucional foi feita lenta mas seguramente. A Igreja não é vista como comunidade de iguais, em

16. DULLES, A., em *o. c.*, p.109.

17. Cf. CONGAR, Y., *Igreja serva e pobre*, Lisboa, Logos, 1964, pp. 122ss.

que os fiéis têm os mesmos direitos advindos do batismo, a Igreja é uma sociedade de desiguais¹⁸. A Igreja torna-se assim uma instituição autoritária, rígida, fechada a mudanças sociais e políticas. Mais preocupada com problemas morais, pessoais ou familiares, é oposta à participação comunitária, colocando a ênfase da sua vivência eclesial nos sacramentos (sacramentalização).

No último concílio esta eclesiologia veio adjetivada de: clericalismo, juridicismo e triunfalismo¹⁹. Este modelo tende facilmente a tornar-se rígido, doutrinário e conformista, caindo no perigo de substituir o Reino de Deus pela Igreja (eclesiocentrismo). Este modelo raramente pode ser defendido em sua totalidade. Torna-se claro, porém, que a Igreja deve ter visibilidade e por isto é uma sociedade estruturada, incluindo um ministério pastoral dotado de autoridade. Compreende-se que o acento exagerado no poder da hierarquia nasceu da necessidade de firmar o poder episcopal e papal diante dos príncipes leigos. Posteriormente, a ênfase na institucionalização tinha como objetivo combater a “*igreja invisível*” do luteranismo, conforme a eclesiologia de Roberto Belarmino.

Concluindo, podemos dizer que este modelo de Igreja gira ao redor do eixo: autoridade/obediência. Assim, o institucional-hierárquico obscureceu quase totalmente o mistério nela contido²⁰. Hoje é ultrapassado alimentar um modelo de Igreja que enfatize tanto este lado estrutural da Igreja.

Análise referencial de articulação deste modelo: Do ponto de vista histórico, este modelo vai ser implementado a partir do séc. XI com Gregório VII, fortalecendo-se no século XIV após Trento e atingindo seu ápice no século XIX com o concílio Vaticano I. Sua aliança ou base social é a nobreza ou as classes dominantes. O modelo de sociedade que este modelo propõe é a sociedade hierár-

18. “A Igreja por força de sua própria natureza é uma sociedade desigual. Compreende duas categorias de pessoas: os pastores e o rebanho, os que estão colocados nos vários graus da hierarquia, e a multidão dos fiéis”, PAPA PIO X, *Veementer nos*, AAS 39 (1906-7), pp. 8-9.

19. Cf. Acta Concilii Vaticani II, VI. 1, pars 4, Città Del Vaticano, 1971, pp.142-144.

20. As teses deste modelo de Igreja, se acham formuladas de forma precisa nos manuais de Teologia Dogmática da época, permeados pela apologética. Cf. por exemplo, BUJANDA, J., *Manual de Teologia Dogmática*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1952, pp.78-80.

quica ou monárquica. A ideologia é autoritária, sendo sua posição política conservadora. A estrutura de base são as paróquias tradicionais e as associações. O posicionamento social se baseia no assistencialismo, na esmola. A metodologia deste modelo pode ser chamada de educação “bancária”, a qual parte da doutrina, cria subordinação e leva à passividade. Quanto às relações internas, estão centralizadas no padre como chefe e o fiel como freguês: o clero é dono do sagrado e ao leigo cabe obedecer. A linha de pastoral se pode designar como sacramentalista. O agente de pastoral tende a ser separado do mundo, a teologia é a Teologia Escolástica, e posteriormente a teologia dos manuais. Quanto à liturgia, se baseia em ritos pré-fixados na língua latina. A leitura da Bíblia é fundamentalista e a missão é entendida como cruzada e conquista. A espiritualidade é individualista e a moral é o que se pode chamar de uma moral privada. Em linhas gerais estas são algumas características deste modelo.

2.2. Modelo de Igreja moderna – comunhão

Este segundo modelo, podemos chamá-lo de comunitário, usa o conceito de Igreja como comunhão o qual se harmoniza com diversas imagens bíblicas: Povo de Deus e Corpo de Cristo, por exemplo. Reagindo contra a rigidez do modelo anterior, vários teólogos do século passado popularizaram a imagem da Igreja como organismo sobrenatural, vivificado pelo Espírito Santo²¹. Este modelo faz uma ruptura com o anterior. As imagens de Povo de Deus e Corpo de Cristo absorvidas pelo Vaticano II²², enfatizam a idéia da Igreja como comunidade, acentua a relação entre os fiéis e o Espírito Santo e tem sólida base na Tradição cristã dos primeiros tempos.

A Igreja é o sacramento (sinal) que deve significar historicamente a graça redentora de Cristo encarnado em todas as culturas. Este é o modelo de Igreja surgido do Vaticano II, uma Igreja em diálogo com o mundo moderno. Este modelo restitui à Igreja sua mais profunda identidade: a Igreja é *mysterium*. O Vaticano II nos lega

21. Cf. MOHLER, J. A., *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi secoli*, (ed. 1825), tradução de Di G. Corti, Roma, 1969. A eclesiologia católica vai responder a este anseio com a encíclica de Pio XII *Mystici Corporis*.

22. Cf. *Lumen Gentium*, 7 e 9.

uma eclesiologia trinitária: a Igreja vem da Trindade, estrutura-se à imagem da Trindade e se dirige para a consumação trinitária da história (LG 1). A Igreja é um *ser na história* e não um mero *ser da história*, é humana e divina²³. Este modelo traz em si uma eclesiologia bifronte, que introduz no mistério da comunidade, mas dificulta a comunhão: quando fala de participação dos leigos é aberta, quando fala de autoridade tende ao autoritarismo²⁴. Este modelo, porém, tende a privilegiar a pessoa sobre a estrutura, o que é um grande avanço em relação ao modelo anterior.

Este segundo modelo pode levar a um excesso de entusiasmo na busca de experiências religiosas, ou de relações vivas e familiares, ou ainda, pode levar a uma autocontemplação paralisante. É o que muitas vezes tem acontecido com muitos “movimentos” surgidos no pós-concílio. Porém, mostra que a Igreja deve estar unida a Deus pela graça e, pela força desta graça, seus membros devem estar unidos uns aos outros, para fazer a Igreja ser, nos seus aspectos visíveis, sinal permanente da Trindade. No núcleo do “espírito” que orientou o Vaticano II situa-se a mudança mais marcante ou seja a descentralização, entendida como *kenose*. Em outras palavras, colegialidade, diálogo, co-responsabilidade e subsidiariedade²⁵. O Vaticano II foi um grande avanço em termos eclesiológicos, porém, segundo alguns teólogos, deve-se superar o concílio por fidelidade ao concílio²⁶. E a superação vai na direção de se considerar a Igreja aberta ao mundo, em diálogo com as culturas em vista de sua missão em favor do Reino.

Análise referencial de articulação eclesial: Quanto à referência histórica, este modelo vai se firmar a partir do Vaticano II (1962-1965), sua base social será a classe média, o concílio vai diri-

23. Cf. FORTE, B., *A Igreja, ícone da Trindade*, São Paulo, Loyola, 1987.

24. ACERBI, A., *Due Ecclesiologie, ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna, Dehoniane, 1975. O Vaticano II tentou harmonizar enfoques eclesiológicos diferentes, como a concepção de *Societas Perfecta* tridentina com a *Communio Fidelium*, da eclesiologia de renovação conciliar. “Esta tentativa absolutamente não foi bem sucedida como sistema; exigir-lo seria exigir demais de um concílio”, KEHL, M., *A Igreja, uma eclesiologia católica*, São Paulo, Loyola, 1997, p. 46.

25. Cf. SCHILLEBEECKX, E., *La Chiesa, l'uomo moderno e il Vaticano II*, Roma, Paoline, 1969, p. 159.

26. Cf. ACERBI, A., *A recepção do Concílio Vaticano II em um contexto histórico transformado*, *Concilium* 6 (1981), pp. 108ss.

gir-se ao homem moderno, crítico e cidadão, fazendo referência somente à questão da pobreza do terceiro mundo que será tratada posteriormente a partir da doutrina social da Igreja no pós-concílio. O modelo de sociedade é a sociedade liberal que tende para o indivíduo, não raro caindo no individualismo. Sua estrutura de base será a paróquia renovada. A posição política é a posição reformista e o posicionamento social vai na direção do empenho pela promoção dos direitos humanos. Quanto à metodologia, podemos dizer que usa vários métodos modernos que parte da vivência, da consideração das realidades terrestres, levando a melhorias. As relações internas têm uma característica paternalista: o padre é o líder e o fiel o colaborador (o clero administra e coordena, o leigo colabora e participa). A leitura da Bíblia será influenciada pelo método histórico-crítico. A linha de pastoral poderia ser cognominada de espiritualista humanitária (levando em conta a pessoa). A Teologia é renovada, progressista, enquanto a liturgia se fixa em celebrações emocionais, na vida nova em Cristo. Enquanto no modelo anterior a Igreja se identificava com o Reino, aqui a Igreja se define como Sacramento do Reino no mundo secularizado (Povo de Deus). A missão é comparada ao fermento na massa, encarnacional. A espiritualidade é comunitária e reavivada em inúmeros encontros e “movimentos”. A moral é interpessoal, buscando uma santidade comunitária.

2.3. Modelo de Igreja servidora da libertação integral

O ponto de partida deste modelo é a Igreja servidora da humanidade, na linha do espírito conciliar, que afirma estar a Igreja a serviço da vocação pessoal e social das pessoas (GS 76), por isso, “*nada deseja mais ardentemente do que bem servir a todos*”²⁷. Assim, a Igreja não deve ser em primeiro lugar uma instituição perfeitamente

27. VATICANO II, GS 42; Cf. BEA, A., *Servir, idéia central do Concílio, seus fundamentos bíblicos*, São Paulo, Paulinas, 1971. A idéia eclesiológica central do Concílio Vaticano II é sem dúvida o conceito de *Communio* (cf. PHILIPS, G., *L'Église et son mystère au concile du Vatican II*, v. 1, Paris, 1966, pp. 7 e 59), que aliás somente é possível no espírito de serviço. “O ponto decisivo na compreensão neotestamentária do conceito *poder, domínio*, consiste nisso: que todo exercício de poder na Igreja de Cristo deve ser entendido basicamente como um serviço, uma diaconia, e não como *archê*”, BLANK, J., *Para entender o conceito de poder na Igreja, Concilium 3* (1988), pp. 17-18.

estruturada, lugar de proclamação confessional ou de celebração cultural. Deve ser sim, em primeiro lugar o Povo de Deus convocado para viver em comunhão, capaz de viver a fé e discernir a promessa de Deus, sua aliança e sua presença atuante no meio de nós. Este modelo vai privilegiar a liberdade do Espírito em relação às instituições. “*O Vaticano II não é aqui estacionamento, mas plataforma de lançamento*”²⁸.

Foi na América Latina que o episcopado reunido para aplicar o Vaticano II na realidade conflitiva do continente, vislumbrou um novo horizonte para o serviço da Igreja ao homem ou seja: a maioria esmagadora de pobres e miseráveis do continente. Em Medellín (1968) e Puebla (1979) a Igreja na América Latina com a sua opção preferencial pelos pobres deixa claro que o novo sujeito eclesial é o *pobre e oprimido* que clama por libertação. “*A Igreja tem o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos, o dever de ajudar uma tal libertação e dar testemunho em favor dela, isto não é alheio à evangelização*”²⁹. A Igreja vai ser concebida como acontecimento salvífico a partir do pobre e do pecador, mais que acontecimento institucional.

A noção conciliar de *Povo de Deus* (LG 9), vai ser compreendida no sentido de superar as limitações excludentes que não favorecem a comunhão (empenho pela justiça e o direito). “*A Igreja não nasce de cima para baixo como as nações a partir de um poder central. Nasce de baixo para cima a partir de grupos de base (...) O direito não funda uma realidade eclesial. Pode apenas reconhecer-lhe a existência, estruturá-la, organizá-la*”³⁰. A Igreja é espiritual precisamente porque nasce de baixo para cima, na força do Espírito Santo, vai de Nazaré para Jerusalém. Difere das sociedades humanas nascidas pela vontade imperiosa do poder mais forte. A Igreja nasce a partir de uma comunhão que une as pessoas e comunidades. A força que permite fazer tal criação a partir da base é o Espírito Santo, sem o qual não existe Igreja. É esta a inspiração que

28. LIBÂNIO, J. B., *A volta à grande disciplina*, São Paulo, Loyola, 1983, p. 159.

29. PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 30. “Os pobres deste Continente são os primeiros a sentir urgente necessidade deste Evangelho da Libertação radical e integral. Sonegá-lo seria defraudá-los e destitui-los”, JOÃO PAULO II, *Mensagem ao episcopado brasileiro* em 09.04.1986.

30. COMBLIN, J., *O Espírito Santo e a Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1988, pp.116-117.

impulsiona as centenas de comunidades eclesiais de base (CEBs) existentes no continente latino-americano e que se apresentam como momento privilegiado deste modelo de Igreja³¹.

Quando se fala de Igreja servidora da libertação integral, é necessário deixar claro que a experiência de libertação está ligada à consciência religiosa, não sendo em primeiro lugar um fato político ou uma questão econômica³². Igreja servidora da libertação integral é a Igreja exercendo sua função profética em favor do Reino anunciado por Cristo. É a exigência de uma evangelização conscientizadora que leve em conta a dimensão social. Uma Igreja não só para os pobres mas uma Igreja que a exemplo de Jesus de Nazaré se faz pobre.

Prevalece a fé de que Cristo é o centro e continua dinamizando sua Igreja pela força do Espírito Santo. A autoridade é necessária, porém é serviço e não está acima da comunidade mas em meio a ela, “como quem serve” (Lc 22,27). É um modelo de Igreja que se aproxima mais da Igreja dos primeiros tempos³³. Privilegia o caráter carismático e profético voltando-se para o pobre (Tg 2,5; 1Cor 1,27). O evangelho é pregado como boa-nova e não como doutrina. É uma Igreja transformadora da realidade no sentido do Reino de Deus. Poderíamos enumerar as principais características deste modelo de Igreja: dimensão comunitária, centralidade da Palavra, compromisso com a justiça, opção pelos empobrecidos, organização ministerial de comunhão e participação.

Enfim, este modelo de Igreja acentua a compaixão, a misericórdia, como atributo maior. Deus se revela no Êxodo como Deus de compaixão (Ex 34,6) que ouve o clamor dos oprimidos e vem libertá-los. É o mesmo Jesus que revela a compaixão do Pai (Lc 4,14-21; 6,36) no seu desígnio de salvação dos pobres e pecadores. É pois a misericórdia a estrutura fundamental do humano e do cristão³⁴.

31. Cf. FERNANDES, L., *Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base*, Petrópolis, Vozes, 1977.

32. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução Libertatis Conscientia* n. 5 em AAS 79 (1987) 556 e *Libertatis Nuntio* cap. III em AAS 76 (1984) 880-881; cf. também: SCHÖKEL, L. A., *Salvezza e Liberazione: l'Esodo*, Bologna, Dehoniane, 1997.

33. Cf. LOHFINK, G., *Como Jesus queria as comunidades? A dimensão social da fé cristã*, São Paulo, Paulinas, 1987.

34. SOBRINO, J., *O princípio misericórdia*, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 265.

Análise referencial de articulação eclesial: podemos dizer que este modelo vai surgir na América Latina no pós-concílio Vaticano II, a partir da noção de Igreja como Povo de Deus. É em Medellín (1968) e posteriormente em Puebla (1979) que se tornarão mais visíveis os referenciais deste modelo de Igreja. A base social será a classe popular, a imensa maioria de cristãos pobres do continente latino-americano. O modelo de sociedade proposto é a sociedade socializada, solidária ou comunitária dentro de uma ideologia democrática. A estrutura de base será a pequena comunidade (CEBs) enquanto a posição política será libertadora, a partir do Evangelho. Já o posicionamento social será a conscientização em favor da justiça do Reino. A metodologia segue a pedagogia do oprimido: questiona o sistema baseado em valores contrários ao Reino de Deus, parte da vida, cria autonomia e leva ao compromisso. As relações internas são baseadas na co-responsabilidade do padre e do leigo e a linha pastoral se funda numa “evangelização libertadora” como a chamará Medellín. O padre será o animador na força do Espírito Santo, animador de uma Igreja toda ela ministerial. O agente de pastoral deve ser inserido no mundo e a missão é caracterizada como profético-libertadora. A Teologia é a Teologia da Libertação Integral e a Liturgia busca celebrar a fé e a vida. A Igreja se coloca como servidora do Reino que começa aqui, onde a vida é promovida como dom maior de Deus. A leitura da Bíblia é feita como narrativa libertadora, narrativa da ação de Deus na história. A espiritualidade é encarnada na vida e a santidade é pessoal e social, podendo se chamar santidade política, porque é uma santidade que busca viver os valores do Reino no tocante ao empenho pela vida e o bem comum.

3. A questão de um novo modelo de Igreja: “o modelo urbano”

Feitas estas considerações sobre os modelos de Igreja, surge a pergunta sobre qual modelo é mais adequado para a realidade urbana, a qual desafia de forma incisiva a própria Igreja no limiar deste novo milênio, a ponto de o papa João Paulo II considerar as

idades como novo campo de missão da Igreja³⁵. Tanto nos países desenvolvidos como nos subdesenvolvidos a maior parte da população (oitenta por cento) já vive nas cidades, a parte da população que não vive nas cidades é dependente dela e vive voltada para ela ao menos através dos MCS, que hoje atingem todos os espaços do nosso Planeta circundado por quatro mil satélites que giram ao redor da Terra.

O que estamos vivendo é o início de uma nova era na qual a sociedade se estrutura “**em rede**” no dizer de Manuel Castells. No paradigma informacional em ascensão, surgiu uma nova cultura a partir da superação dos lugares e da invalidação do tempo pelo tempo “intemporal” ou seja: a cultura da virtualidade real. “*Esta é a nova estrutura social da Era da Informação, por mim chamada de sociedade em rede porque constituída de redes de produção, poder e experiência, que constroem a cultura da virtualidade nos fluxos globais os quais, por sua vez, transcendem o tempo e o espaço*”³⁶. O palco onde se desenvolverá a história da humanidade daqui para frente serão as metrópoles, cuja perspectiva é a de se tornarem “megalópoles favelizadas” dado o contraste social que se acentua³⁷.

3.1. Características marcantes da “civilização urbana”

O espaço aqui não permite caracterizar as cidades de forma satisfatória, são múltiplas as facetas que poderiam ser analisadas, porém aponto algumas que representam particular interesse para a finalidade proposta na presente reflexão³⁸. Ressaltamos o avanço da

35. Cf. JOÃO PAULO II, *Redemptoris Missio*, 32. Paulo VI analisando o fenômeno da urbanização, em 1968, já havia colocado a evangelização das cidades como o desafio mais importante da Igreja no final do milênio: cf. *Octogésima Adveniens*, 10.

36. Cf. CASTELLS, M., *A era da informação: economia, sociedade e cultura (Fim de milênio)*, v. 3, São Paulo, Paz e Terra, 1999, p. 427. Nesta obra volumosa o autor produz uma nova e desafiadora análise da sociedade informacional que está plasmando os rumos da civilização urbana da qual surge o homem ciberespacial. Neste novo mundo que surge, formado pela conurbação o autor destaca na conclusão de seu trabalho: “Todavia, há enorme defasagem entre nosso excesso de desenvolvimento tecnológico e o subdesenvolvimento social” (Idem, p. 437).

37. Cf. ASSMANN, H. & MO SUNG, J., *Competência e sensibilidade solidária, educar para a esperança*, Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 305-306.

38. Cf. uma caracterização mais demorada da cidade em CIPOLINI, P. C., *Teologia e pastoral da Igreja na cidade*, REB 55 (1995), pp. 591ss.

secularização, o *individualismo* crescente, aumento da *exclusão social* com a conseqüente desumanização e a *desespirtualização*.

Secularismo

O avanço do processo de secularização é uma das principais características do mundo urbano. A secularização tem seu aspecto positivo, mas quando se torna secularismo (materialismo) é diferente, pois deslegitima a religião³⁹. A Igreja assume o processo de secularização, no sentido de uma legítima autonomia do secular como justo e desejável, conforme entende o Vaticano II. Porém a passagem para a civilização urbano-industrial, considerada não em abstrato, mas em seu real processo histórico ocidental, é inspirada na ideologia do secularismo que volta as costas a Deus e lhe nega a presença na vida pública⁴⁰. O Vaticano II na verdade não andou na direção de propor a reconstrução da “*societas christiana*”, medieval. Por outro lado, porém, não deixou entregue ao parecer de cada um a escolha dos caminhos para colocar “alma” na cidade terrena. A indicação do Vaticano II é no sentido de restituir aos homens a fé no Evangelho da vida, fazendo deles seguidores de Jesus Cristo e construtores do Reino. O secularismo dá por superada toda forma de cristianismo.

Individualismo

A subjetividade foi o núcleo da modernidade. E agora, o individualismo é um dos mais fortes apanágios da pós-modernidade. Não se pode negar o aspecto positivo do individualismo, que é a emancipação do indivíduo, a revelação do universalismo da dignidade humana de cada pessoa. Porém, o individualismo é um dobrar-se sobre si mesmo, alienando-se dos problemas e preocupações religiosos, políticos ou históricos, que lhe transcendem o Eu⁴¹.

39. Tomamos secularização aqui na acepção que lhe dá Menozzi: “A passagem de uma ótica de tipo divino-institucional a outra de tipo mundano-contratual na definição do fundamento e legitimação das regras de convívio humano, tanto na sociedade considerada em seu todo como nos indivíduos em particular”, MENOZZI, D., *A Igreja Católica e a Secularização*, São Paulo, Paulinas, 1999, p. 16.

40. PUEBLA, 83 e 431.

41. Cf. LIBÂNIO, J. B., *A vida religiosa na crise da modernidade brasileira*, São Paulo, Loyola/CRB, 1995. Nesta obra, às páginas 43-44, o autor faz uma síntese da crise que carrega no seu bojo a destruição de valores, o capitalismo como cultura e a anti-solidariedade entre outras características.

“Na sociedade individualista realiza-se um processo de dessacralização. Doravante não há mais leis sagradas nem nas relações do mundo material, nem nas relações entre as pessoas na sociedade. Tudo está à livre disposição do ser humano”, é assim que J. Comblin sintetiza o trágico do individualismo da pós-modernidade. Dois valores servem para definir o humano: utilidade e rentabilidade. A sociedade caminha para atingir o ápice do individualismo⁴². O indivíduo está atado à sua subjetividade, às suas experiências, como critério de verdade e de agir; na “hermenêutica moderna, o sujeito interfere na constituição mesma da verdade”⁴³.

Exclusão social/desumanização

A década de 90 foi marcada pela exclusão social que se visibilizou de forma acelerada. O papa João Paulo II vem denunciando, desde o início de seu pontificado, a brecha crescente entre ricos e pobres⁴⁴. Aumenta a exclusão social e a conseqüente desumanização que isto acarreta. A desigualdade, o desemprego, a redução dos gastos sociais formam um quadro social dominado pela cultura do mercado. Comprar e consumir é a lei, quem não pode fazê-lo está excluído. Hugo Assmann e Jung Mo Sung, em seu livro já citado, especificam bem o conceito de exclusão social⁴⁵. O neoliberalismo é uma concepção radical do capitalismo que absolutiza o mercado até converte-lo em meio, em método e fim de todo comportamento humano inteligente e racional. O mercado absolutista não aceita nenhuma forma de regulamentação, nem restrições financeiras, leis trabalhistas, tecnológicas ou administrativas⁴⁶. O neoliberalismo reforça a

42. COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, São Paulo, Paulus, 1998, p. 144. O autor faz descrição e análise do *cientismo*, o que ajuda a compreender também esta característica da era moderna (cf. pp. 159ss). Cf. também, do mesmo autor, *O neoliberalismo, ideologia dominante na virada do século*, Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 49ss.

43. LIBÂNIO J. B. & MURAD, A., *Introdução à Teologia. Perfil, enfoques, tarefas*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 152.

44. Cf. Encíclica *Solicitudo Rei Socialis*, ns. 14-16. O papa João Paulo II emite um juízo severo sobre os mecanismos que geram a pobreza crescente, declarando-os mecanismos perversos ou estruturas de pecado. Idem, n. 40.

45. Cf. em *o. c.*, pp. 90ss.

46. Cf. JESUÍTAS, *O neoliberalismo na América Latina*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 19.

desigualdade, a injustiça e a exclusão social, constatável de forma mais evidente nas grandes cidades, onde a massa de miseráveis aumenta em contraste com o luxo de uma minoria. Aumenta a insensibilidade e a desumanização dos ambientes urbanos devastados pela violência.

Desespirtualização

“A modernidade colocou a utopia humana no lugar de Deus; a pós-modernidade colocou o pequeno burguês no lugar da utopia”, desta maneira, Gonzáles Faus⁴⁷ resume de forma lapidar o que vivenciamos principalmente nos grandes centros urbanos. Coincidindo com o fim do milênio e início deste novo, está terminando também os três séculos da “modernidade”. Nesta fase o Ocidente substituiu a inspiração cristã pela ideologia: o homem se liberta por si mesmo. A falência das ideologias faz renascer a necessidade de espiritualidade, necessidade inerente ao próprio viver humano. Um “rumor de anjos”, como caracterizava Peter Berger, a volta do sagrado, a busca do religioso na pós-modernidade é uma reação. Termina uma maneira de viver na auto-suficiência e começa outra na busca de uma fé que não desiluda. Porém a caminhada é longa e cheia de obstáculos. O neoliberalismo só deixa espaço para uma religião e uma espiritualidade fundamentalista, cheia de certezas e de soluções imediatas para problemas do dia a dia. É contrário a uma espiritualidade libertadora. Há uma busca pelo sentido da vida, mas o que se pode oferecer é uma espiritualidade “light” que não satisfaz⁴⁸. Permanece o vazio angustiante do homem pós-moderno.

47. *Desafio da pós-modernidade*, São Paulo, Paulinas, 1996, p. 25.

48. A Nova Era (New Age) não tem lugar para Jesus Cristo e nem mediação histórica. É uma interiorização sem exteriorização, o indivíduo se redime sozinho. Ela é o apogeu da modernidade na sua pior dimensão. Já no cristianismo, o fundamento do misticismo é a relação com Deus como pessoa. Cf. SCHILLEBEECKX. *Sono um Teólogo Felice, colloqui com Francesco Strazzari*, Bologna, Dehoniane, 1993, pp. 56-57.

3.2. Que modelo de Igreja para esta “civilização urbana”?

No início deste terceiro milênio, a Igreja também está em processo de transformação, não obstante o que muitos chamam de “involução eclesial”⁴⁹. As mudanças necessárias se farão certamente, pois são inevitáveis⁵⁰. O que é necessário para a Igreja, em meio à crise atual, é manter-se aberta à ação do Espírito Santo e conseqüentemente, manter suas portas abertas. Neste sentido devemos insistir na necessidade de conversão permanente, reconhecendo os erros feitos no passado, e enfrentando as novas tarefas. Nesta situação difícil a Igreja sofre duas tentações: o *isolamento*, volta às catacumbas ou aos guetos, confundidos com “pequena grei”, ou de outra parte a *fusão* numa tentativa infrutífera de volta à cristandade⁵¹. O mais importante não será marcar fronteiras, para saber com exatidão quem sai da Igreja e quem volta para ela, mas construir pontes, que ajudem as pessoas a fazerem a experiência do mistério de Deus.

De fato a Igreja na atualidade sofre inúmeros questionamentos, fala-se em um novo tipo de cristão: o *cristão não eclesial* ou sem Igreja, é o “terceiro homem”, como o denomina Roustang⁵². O afastamento da Igreja não se dá mais na forma de oposição ou abandono público, mas na forma discreta e tranqüila do desinteresse: “*hoje o desafio não é a heresia, mas a indiferença*”⁵³. “*Estamos em uma época de desafeição eclesial*”, como acentua A. Barreiro, aceita-se a religiosidade mas não a eclesialidade. Em uma dimensão mais ampla, J. Comblin explica o fenômeno: “*A sacralização da ideologia neoliberal, imposta como único caminho possível para a sociedade humana corresponde ao processo global de secularização da cristandade. O mercado é substituto secularizado da Igreja. Fora do mercado não há salvação*”⁵⁴.

49. Cf. GONZÁLES FAUS, em o. c., p. 53.

50. Cf. RAHNER, K., *Estruturas em mudança, tarefa e perspectiva para a Igreja*, Petrópolis, Vozes, 1976; BUHLMANN, W., *A Igreja no limiar do terceiro milênio*, São Paulo, Paulus, 1994; TINCQ, H., *Desafios para el papa del tercer milênio*, Santander, Sal Terrae, 1998.

51. TEPE, V., *O sonho do Rei*, Petrópolis, Vozes, 1991, pp. 56-57.

52. Cf. ROUSTANG, F., *Le troisième homme, Christus 13* (1965), pp. 561-567.

53. BORAN, J., *Os desafios pastorais de uma nova era*, São Paulo, Paulinas, 2000, pp. 79-80.

54. Cf. em *O neoliberalismo. Ideologia dominante na virada do século*, p. 130.

Em meio a esta rejeição muitas vezes camuflada, a Igreja é desafiada a radicalizar no essencial: voltar ao Evangelho para ser missionária em favor do Reino, confiando unicamente na força do Espírito Santo. Configura-se para o futuro uma Igreja peregrina, que caminha na força do Espírito para a realização do Reino de Deus. Para realizar melhor esta sua missão ela deverá ser uma Igreja “**comunicante**”⁵⁵. Se a Igreja não retomar a bandeira da utopia - leia-se do Evangelho - não lhe sobrarão no Ocidente outra tarefa a não ser a de “*calmante para pós-modernos deprimidos*”⁵⁶. A Igreja do novo milênio deve apresentar-se sempre mais como a comunidade do Evangelho, testemunhado com a vida, como forma suprema de realização humana. Em uma pergunta que faz à Igreja, o irmão Roger Schutz resume todo um programa de ação: “*Igreja, te tornarás povo das bem-aventuranças, sem outra segurança que o Cristo, povo pobre, contemplativo, construtor da paz, portador de alegria e de uma festa libertadora para os homens, correndo o risco de ser perseguida por causa da justiça?*”⁵⁷.

Esta transformação pela qual a Igreja deve passar, de certa forma já se iniciou com o Concílio Vaticano II que deve ser sempre retomado em sua plenitude conforme o próprio papa João Paulo II indica no término do Jubileu, na virada do milênio: “*Concluindo o jubileu, sinto ainda mais intensamente o dever de indicar o Concílio Vaticano II como a grande graça de que se beneficiou a Igreja no século XX: nele se encontra uma bússola segura para nos orientar no caminho do século que se inicia*”⁵⁸. O mesmo papa que deseja

55. KEHL, M., *Dove va la Chiesa. Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia, Queriniana, 1998, pp.136-137. Por Igreja comunicante entende-se uma Igreja que está no mundo mas não é do mundo, ou seja, dialogante, transmissora da esperança, aberta ao ecumenismo, misericordiosa, defensora da justiça do Reino mas ao mesmo tempo kerigmática e mística, que sabe beber na sua própria fonte: o Mistério Trinitário. A comunicação serve de conduto igualador entre a pessoa, a comunidade e a divindade. A comunicação verdadeira é pois aquela que irmana estas três realidades (eu, tu, Deus). Uma boa prospectiva sobre o futuro da Igreja encontra-se em: BOFF, C., *Uma Igreja para o próximo milênio*, São Paulo, Paulus, 1998.

56. Cf. GONZÁLES FAUS, em o. c., p. 77.

57. Cf. em Taizé. *Il Concilio dei giovani. Perché? Guornalisti e giovani rispondono*, Brescia, Morcelliana, 1975, p. 104.

58. JOÃO PAULO II, *Novo Millennio inuente*, n. 57.

sugestões para uma nova forma de exercício do ministério petrino⁵⁹, profetiza um novo tempo, uma nova primavera para a Igreja⁶⁰.

Mais do que nunca a Igreja é chamada a olhar para sua origem a fim de compreender qual seu caminho para o futuro, isto porque a Igreja atual e sua autocompreensão não são obra do nosso presente, ela não pode se construir segundo as necessidades de uma época e os interesses dominantes. A Igreja nos é transmitida (*traditio*) desde longa história: deve sua existência e essência ao evento histórico de Jesus Cristo, de sua pregação do Reino, sua morte, ressurreição e envio do Espírito Santo. Por isso a Igreja do presente que se apóia, em sua autocompreensão e auto-realização nesse fundamento histórico, deve estar sempre em sintonia e continuidade histórica com ele⁶¹. Ora, ao examinar a origem da Igreja concluímos que seu fundamento é Jesus Cristo, pedra angular deste edifício cujas colunas são os apóstolos.

Jesus é o paradigma da Igreja. Quanto mais semelhante a ele, mais autêntica ela será em seu ser e missão: Jesus amou a Igreja e se entregou por ela (Ef 5,25). Jesus é o salvador, o messias, mas que salvação e que messianismo pregou Jesus? É importante esta pergunta, porque da missão de Jesus brota a missão da Igreja. Jesus optou pelo messianismo de crítica social profética, que leu na visão dos empobrecidos e em várias passagens de Isaías. Ele pregou o perdão que há de gerar perdão, pregou a misericórdia do Abbá que é capaz de gerar misericórdia nas relações humanas e criar comunhão⁶². Podemos sintetizar a partir das bem-aventuranças e do Pai nosso, a pregação de Jesus como *misericórdia* (perdão/cura) e *comunhão* (justiça/salvação)⁶³. Jesus veio para nos libertar, ser livre é a vocação do homem

59. Cf. *Ut unum sint*, n. 95

60. "Se fizerdes estas coisas, sereis verdadeiramente um sinal da primavera que o Espírito Santo está preparando para a Igreja", JOÃO PAULO II, em *Osservatore Romano* (edição portuguesa) n. 20 (19.05.2001), p. 9.

61. Cf. KEHL., M., *A Igreja, uma eclesiologia católica*, São Paulo, Loyola, 1997, p. 54.

62. Cf. RESENDE, J., *Abbá Pai, o Deus de Jesus é diferente*, São Paulo, Loyola, 1999, pp. 55-56.

63. Albert Nolan, em *Jesus antes do cristianismo*, São Paulo, Paulinas, 1988, afirma que Jesus pregou uma solidariedade amorosa, que não exclui ninguém, uma solidariedade fundamental capaz de criar comunhão (p. 94) e ao mesmo tempo ensinou que a verdadeira fé não é possível sem compaixão (p. 124). O Reino pregado por ele é Reino de amor-serviço e fraternidade.

que Jesus quis despertar. Mas foi a compaixão pelo outro escravizado que despertou Jesus para a liberdade, assim ele nos mostra que a liberdade está no serviço ao próximo⁶⁴. A vocação para a liberdade é a novidade do Evangelho de Cristo, a conclusão final de toda a história bíblica, o fundamento da nova existência para a humanidade toda. A liberdade que brota do amor-serviço-misericordioso leva à comunhão. Somente seres livres podem formar comunidade.

A misericórdia nos leva ao coração da ética do sermão da montanha. “*É pois a misericórdia a estrutura fundamental do humano e do cristão*”⁶⁵. A misericórdia é a forma mais radical do “*ágape*” cristão. O novo deverá ser um século feminino, afirma C. Boff, misericórdia é o amor materno, é Deus pai que nos ama com amor de mãe (Mt 9,36). Sem dúvida a Igreja é chamada a ser no mundo urbano um sinal eficaz da misericórdia de Deus manifestada em Jesus Cristo. Porém, a cultura dominante rejeita a misericórdia como fraqueza, por isso, ser misericordioso na pós-modernidade é um desafio tremendo, é remar contra a corrente: “*A misericórdia desafia a implacabilidade do sistema e afirma que é possível e necessário um mundo diferente*”⁶⁶. Porém, ao mesmo tempo em que o sistema rejeita a misericórdia como práxis existencial, as pessoas sentem, talvez inconscientemente, uma falta muito grande de receber misericórdia e de exercê-la também. Daí a atração que o voluntariado começa a exercer sobre a sociedade atual. Mas a misericórdia que a Igreja é chamada a pregar e viver ultrapassa qualquer planejamento humano e vai buscar sua explicação no ser do próprio Deus (Lc 6,36).

A outra característica é a comunionalidade. Não há Igreja sem comunhão. Em um mundo dominado pelo individualismo, a tentação é fazer uma Igreja virtual, onde o exercício da comunhão fique mais simbólico do que real. Mas faz parte da essência da Igreja a comunidade, aliás se a vocação do cristão é para a liberdade (Gl 5), a liberdade convoca para a comunidade. Ninguém é libertado para viver no egoísmo, pelo contrário, para viver no amor. A Igreja dos primeiros

64.Cf. COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, São Paulo, Paulus, 1998, p. 40, onde o autor vai dizer que o apóstolo Paulo vai traduzir Reino de Deus por liberdade, mais compreensível para a cultura helênica que ele missionava (cf. p. 43).

65.SOBRINO, J., *Princípio misericórdia*, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 265.

66.AGUIRRE, A., *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, Madrid, PPC, 1997, p. 45.

séculos era uma rede de pequenas comunidades espalhadas pelo Império Romano que pretendiam ser a “Assembléia de Deus”, preocupados com a unidade e a construção de um mundo novo⁶⁷. As dificuldades são grandes, porque “a cidade atual está longe de realizar o sonho da comunidade, a cidade-mercado isola os cidadãos no seu individualismo”⁶⁸.

Formar comunidade em uma situação como a nossa é algo desafiador, mas é a tarefa mais urgente e necessária: fazer da Igreja a casa e a escola da comunhão, este é o grande desafio para o milênio que se inicia, assinala o papa João Paulo II⁶⁹. Nada caracterizará mais, portanto, o despertar eclesial no início do milênio, que o florescimento de comunidades que vivam e propaguem a liberdade evangélica: “As pessoas, em relação interpessoal e intersubjetiva, são o elemento primário e fundamental da comunidade em geral, e por conseguinte também o são da comunidade dos irmãos, da congregação dos fiéis, da comunhão dos santos. Essa profunda experiência, mais sentida do que sabida, tem estado e deverá estar na própria base da renovação social e eclesial para o Terceiro Milênio”⁷⁰. A perspectiva que se descortina para a Igreja do futuro imediato, para muitos é a perspectiva da Igreja da diáspora, a Igreja abraâmica ou peregrina comparável ao seu percurso nos dois primeiros séculos. Em meio ao Império Romano, que era contrário aos valores evangélicos, as comunidades sobreviveram em ilhas de vida evangélica no ventre do monstro⁷¹.

Nesta perspectiva de formar comunidades, o que se descortina é uma rede de pequenas comunidades dos mais variados matizes, unidas pela força do Batismo, Evangelho, Eucaristia e Missão, como no primeiro século da era cristã⁷². Neste sentido vale lembrar o Concílio Vaticano II quando fala da Igreja Doméstica (LG 11). Inte-

67.Cf. MEEKS, W., *Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo*, São Paulo, Paulinas, 1992, pp. 275-277.

68.COMBLIN, J., *Viver na cidade, pistas para a pastoral urbana*, São Paulo, Paulus, 1996, p. 39.

69.Cf. *Novo Millennium ineunte*, n. 43.

70.PARRA, A., *A Igreja na América: o que está por fazer?* em AA.VV., *Globalizar a Esperança*, São Paulo, Paulinas, 1998, p. 199.

71.Cf. COMBLIN, J., *Desafio aos cristãos do século XXI*, São Paulo, Paulus, 1999, p. 22.

72.Cf. BRANICK, V., *A Igreja Doméstica nos escritos de Paulo*, Paulus, São Paulo, 1994.

ressante notar que a família como espaço primeiro da comunidade, capaz de transformar a realidade para melhor, não é somente uma aspiração da Igreja: “*Na verdade, acredito que a reconstrução das famílias sob formas igualitárias seja o alicerce necessário para a reconstrução da sociedade pela base*”⁷³. A sociedade urbana, dilacerada pelo sistema, não é favorável à família.

Enfim, o modelo da Igreja no mundo urbano deverá ter características que brotem da fonte que é o Evangelho de Jesus Cristo nestas duas vertentes interligadas: *misericórdia* entendida como perdão e cura (ou solidariedade) que liberta para a *comunhão*, entendida como justiça e salvação. Estas normas devem ser irrenunciáveis na hora de nortear a caminhada da Igreja na cidade, devem ser irrenunciáveis mesmo que isto custe⁷⁴. Misericórdia e comunhão são a tradução do Evangelho para uma sociedade regida por uma economia sem coração, geradora de divisão e competição que destroem os valores do Reino de Deus. A Igreja, que, com o Vaticano II entrou na modernidade com séculos de atraso ou hesitação, é chamada a fazer hoje mudanças muito mais rápidas e em tempo mais curto. Vista como pura instituição ela não tem seu futuro garantido, mas para quem crê, ela é sacramento da presença de Deus na História, ela guarda o “carisma de Jesus” e o perpetua, para quem crê a Igreja é a visita de Deus aos homens⁷⁵.

Análise referencial de articulação eclesial deste modelo projetado: Do ponto de vista histórico, está surgindo ainda este novo modelo, pode-se dizer que está sendo gestado no seio das Igrejas nas grandes cidades, a partir do crescimento da consciência dos cristãos leigos no referente à co-responsabilidade eclesial. O recrudescimento do sistema neoliberal, na década de noventa, desafia a Igreja na cidade para utilizar os vários elementos de uma pastoral

73. CASTELLS, M., *A era da informação: economia, sociedade e cultura*, v. 3, São Paulo, Paz e Terra, p. 426.

74. “As principais igrejas, praticando uma forma de religião secularizada dependente ora do Estado, ora do mercado, perdem muito de sua capacidade de impor normas de conduta em troca de conforto espiritual e da venda de um lote no céu”, CASTELLS, M., *A era da informação: economia, sociedade e cultura*, v. 2, Paz e Terra, São Paulo, 1999, p. 417.

75. LIBÂNIO, J. B., *A Igreja contemporânea. Encontro com a modernidade*, São Paulo, Loyola, 2000, p. 188.

própria das cidades que já está presente, de modo desarticulado, porém, devido à não aceitação do novo que irrompe. A aliança ou base social será o homem da cidade, o homem ciberespacial, o cristão inquieto vocacionado à liberdade e desafiado a lutar pela sobrevivência. O modelo de sociedade é a de uma sociedade solidária, onde se luta pela preservação e manutenção da vida em todos os sentidos. O capitalismo criou uma cultura do eu sem o nós. O socialismo criou uma cultura do nós sem o eu, agora precisamos de uma nova civilização participativa, baseada no amor. A ideologia deverá ser o “solidarismo”. O sistema dominante estimula a competição nas cidades, mas sem solidariedade não haverá possibilidade de sobrevivência. A estrutura de base estará nas comunidades pequenas associadas entre si⁷⁶. A cidade destrói os tecidos comunitários através da secularização das relações e da burocratização. Por isso, nas cidades está em jogo o futuro da Igreja como comunidade. São importantes os “pólos missionários” e as associações, assim como a valorização da família, como estímulo à vida comunitária.

A posição política continua sendo libertadora, principalmente o empenho pela libertação do pobre e excluído. O posicionamento social da Igreja na cidade será de conscientização em favor dos valores do Reino. A Igreja tem de ser referencial de justiça na cidade, ademais, ela deve insistir em propor e viver os padrões do Reino na cidade. A metodologia deverá ser a “revivescência” ou seja a revitalização de elementos cristãos adormecidos⁷⁷. Quanto às relações internas, se pautarão pela co-responsabilidade, colegialidade e subsidiariedade traduzidas como comunhão e participação. “*Neste contexto de modernidade, a excessiva centralização institucional é um suicídio para as Igrejas*”⁷⁸. O bispo será o coordenador da unidade na diversidade, ajudado pelo presbitério. O leigo será o missionário por excelência no “ventre do monstro”, a exemplo de Jonas em Nínive. Esta missão vai ser inculturada e diversificada, visando

76. “O modelo é de redes de comunidades e de Igrejas Locais”, VALLE, R., *Da modernidade triunfante à modernidade excludente: novas formas de vida na cidade*, em: FERNANDES, J. C., (org.), *A presença da Igreja na cidade II*, Petrópolis, Vozes, 1997, p.19.

77. Cf. COMBLIN, J., *Pastoral Urbana, o dinamismo na evangelização*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 24.

78. Cf. VALLE, R., em. *o. c.*, p. 19.

evangelizar as entidades presentes na cidade, com todos os meios disponíveis. É desnecessário frisar a importância do ecumenismo e do diálogo com as outras denominações religiosas. A linha pastoral deverá ser a evangelização de todos os ambientes, a evangelização da vida social através de inúmeras iniciativas.

A Teologia inerente a este modelo emergente é a Teologia da misericórdia, da compaixão. A cidade gera vencedores e vencidos, aos vencedores ela dá tudo, aos vencidos ela nada permite, tudo lhes é tirado. À Igreja compete, seguindo o caminho de Jesus, estar do lado dos vencidos. Na cidade trava-se um combate: o crescimento dos sinais desumanizantes e a reação da parte sadia da cidade na preservação do futuro humano e sensato das pessoas. A Igreja vai se empenhar em preservar a humanidade da cidade. A liturgia deve ser inculturada, celebrando a fé e a vida, levando em conta a pedagogia dos sinais e a busca de beleza, que o homem da cidade empreende sem cessar⁷⁹. A leitura da Bíblia se fará junto com o jornal, interpretando os sinais dos tempos para a cidade a partir do Evangelho. A partir da ótica do amor infinito de Deus manifestado em Jesus pode vir paz e segurança para o homem da cidade. A moral deve levar em conta a pessoa e a comunidade, mas sobretudo não deve perder de vista o destino do homem e do mundo (ecologia) a partir da boa-nova de Jesus Cristo. A espiritualidade será radicada em Jesus Cristo e a partir dele o cristão deve descobrir-se um místico, capaz de demonstrar que a salvação vem de um Deus distinto de nós, como gratuidade não negociável e que, enquanto religião místico-sacramental, deve mostrar como se realiza em âmbito histórico, precisamente na cruz, a ação de Deus⁸⁰.

Conclusão

Como já foi dito, nenhum modelo é perfeito e nenhum modelo emerge em estado puro. A Igreja é sempre a mesma, porém a reali-

79. "Em quest'ordine di idee, mi pongo la domanda se noi utilizziamo a sufficienza quella porta che conduce a Dio e che si chiama bellezza. Dio infatti è Verità, Salvezza e perfezione morale, ma anche bellezza". Cardeal G. DANNEELS, intervenção durante o Consistório Extraordinário de 21-24 de maio 2001, em *ADISTA* n. 42, p. 3.

80. Cf. FELLER, V., *Fé cristã e pluralismo religioso*, Petrópolis, Vozes, 2001, pp. 53 e 84. Cf. também CAROZZO, C., *Mística e crise das instituições religiosas*, em *Concilium* 254 (1994), pp. 31-42.

dade na qual está imersa, exige dela uma adaptação constante, com a finalidade de se fazer ouvir e compreender, na sua índole essencialmente missionária (LG 17). O teólogo alemão Medard Kehl faz um prognóstico que leva a crer no tanto que a Igreja terá, em nossos dias, que morrer para velhas formas de ser Igreja. Muitos aspectos sociológicos deverão desaparecer para que surja com mais brilho, a novidade do Espírito que a Igreja anuncia. A experiência de Igreja será vivida, antes, em “pontos de cristalização”, do que em um sistema paroquial territorial. É a Igreja dos círculos concêntricos⁸¹. Enfim, por mais que os modelos assumam características diversas, todos são originários das duas tradições que marcam a existência da Igreja desde os primeiros momentos de sua história: o modelo “sacerdotal” (institucional) e o modelo “profético” (carismático), cada um com características próprias nas diversas áreas. É a Igreja dos sacerdotes marcada pela axiologia da tradição sacerdotal, e a Igreja dos profetas marcada pela axiologia da tradição profética. Muitas vezes predomina um, outras vezes outro modelo. Podem também coexistir numa tensão dialética. “*Porém, o mais importante é ter em conta que a experiência de fé em Cristo e a práxis do Reino e sua justiça, são o núcleo e a condição de validade de qualquer modelo de Igreja*”⁸².

Usando uma linguagem antiga, esta Igreja da misericórdia deverá reagir à exclusão e ao desespero, sendo kerigmática, (**kérima**) anunciando o amor-serviço sem desfalecer e diácona (**diakonia**) colocando-se a serviço do direito e da justiça em especial defendendo os fracos, pobres e excluídos. Esta Igreja comunal, deverá reagir ao secularismo e ao individualismo, tendo um rosto fraterno (**koinonia**), testemunhando (**martiria**) com sua própria vida a radicalidade da proposta do Evangelho. Em uma sociedade que propõe uma “religião invisível”, a pregação se fará, primeiramente, com o testemunho de vida em Cristo como apontou Paulo VI⁸³. O caminho do martírio para a Igreja corresponde a uma renovada exigência

81.Cf. *Hacia donde va la Iglesia?* em *Selecciones de Teología* 138 (1996), pp. 83-92.

82.Cf. MARTÍNEZ DIEZ, F., *Hacia una Iglesia profética y confesante*, em *ITER - Revista de Teología, enero / junio* (1997), pp. 145-159.

83.Não é supérfluo, talvez, recordar o seguinte: evangelizar é, em primeiro lugar, dar testemunho, de maneira simples e direta, de Deus revelado por Jesus Cristo, no Espírito Santo. *Evangelii Nuntiandi*, n. 26.

de espiritualidade que surge no desdobramento da época moderna. Trata-se de retornar ao primado de Deus na fé. Para isto necessita-se de cristãos adultos e prontos a darem a razão de sua esperança⁸⁴. A cidade é uma realização do homem, nela tudo foi produzido por ele, a sensação é de que não há necessidade de Deus, por isso o desafio é maior para se falar de Deus na cidade.

A sociedade atual estimula relações pessoais de dependência, falta de estabilidade e competição incessante em um clima de *stress* crescente. Ser Igreja nesta situação é tornar a Igreja comunidade habitável, acolhedora, atraente, onde se sente acolhido, respeitado, reconciliado pessoalmente na caridade fraterna. As Igrejas burocratizadas, racionalizadas, perdem a capacidade de responder às expectativas de dar um sentido á vida das pessoas. Na Igreja todos devem encontrar, casa, pão e fraternidade. O único valor que conta para o cristão é o amor-serviço em meio a um sistema egoísta, por isso a palavra de ordem para a Igreja será: “*Coloquem-se a serviço uns dos outros através do amor*” (Gl 5,13), aí se encontrará a liberdade para a qual Cristo nos libertou, e que é missão da Igreja anunciar a todos os povos, a partir da Páscoa e de Pentecostes. A Igreja é aquela realidade posta para todos os homens para manter aberta a porta da eternidade⁸⁵. Por isso João Paulo II reconhece que o homem é o caminho da Igreja⁸⁶.

É com os olhos amorosos de seu senhor voltados para a humanidade sofredora, que a Igreja vai descobrindo qual a maneira de ser, que melhor possa comunicar Cristo à cidade, Expresso aqui a opinião do Pe. Bernard Häring, em duas indicações que podem ser úteis para delinear o rosto da Igreja do terceiro milênio conforme assinaei acima: quanto à Igreja da misericórdia: “*A nova evangelização, de que se fala atualmente, deve ter um único rosto: o do Cristo, Servo sofredor e não-violento*”. Quanto à Igreja da comunhão: “*Creio que*

84.FORTE, B., *Dove va il cristianesimo?* Brescia, Queriniana, 2000, pp.150-151. Cf. JOÃO PAULO II, *Novo millenio inuente*. Em seu livro *Desejo de Deus. Diálogo entre psicanálise e fé*, Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 137-142, Juan Guillermo Droguett, desenvolve em 7 itens o que poderia ser um conteúdo básico do rico patrimônio da fé cristã a ser transmitido para o homem da cidade, de forma compreensível.

85.AA.VV., *Si può amare la Chiesa?* Milano, Ancona, 2000, p. 29.

86.*Redemptor hominis*, n. 22.

uma comunidade centrada na Eucaristia, possui força de cura... creio de modo radical na tarefa de curar confiada por Jesus aos seus discípulos” (Lc 10,9)⁸⁷.

Existe um tipo de pastoral na cidade que está ultrapassado: a pastoral de resultados, funcionalista e centralista. A pastoral da Igreja na cidade exige o esforço conjunto dos evangelizadores, para integrar evangelização, sacramentalização e pastoral social. Levando-se em conta que a cidade é policêntrica, torna-se necessário compreender a dinâmica de cada cidade para poder evangelizá-la. Algo porém já começa a se firmar como orientação para a Igreja na cidade: *“Uma só Igreja com muitos e diversos endereços”*.

Por fim, a pastoral nas cidades grandes deve *“...chamar Cristo de onde estiver para que ande entre nós de novo. Se não vier, seremos todos feras perdidas em um matadouro, esperando pelos magafes”⁸⁸*. Não devemos fazer do êxito o mais importante nesta tarefa de evangelizar a cidade, mas o mais importante é manter sempre uma confiança incondicional e inabalável⁸⁹ na força que vem daquele que disse: *“Eu estarei sempre em vosso meio até o fim dos tempos”* (Mt 28,20).

*O Cônego Pedro Carlos Cipolini é Doutor em Teologia Sistemática pela Universidade Gregoriana de Roma, Professor de Ecclesiology e Mariologia, desde 1986, no ITCR da PUC-Campinas e Reitor da Basilica N. Sra. do Carmo no centro de Campinas.
E-mail: cipolini@uol.com.br*

87.Cf. SALVOLDI, V., *Håring, uma autobiografia à maneira de entrevista*, São Paulo, Paulinas, 1998, pp. 173 e 160. Há indicações de eixos para nortear a existência da Igreja na cidade. Acho bastante válidos os eixos: presença pública na cidade, espiritualidade do cristão e Igreja como rede de comunidades. Cf. LIBÂNIO, J. B., *Missão da Igreja na cidade – Pastoral Urbana*, em FERNANDES, J. C. (org.), *Presença da Igreja na Cidade*, Petrópolis, Vozes, 1997, p.71.

88.WEST, *A Eminência*, Rio de Janeiro, Record, 1999, p. 262.

89.Cf. KÜNG, H., *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*, Madrid, Trotta, 1993, p. 164.

A Marginalização das Pessoas Infectadas Inibindo a Educação Para a Prevenção do HIV¹

José Antonio Trasferetti

Introdução

Entrevistei uma pessoa chamada Agnaldo da Silva. Ele tem 25 anos e mora na cidade de Campinas/SP. A cidade, hoje, tem aproximadamente 1 milhão² de habitantes e está localizada na região Sudeste do Estado de S. Paulo. Agnaldo é casado há cinco anos e tem dois filhos, um de cinco anos e outro de um ano. Atualmente recebe ajuda da “Associação de Apoio a Portadores de AIDS Esperança e Vida”³. Desconfiou que estava contaminado por causa de uma forte diarreia que não parava e febre alta. Resolveu fazer um exame e o resultado foi positivo. Este momento foi muito difícil e ele pensou que sua vida tinha acabado. Começou a usar álcool todos os dias e a fumar. Não tinha estes vícios, mas devido à dor do resultado tomou estas atitudes visando a sua própria autodestruição. Recebeu ajuda dos seus familiares mais próximos. Muitos o discriminaram, tendo inclusive pessoas da sua família que não conversam com ele até hoje. Quando chegou na “Casa Esperança e Vida” estava bem abaixo do seu peso normal. Depois de um período de tratamento está bem mais

1. Texto originalmente publicado em inglês: *Encountering a Brazilian Man Abandoned in His Illness*. KEENAN, F. J., *Catholic Ethicists on HIV/AIDS Prevention*, New York/London, Continuum, 2000. Este trabalho será apresentado em setembro/01 no Congresso Teológico para discutir a questão da Aids e Teologia promovida pela Cáritas Internacional, em San Salvador – El Salvador.
2. A população oficial de Campinas é de 967.921 pessoas. Fonte: IBGE, censo 2000.
3. A “Associação de Apoio a Portadores de AIDS Esperança e Vida”, nasceu em fevereiro de 1990, mas foi reconhecida em abril de 1992. Roberto Geraldo da Silva foi fundador e ainda é o atual presidente. Através desta casa são atendidas 220 pessoas infectadas com o vírus, sendo que 26 são moradoras da casa. Ela se mantém através de convênio com a Federação Assistencial de Campinas (FEAC), da Prefeitura Municipal além de doações das Comunidades.

forte e bem mais contente com a vida. Sua vida mudou radicalmente depois da triste notícia.

Agnaldo não sabe exatamente como contraiu o vírus. Sempre teve um comportamento considerado “normal” pela vida que levava. Não tinha envolvimento com mulheres de “má fama”, tomado ou injetado drogas. Segundo seu pensamento e, neste ponto, ele demonstra bastante convicção, contraiu o vírus através de uma “tatuagem” que fez no meio de uma favela. Não tem absoluta certeza, mas não tira da sua mente que a agulha com a qual fez a tatuagem estava contaminada com o vírus. Agnaldo afirmou ainda, que um outro amigo que também fez a mesma tatuagem está contaminado, demonstrando dessa maneira que sua afirmação procede. Antes de ser contaminado, Agnaldo não tinha maiores conhecimentos sobre Aids. A sua presença na “Casa Esperança e Vida” foi fundamental para a superação do choque inicial e para a sua educação sobre o significado e sentido da Aids. Quando visita casas de amigos, ou frequenta clubes sociais, apesar de enfrentar obstáculos, já sabe como conversar e aproveitar a ocasião para educar as pessoas. Ele era Católico, mas não tinha participação assídua na Igreja.

Hoje, entretanto, sua vida religiosa ganhou um novo paradigma. Em todos os momentos procura lembrar de Deus, agradecendo noite e dia todas as maravilhas que recebe do Senhor. Agnaldo continua frequentando esta casa de recuperação e convive com a sua família procurando levar uma vida normal.

Principais elementos para reflexão

Hoje, em nosso país é preciso muita atenção à vida nos seus mínimos detalhes. A vida corre perigo! Se nos anos 50/60 os jovens podiam brincar na rua, jogar bola, pular cerca e tantas outras brincadeiras sem correr grandes perigos, hoje, no início do Terceiro Milênio, precisa-se tomar muito cuidado. Qualquer descuido pode ser fatal. Não precisa ser de “grupo de risco”. Segundo o Ministério da Saúde, o aumento de casos por via heterossexual fez-se acompanhar de uma expressiva participação das mulheres no perfil epidemiológico da doença, constatada na progressiva redução da razão de sexo

entre todas as categorias de exposição, de 24 homens : 1 mulher, em 1995, para 2 homens : 1 mulher, em 1999/2000⁴.

No Brasil, em 1981, a noção de “grupo de risco”, principalmente entre os homossexuais, era muito forte. Já em 1982 começa a surgir entre os hemofílicos. De certa forma, a idéia de “castigo”, começa a ser questionada e uma atitude hipócrita da sociedade, eu diria, começa a ser construída na medida em que a sociedade vai classificando os portadores como “culpados” e “vítimas”, com a chegada do grupo de hemofílicos, vítimas das transfusões de sangue. Depois, em 1985, os usuários de droga injetáveis fazem com que a idéia de grupo de risco e de culpa sobre as pessoas portadoras do vírus da Aids volte a ser usada, pois a Aids de certa forma, explode nesses grupos de usuários de drogas. Em 1987, ela atinge os heterossexuais: os promíscuos, os que trocam de parceiro e também os não promíscuos.

Em 1990, o grupo das mulheres passa a ser o grupo mais vitimado pelo vírus. Até então para cada 36 homens contaminados pela doença existia apenas 1 mulher e a própria idéia masculina de Aids que foi vendida na década de 80, fez reforçar essa falsa segurança de que a Aids é doença de homem.

Primeiro o homossexual masculino, segundo o hemofílico, mesmo porque a mulher não tem hemofilia, em terceiro o usuário de droga injetável, que na maioria é do sexo masculino, e por último o heterossexual promíscuo masculino. Então, essa idéia masculina de Aids foi muito vendida, principalmente pelas campanhas públicas de massa. Daí então, isso reforçou nas mulheres que a Aids é doença de homem.

De 1990 para cá, não se fala mais no Brasil da categoria, grupo de risco para Aids, mas em “comportamento de risco” ou “situação de risco”. Comportamento de risco seria alguém que teria tido uma relação sexual de risco nos últimos dez anos, ou seja, com parceiro desconhecido, ou que ela julgava não conhecer suficiente. Alguns até questionam isso porque a menina está pegando vírus do namorado, por exemplo, o namorado que ela está há mais de um ano junto. Será que a gente pode dizer que um relacionamento é seguro? A cam-

4. Fonte: Ministério da Saúde. Estatísticas. Brasília, 2000.

panha pública antigamente falava: “Reduza o número de parceiros”, e a Aids continuou a crescer. Depois, foi outra campanha: “Fique só com o seu parceiro”, e a Aids continuou crescendo... Não se sabe até que ponto pode-se chamar de “sexo seguro” ou relacionamento seguro uma pessoa que acaba contraindo o vírus do seu marido, namorado, dentro de casa e por aí fora.

A proporção da Aids entre homens e mulheres, desde 1997 vem se mantendo na ordem de dois para uma. No entanto, os dados comprovam que isso já inverteu, “em 229 dos 1.552 municípios que notificaram pelo menos 1 caso de Aids no período 99/2000. A maioria desses 229 municípios (70%) tem população menor ou igual a 50 mil habitantes, e a transmissão da Aids é predominantemente heterossexual. Entre as mulheres, 57% são donas de casa, em todos os níveis de escolaridade, na faixa etária de 20 a 39 anos. Essas ocorrências representam 5% dos casos registrados em todo o País até meados deste ano” (2000, p. 01).

O total acumulado de notificações, até “junho de 2000, é de 190.949 casos” (2000, p. 01). Esse número representa aumento de 12% em relação a novembro de 99, nesta questão foram registrados 179.541 casos⁵. O crescimento confirma uma estabilidade da epidemia, que desde 1996 vem se mantendo com a média nacional de 14 novos casos por ano, em cada grupo de 100 mil habitantes.

Em relação ao uso de preservativos, 64% da população sexualmente ativa disse ter usado ou estar usando o preservativo, nos últimos 12 meses. Sendo que, entre os jovens, esse percentual chega a 87%. Um dado que chama atenção é que 48% dos que disseram estar usando ou ter usado o preservativo o fizeram pela primeira vez nos últimos 5 anos, demonstrando uma adesão crescente na utilização desse método de prevenção. Dados da indústria dos preservativos demonstram que, em 1992, eram comercializados, no Brasil, 50 milhões de unidades/ano, chegando esse número a 300 milhões em 1998⁶.

Hoje no Brasil fala-se de comportamento de risco ou situação de risco. Situação de risco seria algum acidente envolvendo sangue, alguma transfusão que a pessoa não tinha certeza se estava devida-

5. Fonte: Ministério da Saúde. *Aids em mulheres cresce no interior*. Brasília, 2000.

6. Fonte: Ministério da Saúde. *A Aids no Brasil*. Brasília, 2000.

mente testado quanto ao vírus da Aids, algum contato de qualquer pessoa com o sangue. Segundo a Organização Mundial da Saúde, não existe mais grupo de risco e toda pessoa deve ser tratada como portadora do HIV em potencial. O cuidado deve ser geral. A maior via de transmissão no mundo é a relação sexual, principalmente pela infidelidade de parceiros. Muitas pessoas mantêm um relacionamento extraconjugal e não são maridos promíscuos.

No caso do Agnaldo foi diferente, mas estes dados reforçam a tese de que é preciso tomar muito cuidado com o nosso corpo. O menor descuido pode ser fatal. É preciso educar a população para a auto-estima, para o amor à saúde do corpo. Os evangelhos referem-se a idéia do amor ao próximo como a si mesmo. Então, em primeiro lugar é preciso amar a si mesmo. Não como uma atitude egoísta, mas como um amor co-responsável que transmite segurança a si mesmo e ao outro que convive do seu lado. Vivemos hoje nas nossas cidades grandes como se a vida não tivesse mais valor. Ela está perdendo a sua sacralidade, verdadeiro valor teológico. Banalizamos a vida em todos os sentidos, especialmente no seu valor moral máximo como Dom de Deus que deve ser preservado para a sua Glória. Precisamos reeducar as pessoas para se amarem mais, cuidando do seu corpo como se cuidassem de um templo sagrado. Com o mesmo amor com que adoramos Jesus na hóstia consagrada, devemos cuidar do nosso corpo pois, ele também é sacrário divino, altar religioso, morada do Pai. A teologia moral poderia dar uma grande contribuição neste sentido, recuperando a dimensão corporal como gratuidade do Pai e amor desmesurado que deve ser conquista de todos.

Neste sentido, é preciso desenvolver uma verdadeira educação moral da sociedade em dois sentidos: primeiro, educar a pessoa contaminada para que não se automarginalize e os seus amigos e parentes próximos para que não o marginalizem. A pessoa contaminada deve ser tratada com carinho. Acolhida como um filho. Agnaldo nos relatou que quando as pessoas souberam que estava contaminado imediatamente afastaram-se dele, como se a Aids fosse alguma doença contagiosa. Ele mesmo antes de contrair o vírus pensava assim. Foi preciso um longo processo de educação para que ele pró-

prio compreendesse o que é o vírus, como se contrai e como se transmite. Ele próprio teve dificuldades para entender. Mas depois que compreendeu passou a educar seus companheiros e amigos de clubes e festas mostrando a verdadeira realidade. Em segundo lugar, é preciso educar a sociedade para acolher a pessoa contaminada sem discriminação e preconceito.

Entretanto, a própria marginalização dos portadores do vírus dificulta esta educação. Ainda hoje em nosso país os portadores do vírus são vistos com desconfiança e preconceito. Grupos familiares, escolas, fábricas, comunidades religiosas ainda discriminam estas pessoas e as tratam com olhares de hipocrisia. A Ignorância ainda é muito grande em nosso país.

Para que esta educação ocorra é necessário criar mecanismos culturais e sociais onde os portadores do vírus e seus aliados sejam os protagonistas da educação. O Presidente da “Casa Esperança e Vida”, Roberto da Silva nos relata a sua experiência de forma traumática:

Eu fiz um trabalho na SANASA (órgão ligado à Prefeitura Municipal de Campinas) há dois anos atrás, e junto comigo foi uma amiga viúva, muito bonita, portadora do vírus da Aids, vítima do marido. Durante a palestra ela paquerou um homem casado. Quando eu estava falando, o “quarentão” olhou para ela, para as pernas dela principalmente, e falou: ‘Que saúde!’ E eu fazendo a palestra enquanto ela paquerava o ‘quarentão’. No final ela pegou o microfone, levantou e deu seu depoimento. Aí, no dia seguinte, ele veio com a esposa aqui, ele chegou em casa, contou para esposa e tudo mais, e os dois vieram aqui em ponto de bala. E fomos conversar, fazer um aconselhamento. Ela veio aqui muito brava, porque ele contou para ela (até então eles nunca tinham conversado sobre a vida íntima deles). Aí começou a conversa. Os dois chegaram aqui discutindo, ela disse: ‘Se você passou para mim eu te mato!’ Aí fomos aconselhar os dois e ele me disse: ‘Olha, essa mulher aí está achando que eu sou promíscuo, que eu fico trocando de mulher como muito homem sem-vergonha que tem por aí, todo final de semana. Ela sabe que eu sou fiel a

ela, eu tenho uma amante também, sou fiel à minha amante também. E tem até uma campanha do governo que fala assim: Reduza o número de parceiros'. Aí eu disse: 'É, tem sim senhor!' Esse senhor é uma boa pessoa por sinal, vinte e dois anos de empresa, vinte e dois anos de casado. Nós o encaminhamos para fazer o teste de HIV e infelizmente deu positivo. Então ele me dizia: 'O que foi que aconteceu? A minha amante é uma ex-namorada que eu tenho. Ela é solteira até hoje, uma pessoa super caseira, não troca de parceiro. A minha esposa sempre foi fiel a mim'. Eu falei: 'Pensa nos últimos dez anos. A pessoa pode ficar com o HIV sem ter nenhum sintoma por 20 anos. Tem amigos meus com 16, 17 anos com HIV e que nunca tiveram nenhum resfriado até hoje. Pessoas, inclusive, de peso na sociedade'. Pois bem, aí ele falou: 'Puxa vida, mas é difícil eu lembrar agora dez anos atrás'. Eu falei: 'Deve ter tido um terceiro relacionamento neste meio do qual o senhor contraiu a doença'. Não tem vícios, não fuma, não bebe, nunca foi usuário de droga, mas infelizmente está acontecendo''.

Este caso relatado pelo Roberto da Silva nos mostra que é possível despertar nas pessoas a sensibilidade para o problema, desde que seja feito um trabalho educativo de prevenção que toca no mais profundo das nossas relações sociais. Infelizmente em nosso país todo cuidado é pouco.

Creio que a Aids se coloca como um grande desafio para as Instituições religiosas e para a nossa Teologia Moral. Infelizmente em termos de moral sexual e de práticas pastorais relacionados com sexualidade em geral estamos profundamente atrasados. Nosso país “aparentemente” é muito liberal. Temos carnaval, praias bonitas, corpos bonitos expostos em todos os lugares, mas a sexualidade ainda é tratada como uma grande desconhecida. Educados durante muito tempo pela moral católica tradicional que moldou nossos comportamentos com um casuismo irresponsável, ainda estamos buscando uma educação sexual que realmente seja educativa e libertadora. Passamos por mudanças bruscas demais. Deixamos rapidamente esta moral “rigorista” que marcou nossos corpos e men-

tes durante muitos anos, para uma moral “laxista” que nos molda através dos veículos de comunicação de massa tão expressivos em nosso país nos últimos anos. Esta passagem não obedeceu as regras de uma prática dialogada com maturidade e eficiência, deixando perplexos e atônitos os protagonistas de uma Igreja que recuou com medo de todos e tudo. Entrincheirados num emaranhado de regras e leis que não sabem como dialogar com a globalização crescente no mundo atual, os cristãos se perdem sem saber ao certo por onde caminhar.

O Catecismo buscou normatizar, mas acabou repetindo velhos dogmas que não se imiscuem na realidade da maioria dos brasileiros. Segundo pesquisas⁷, o Brasil possui 156 milhões de brasileiros, dos quais 59% estão à margem de qualquer meio de ascensão social. O Papa João Paulo II esteve no Brasil em outubro de 1997 e deixou registrado seu pedido: “*As famílias brasileiras deveriam se unir cada vez mais em torno do Cristo Ressuscitado*”. Defendeu a indissolubilidade do matrimônio constituído, pregou a fidelidade entre os casais, atacou o aborto, defendeu o sexo dentro do casamento, o uso de contraceptivos naturais e apontou ainda a responsabilidade na educação dos filhos. As pesquisas apontadas mostram que existe uma grande distância entre o ensinamento oficial da moral católica e o comportamento cotidiano dos cristãos. De acordo com o DataFolha, em pesquisa sobre os “católicos e o comportamento”⁸ (setembro de 97), 90% dos entrevistados afirmaram que são a favor do uso da camisinha para evitar a gravidez, 96% para evitar doenças como a AIDS, 47% afirmaram que a masturbação não é pecado e 31% que não é tão grave. Para 68% dos entrevistados a consciência é mais importante do que as normas da Igreja, apenas 27% seguem essas normas e 64% não acham o casamento religioso obrigatório. Podemos observar que as dificuldades para acompanhar a moral católica são muitas, especialmente nas famílias de baixa renda, que vivem nestas ocupações e acampamentos mal construídos. Só em Campinas (cidade com 1 milhão) vivem 136 mil pessoas em favelas. Mal con-

7. Fonte: Folha de São Paulo. Caderno Especial, DataFolha, 13/06/97.

8. Fonte: Folha de São Paulo. Católicos e o comportamento. Caderno Especial. DataFolha, setembro de 1997.

seguem sobreviver, muito menos seguir corretamente as normas e orientações de suas Igrejas.

Insistimos, portanto, que o caminho de fato é a educação, não existe outro, mas que educação? Em nosso país, conhecemos várias iniciativas de educação sexual, cujas informações não passam de técnicas da anatomia e da fisiologia da genitalidade. Entendemos porém, que a educação sexual tem como princípio a sexualidade, não a genitalidade. A sexualidade que envolve o ser humano como um todo. Esta visão integral da pessoa humana deve ser o ponto de partida. Se perdemos de vista esta visão antropológica de homens, ser humano integral, não podemos estar fazendo a educação, simplesmente passando informações técnicas e não estar levando as pessoas a uma tomada de consciência e mudança de comportamento. Temos que partir dos valores: conhecimento, responsabilidade, respeito, honestidade, sinceridade, fidelidade.

Neste sentido, seria muito bom que o Ministério da Educação colocasse no currículo escolar uma disciplina chamada “educação para o amor”. Deveríamos começar a trabalhar os princípios afetivos. No Brasil adolescentes são estimulados à prática sexual sem ter passado pelas experiências de lidar com seus sentimentos. Se essas crianças e adolescentes são estimulados antes da hora, eles vão querer dar uma resposta. Por isso, hoje é muito comum em nosso país, uma adolescente de 12 anos grávida e um garoto de nove anos estar com sua vida sexual ativa, a todo vapor. Por que isso? Porque essa geração que está aí, está sendo estimulada antes do tempo, quemam-se etapas e tudo mais. Educação deve começar pela família. Não dá para delegarmos isso para a escola, não dá para delegar isso para o poder público. É a partir da família que isso começa. É necessário que o país volte os olhos para a reestruturação da família.

Podemos observar que é necessário uma revolução total na moral da Igreja Católica e da sociedade como um todo, para que possamos encontrar caminhos plausíveis de educação à prevenção da AIDS, transformando seus portadores em protagonistas primeiros.

Bibliografia

FOLHA DE SÃO PAULO, *Caderno Especial, Pesquisa DataFolha*, 13/06/97.

FOLHA DE SÃO PAULO, *Católicos e o comportamento, Caderno Especial, DataFolha*, setembro de 1997.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE, BARREIRA, Draurio, CARMEM, Dhalia, CASTILHO, Euclides Ayres, *A Aids no Brasil: situação atual e tendências*, Brasília, 2000.

MINISTÉRIO DA SAÚDE, *Aids em mulheres cresce no interior*, Brasília, 2000.

MINISTÉRIO DA SAÚDE, *A Aids no Brasil*, Brasília, 2000.

TRASFERETTI, José Antonio, *Teologia e realidade Social*, Campinas, Alínea, 1998.

VIDAL, Marciano, *A moral cristã no novo catecismo*, Petrópolis, Vozes, 1994.

*O Pe. José Antonio Trasferetti, Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Lateranense, Roma, e em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, é Professor Titular do ITCR da PUC-Campinas, lecionando Antropologia Teológica, Moral Social e Ética e Política no Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
e-mail: trasferetti@uol.com.br*

Espiritualidade : Desafio para a Igreja Que Deus Buscamos? Saudade e Desejo do Divino na Pós-Modernidade

Maria Clara Lucchetti Bingemer

É fato relevante, hoje em dia, a volta da espiritualidade à linha de frente de todos os setores da vida da Igreja. Dentre estes mencionados setores, ocupa-nos sobretudo – pelo fato de ser quem somos e pelo contexto em que nos situamos nesta noite, ou seja, o encerramento de uma Semana Teológica promovida por uma Faculdade de Teologia - o campo da reflexão teológica. Até recentemente, a teologia acadêmica não se via devedora nem tampouco vinculada à experiência cristã de Deus como critério, ou como ponto de partida para a elaboração do seu pensar e seu discurso. Assim fazendo, aventurou-se por aquilo que o Pe. Henrique de Lima Vaz chamou de “linguagens de empréstimo”, correndo o risco de realizar aventuras outras que não a aventura primordial de dar razão da fé através e a partir da experiência desta mesma fé¹.

A discriminação entre teologia e espiritualidade tem sua origem no divórcio ocorrido a partir do século XVI, de conseqüências nefastas, tanto para a espiritualidade, a qual se viu reduzida em consistência e vigor, como para a teologia, que perdeu em movimento, beleza e flexibilidade, tornando-se uma teologia doutrinal puramente explicativa e dedutiva². Uma teologia, enfim, que poderia pensar e falar sistematicamente sobre Deus, mas que talvez, pelo menos em muitos casos, não deixava que Deus mesmo falasse.

-
1. Cf os dois textos do Pe. Vaz nos livros: BINGEMER, M. C. (org), *O impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Loyola, 1992, e BINGEMER, M. C. & DOS SANTOS BARTHOLO, R. (org), *Mística e política*, São Paulo, Loyola, 1994.
 2. Cf. SOBRINHO, J., *Espiritualidade e Teologia*, em *Liberación con Espíritu*, Santander, Sal Terrae, 1985, p. 60 (tradução brasileira, Petrópolis, Vozes, 1987).

O momento atual re-descobre para dentro da reflexão teológica o direito de cidadania da espiritualidade cristã, que não é simplesmente vulgarização teológica, mas fonte rica e consistente de ensinamento novo e irrepetível, sopro do Espírito na história, que permite à teologia de hoje dizer novas palavras³.

Esta comunicação que pretende falar sobre o lugar da espiritualidade na vida da Igreja propõe-se, então, tomar esta linha de reflexão: a da imbricação da teologia com a espiritualidade. Assim fazendo, estamos conscientes de que imprimimos um viés e um direcionamento a nossa reflexão. Poderíamos tomar outras vias e caminhos para falar da espiritualidade. Escolhemos este, que é o que nos é mais próximo e mais íntimo: o da teologia, sobretudo neste momento em que a Igreja se prepara a entrar num milênio que será marcado – ao que tudo indica – pelo protagonismo dos cristãos leigos.

Primeiramente, vamos deter-nos sobre algumas características da experiência de Deus enquanto experiência gratuita e não lógica, o que nos permite experimentá-la e entendê-la enquanto experiência de amor.

Em seguida, vamos debruçar-nos sobre os traços do rosto desse Deus tal como Ele se revela na Sagrada Escritura, fonte por excelência da Revelação judaico-cristã.

Finalmente, procuraremos descrever com as palavras da Teologia algo do nunca esgotado conteúdo da formulação do Primeiro Mandamento da Lei de Deus, que é a Palavra-chave de toda espiritualidade: *Amar a Deus sobre todas as coisas*.

Refletiremos, portanto, sobre o conteúdo propriamente nodular da espiritualidade cristã como tal, destacando alguns elementos recorrentes que a configuram e a tornam identificável hoje como ontem. Tentaremos levantar a mútua fecundação que esta espiritualidade pode fazer no campo da Teologia. Ao mesmo tempo, procuraremos ver como esta espiritualidade é e deve ser vivida por todos os segmentos da comunidade eclesial, sem exceção. Assim fazendo, nosso intento é levantar algumas pistas teológicas, espirituais e pastorais que, a nosso ver, poderiam ser de alguma ajuda para os cristãos

3. Cf. VON BALTHASAR, H. U., *Teología y Espiritualidad*, em *Selecciones de Teología* 13 (1974) p. 142.

batizados que, neste momento da história e da vida eclesial de seu continente, ousam aceitar o convite ao seguimento de Jesus Cristo e à aventura da santidade.

Algumas conclusões em aberto pretenderão conduzir-nos, então, a retomar o sentido de um protagonismo dos leigos hoje, em nosso aqui e agora, tentando perceber suas possíveis dimensões. Pretenderão igualmente iluminar-nos sobre o ministério dos teólogos que está - nas listas paulinas de 1Cor 12,1-11;27-30 - identificado na categoria dos doutores, daqueles que têm a palavra da ciência da fé. Importa deixar que, entre estes doutores, algumas outras testemunhas do Espírito, de ontem e de hoje, intercedam por nós e nos ensinem as raízes mais profundas dessa vocação e desse ministério.

1. Espiritualidade cristã = experiência de Deus sem adjetivos

Num momento de queda e troca de paradigmas e modelos, quando a humanidade se prepara para entrar em novo milênio, nota-se na sociedade de hoje uma compreensão do homem enquanto ser relacional e aberto a uma autonomia heterônoma, ou seja, uma autonomia regida pela alteridade. Ora, essa alteridade à qual nos referimos trata-se nada mais nada menos do que da “alteridade divina”, do totalmente Outro.

É fato que, ao arrepio das tendências mais evidentes e as profecias mais patentes, o fenômeno religioso não está em declínio. Pelo contrário, há uma explosão pluri-religiosa que acontece na sociedade e na Igreja de hoje que parece colocar em questão todo o chamado processo de secularização. Trata-se de um verdadeiro processo de “sedução” que o sagrado e o divino exercem sobre as pessoas. E este é um fenômeno que não pode ser considerado e analisado apenas com a racionalidade, uma vez que esta não dá senão limitada conta de sua extensão e profundidade.

O princípio de toda experiência religiosa encontra um denominador comum no desejo seduzido, na inclinação fascinada e irresistivelmente atraída pelo mistério do Outro, que envolve, seduz e apaixona com sua beleza e sua “diferença”, que provoca o impulso

incontrolável de aproximação, abraço e união⁴. Não se trata, portanto, de uma experiência intelectual, mas sim afetiva, que fala ao coração. O mistério desse Outro a quem chamamos Deus não propõe conteúdos a serem apreendidos sobre Sua pessoa, mas se revela àqueles e àquelas que d'Ele se aproximam enquanto Mistério de Amor. E como tal quer ser conhecido e experimentado⁵.

Este mistério que atrai e seduz, no entanto, não deixa de ameaçar e provocar distanciamento reverente e trêmulo, de humildade pobre e impotente. Isso se verifica já na experiência fundante do povo de Israel (cf. Ex 3,6-7): *"E Moisés cobriu o rosto, porque não ousava olhar para Deus"*. É a violência mesma da atração amorosa que submete e se parece a uma torrente volumosa e apavorante, ou a um "fogo devorador" que devora e consome, mas ao mesmo tempo embriaga e delicia, o que a faz ser sentida tão radicalmente ameaçadora e inexorável como a própria morte, apesar de que seu segredo seja a fonte da vida⁶.

Esse acontecimento divino, essa Palavra que rompe o silêncio eterno da Transcendência e irrompe na história humana desde muito mais além daquilo a que chamamos "sagrado" não é algo nem alguma coisa. Trata-se de Alguém que mostra Seu rosto e entrega Seu nome, fazendo a proposta de uma Aliança, e que está empenhado em ser amado sobre todas as coisas. Essa é a experiência que o povo de Israel faz com Seu Deus. Esse Deus que mais tarde Jesus de Nazaré vai chamar com amorosa familiaridade de Abba - Pai!

4. O Dicionário Petit Robert define respectivamente 1) sedução e 2) desejo como 1) ação para seduzir (desviar do caminho), corromper, arrastar, mas também, atrair, encantar, para fascinar; 2) leva consciência de uma tendência em direção para qualquer objeto conhecido ou imaginário.

5. Isso o dizemos de todas as religiões. Aqui, no entanto, nos deteremos mais na experiência religiosa própria do judeu-cristianismo.

6. É assim que a esposa do Cântico dos Cânticos, ferida de amor pela visão do Amado, geme, "enlanguesce de amor" (Ct 2,5) e exclama: "O amor é forte como a morte e a paixão violenta como o abismo" (Ct 8,6). São João da Cruz, no ponto mais alto da união mística e da inefável experiência unitiva com Deus, joga com as palavras morte-vida para tentar descrever a experiência ao mesmo tempo gozosa e dolorosa que o amor de Deus faz viver.

2. Deus: mistério de desejo e de gratuidade

É um fato – em toda experiência religiosa, mas muito particularmente na experiência bíblica - que o eros divino se apresenta sempre como mais forte que o ser humano, vencendo suas resistências, atraindo-o e se impondo por Sua majestade. Sob o toque ao mesmo tempo suave e violento desse amor, o profeta inclina a nuca e se rende, exclamando: “*Tu me seduziste, Senhor e eu me deixei seduzir. Foste mais forte que eu e me venceste!*” (Jr 20,7). Ao som do seu chamado apaixonado e fiel, que se sobre põe a todas as infidelidades, a esposa infiel retorna sobre seus passos, abandona seus amantes e se deixa docilmente conduzir ao deserto, à nudez e ao despojamento do primeiro amor da juventude (cf. Os 2,16ss).

Ao mesmo tempo, no entanto, com seu irresistível poder de atração, e uma vez conquistado e “ferido” o coração humano, o Outro Bem-amado se esconde, retirando-se da capacidade de ser atingido por aquele ou aquela em quem acendeu uma chama inextinguível de desejo. Ele se revela, assim, como o Imanipulável, sobre o qual o ser humano não tem poder, mas que ao contrário, deixa bem claro que é o próprio ser humano aquele que deve viver sob Sua dependência. O Deus assim desejado e experimentado não se rende às impaciências frenéticas do homem, nem a sua ofegante ansiedade, mas, soberanamente livre, vai encher com sua plenitude quando e como assim o quiser, a pobreza expectante e humilde que não deixa de desejá-lo e buscá-lo onde Ele se deixa encontrar, para dele receber a salvação e a vida⁷.

Deus é, portanto, para o homem que Ele atrai a Si mesmo, objeto de desejo e não de necessidade; da ordem do gratuito e não do necessário, do inteligível, do controlável, do mensurável. Incomparável e não “identificável” com o que se convencionou chamar “as necessidades básicas” do ser humano: comer, beber e tudo aquilo sem o qual a vida biológica desfalece e morre.

E apesar dessa “inutilidade” fundamental, o eros divino tem sobre a totalidade do humano - corporeidade animada pelo espírito - um poder de atração e sedução que desperta o desejo até o paro-

7. Cf. sobre isto *Dictionnaire de spiritualité (DS)*, tomo XCI, col. 38, verbete *Sacré*.

xismo, podendo levar aos gozos mais inefáveis, assim também e inseparavelmente aos despojamentos mais radicais e às renúncias mais heróicas, em nome da possibilidade entrevista e pressentida de participar de sua vida divina e experimentar a união proposta por Ele, mesmo que apenas durante um minuto⁸.

A experiência progressiva do homem bíblico é que Deus é “inútil”, não acrescenta nada à vida biológica, não promete sucesso, longevidade nem prazer sensível. Ao contrário, exige, para entregar-se, o despojamento dos bens mais sensíveis e palpáveis e mesmo das ligações mais legítimas do coração humano (terra, moradia, família, amizade, etc.) Ciumento, exclusivo, Único, não admite mesmo ser ultrapassado por nenhuma outra realidade, sob pena de não se deixar atingir, deixando intacta e não saciada a sede de amor do coração humano.

E apesar de suas terríveis exigências, hoje como sempre, mesmo após todo o processo de secularização da modernidade e das afirmações categóricas dos “mestres da suspeita” sobre a religião, nos encontramos ainda com pessoas capazes de passar horas e horas de seu tempo em cultos, celebrações e cerimônias de louvor; pessoas capazes de, em nome de seu amor por esse Deus “inútil”, entregar suas vidas num sacrifício que faz tremer nossos corpos e mentes modernizados e ávidos de conforto e consumo; pessoas capazes de ir ao encontro da morte em estado de feliz exaltação e considerar como uma graça imensa ser despojadas de tudo que faz a doçura, o conforto, o bem-estar da vida humana por amor a este “invisível” e “inútil” objeto de desejo⁹.

8. Cf as vidas de santos, de místicos e especialmente de mártires e toda a imensa bibliografia que pesquisa este fenômeno na tradição cristã. Veja DS tomo X, col. 727-728, *Martyre* do verbo que se refere à experiência do martírio como experiência de união profunda e identificação com o Cristo. Cf. como FESTUGIÈRE, A. J., *La sainteté*, Paris, PUF, 1949, no qual o Autor faz uma pesquisa comparativa entre o herói grego e o santo Cristão.
9. Cf. BATAILLE, G., *o. c.*, pp. 20-21. Sobre o erotismo divino: “Realmente, o que a experiência mística revela é uma ausência de objeto. O objeto se identifica com a descontinuidade, e a experiência mística, desde que se tenha a força de operar uma ruptura de nossa descontinuidade, introduz em nós o sentimento da continuidade. O erotismo sagrado, presente na experiência mística, só requer que nada perturbe o sujeito da experiência.” Nós nos permitimos estar em discordância com o autor no que se refere à experiência mística Cristã, uma vez que nós consideramos que lá existe uma presença “real, completamente presente” e “visível” do objeto do desejo: Jesus em sua humanidade.

Num momento onde parecia que os ritos e cerimônias haviam sido banidos até mesmo da convivência familiar, parece que começa e tende a aumentar o número de pessoas dispostas a canalizar todo o seu potencial afetivo e a quase totalidade de seu tempo, energias, criatividade e recursos em rituais religiosos, onde se cantam hinos de louvor; ou participando de assembléias onde a oração coletiva toma longas horas, buscada enquanto terapia e cura corporal e espiritual; ou ainda prostrando-se durante horas intermináveis, em contemplação diante do tabernáculo, diante da natureza, ou ruminando longamente algum versículo da Bíblia, uma pequena oração incansavelmente repetida ou os cinco mistérios do rosário. Pessoas, enfim, capazes de tornar explícita e patente sua intenção e seu desejo de “amar a Deus sobre todas as coisas”.

O que é certo é que homens e mulheres de hoje, como os dos tempos da constituição e formação do povo de Israel, e os de todos os tempos, continuam a experimentar o drama de sentir-se limitados e frágeis e, no entanto, feitos para a união com o Sem-limites. E, no fundo mais profundo de si próprios, se percebem habitados pelo desejo ardente e incontrolável de entrar em comunhão com esta incompreensível realidade pessoal que irrompe na história humana desde o fundo mais profundo da eternidade, - a qual, devido ao fato de ser incompreensível não é sentida como menos real - de tocar e ser tocados pela Beleza Infinita; de tremer de amor sendo possuídos pela santidade divina, pelo Mistério Invisível que atrai e seduz e cuja vida chama a participar e se integrar. Este mistério de Alteridade não se mantém distante, mas lhes propõe a profunda comunhão na gratuidade, exigindo ser o primeiro em suas vidas. O amor passa, então, a governar suas existências e a transformá-las segundo a inexorabilidade e a radicalidade de Seu curso e Sua vontade.

3. A identidade de Israel: “Amarás ao Senhor teu Deus...”¹⁰

Desde muito cedo, o povo de Israel compreenderá sua identidade em estreita relação com o amor de seu Deus. A oração com que

10. As citações bíblicas são tomadas da TEB, São Paulo, Loyola.

o israelita justo e piedoso comporá sua profissão de fé fundamental já tem como pórtico de entrada o amor desse Deus que é aquilo que vai permitir o conhecimento, o amor e a perenidade da Lei.

O amor de Deus é o que abre os ouvidos do povo e de cada um de seus filhos, que repetem várias vezes ao dia: “*Escuta, Israel! O Senhor nosso Deus é o Único Senhor. Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de todo o teu ser, de todas as tuas forças*” (Dt 6,4-5). Deus, o Deus de Israel, é um Deus que ama e quer ser amado com a totalidade da humanidade do ser humano. É, portanto, o Deus que se pode e se deve não apenas temer, mas amar, o que sem dúvida nunca se tinha ousado afirmar antes do Deuteronômio¹¹.

Este amor se exprime pelo compromisso total da pessoa, evocado pela tríplice formulação: “*de todo o coração, de todo o ser, de todas as forças*”. Em muitas outras passagens se encontrará esse amor exigido, afirmado e reafirmado, nem sempre com a formulação tríplice, mas dupla (10,12; 30,6: *todo o teu coração, todo o teu ser*).

Ainda em outras passagens desse livro tão fundamental para a compreensão da experiência do povo, encontram-se outras palavras diferentes de *amar* indicando a relação do povo com seu Deus. São elas: *buscar a Deus* (4,29); *servir a Deus* (10,12); *praticar e guardar os mandamentos* (26,16); *escutar o Senhor* (30,2); *voltar ao Senhor* (30,2.10). O autor bíblico evoca assim com esses diferentes verbos as infinitas formas concretas que o amor a Deus pode e deve tomar, assim como o amor de Deus pelo povo que Ele escolheu e pelos que Lhe são caros.

O amor de Deus é algo dinâmico e radical, perpetuamente em movimento e que coloca aquele ou aquela, que a ele adere, nesse movimento infinito e sem retorno. Trata-se de algo que nunca se terá adquirido de uma vez por todas, mas que há que constantemente buscar, praticar, escutar para obedecer e ao qual há que voltar se por acaso dele aconteceu algum distanciamento. Algo que exige todo o coração, todo o ser, toda a força, sem deixar nenhuma das dimensões da pessoa excluída ou menos insistente e fortemente convocada.

Se algo se pode dizer, então, do povo de Israel, é que – não deixando nem por um momento de ser o povo da Lei – é o povo do amor.

11.Cf. nota c da TOB, edição francesa.

E é esse amor que vai configurar a vida do povo, seu caminho e seu projeto de existência. O amor de Deus será o critério pelo qual se medirá a estatura das pessoas e do próprio povo.

O modelo do líder do povo deverá ser alguém que “*ama ao Senhor*”, como o justo e sábio Rei Salomão (cf. 1Rs 3,3). Assim também, em diversas passagens do Antigo Testamento, vão se encontrar diferentes metáforas para significar o amor do Senhor, apontando para as mediações onde Ele revela mais intensamente Sua presença (cf Sl 119,97.165 : *Ó Senhor, quanto amo a vossa Lei!*; ou ainda as palavras que 1Cr 29,3 coloca na boca do rei David: *porque amo a casa do Senhor o ouro e a prata que possuo como meus, eu os dou para a Casa do Senhor*).

Os Salmos vão estar pontilhados de exclamações desse intenso amor através do qual o salmista louva seu Deus, a quem chama com as denominações mais diversas de afeto, adoração, louvor: *Força minha, meu Canto, Rocha minha, meu Escudo* etc.

Porém, toda a experiência de amar e ser amado que caracteriza o caminho do povo de Israel, assim como as exigências iniludíveis e exclusivas desse amor, já desde muito cedo vão mostrar-se como não somente afetivas e sensíveis. Tem, sim, uma dimensão muito concreta e real, esse amor de Deus que vai exigir a prática, em demonstração de fidelidade à Sua pessoa a prática da justiça e do direito para com todos, em especial em relação àqueles e àquelas mais desprovidos de força, de voz, de prerrogativas: o órfão, o pobre, a viúva, o estrangeiro.

É desta maneira de amar a Deus que vai se ocupar o livro do Levítico, quando proclama e descreve a Lei de Santidade, ou seja, o conjunto de preceitos que têm como denominador comum a santidade de Deus, que deve transparecer em todos os atos e em todas as circunstâncias da vida do povo que é consagrado (*qadosh*) ao Deus santo (*qadosh*), resumindo-a no preceito: *Amarás teu próximo como a ti mesmo* (Lv 19,18)¹². O ethos do amor de Deus sobre todas as coisas se levanta como exigência primordial revelado no rosto do outro, do próximo, em quem o povo deverá praticar esse amor que lhe é gratuitamente dado.

12.Cf. nota 1 da TOB, edição francesa a Lv 19,1.

4. A pessoa e o seguimento de Jesus: a exigência de amar sem condições

O mandamento de *amar o próximo como a si mesmo* (Lv 19,18) combinado com *amar ao Senhor Deus de todo o coração, de todo o ser, de todas as forças* (Dt 6,5) será retomado por Jesus para expressar o essencial da Lei de Moisés (cf. Mt 22,37-39).

Revelando como seu Pai o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, que exige ser amado sem condições nem restrições, Jesus propõe algo semelhante a seus discípulos. O Sermão da Montanha (Mt 5,43-47), carta magna do projeto do Reino de Deus, traz algumas tintas novas sobre a maneira de amar própria que os discípulos de Jesus devem ter.

A própria configuração que Jesus dá ao seu ensinamento sobre o amor é única. Não apenas interpreta o AT, como os doutores e sábios de seu tempo, mas o ultrapassa. Diz algo novo com base apenas em sua própria autoridade (cf/ Mc 1, 22.27ss; Mt 5, 21-22; 27-28 ss): *“Ouvistes o que foi dito aos antigos...Eu, porém, vos digo...”* Trata-se de uma palavra ao lado ou além *“do que foi dito aos antigos...”* pelo próprio Deus.

O *“Eu, porém, vos digo”* de Jesus pretende ser a palavra definitiva de Deus. Diferente dos profetas que pontuam seus discursos com a referência explícita ao Deus de Israel para deixar bem claro em nome de quem falam: *“Assim fala o Senhor”* ou *“Oráculo de Javé,”* Jesus não distingue sua palavra da palavra de Deus. Ao contrário, compreende-se e é compreendido como a boca falante de Deus, a própria voz de Deus.

O que então é proposto ao cristão é uma conduta ativa: tudo suportar e conceder, *amar* ativa e dinamicamente todo ser humano, inclusive aquele que lhe faz mal.

O princípio (vv. 43-44) é passar além do amor ao próximo tal como enunciado no Antigo Testamento, *dito aos antigos*. Este, segundo a Lei, ainda conserva um sentido restritivo, e a menção do inimigo exprime a antítese sugerida pela frase que lhe dá início (v. 44): *“Amai os vossos inimigos”*.

Porém, de que tipo de amor se trata? Certamente não tem nada de uma ternura espontânea, feita de afinidade, a qual seria aliás

impossível num caso destes. O termo grego usado para exprimir de que amor se trata, o verbo *agapan*, mostra que este amor deriva de um querer não compelido pelo constrangimento que o homem deve se impor quando se trata dos inimigos. Mais ainda, é necessário deixar o campo puramente psicológico, pois o amor cristão - a caridade - deve exercer-se sob forma de bondade ativa e chegar a efeitos e benefícios concretos.

O ensinamento, graças a uma palavra técnica - “inimigo” - se generaliza, abarcando toda situação onde o cristão é maltratado, ou mesmo exposto à morte por causa de sua fé. Como o confirma a oposição seguinte (v. 46) entre o “irmão” e o “inimigo”, este não é nem o adversário pessoal, no interior da comunidade religiosa, nem o inimigo da nação no sentido político e militar, mas o perseguidor da fé, o inimigo da comunidade messiânica formada pelos primeiros cristãos.

A motivação recalcada pelo evangelista para sustentar tal amor e tal exigência é buscada fora do mundo das criaturas. O motivo apto a sustentar tal conduta é a imitação de Deus mesmo, é o desejo de comportar-se como filho de Deus. Para Jesus de Nazaré, segundo o evangelho de Mateus, alguém se torna filho de Deus a partir do momento em que começa a praticar o amor aos inimigos, à imitação desse Deus que reparte suas graças e benefícios sobre todos os homens sem distinção. Ser filho de Deus se “prova” na fidelidade e na obediência. E essa conformidade ao querer divino se expressa já na ética judaica sob a forma da imitação da conduta divina, em linha direta com a convicção de ser o homem imagem de Deus¹³.

O cristão deve ir além dessa conduta que manda amar o próximo *como a si mesmo*, além da justiça dos escribas e fariseus. Deve fazer “a mais” do que as categorias pecadoras mencionadas em comparação pelo evangelista. Deus em pessoa, por seu exemplo soberano, o chama a um ultrapassar-se constante e sem limite: “*Sede perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito*” (v. 48).

Jesus, o Filho de Deus, arrasta seus discípulos a limites não suspeitados. Pois não propõe apenas uma arte de viver neste mundo, mas uma obrigação positiva, um ministério do amor universal. Neste sentido, vai muito além do próprio dever do perdão: apesar de

13.Cf. Lv 19-20: “Sede santos porque Eu sou santo”

incluí-lo, a exigência de Jesus de amar os inimigos vai mais longe, rejeitando o que ainda possa subsistir de condescendência mesmo no perdão, indo até esquecer para não mais pensar senão no dom generoso de si, sem nenhum ressentimento e intenção escondida.

Trata-se simplesmente de amar, sem, inclusive, pensamentos estratégicos de manutenção de uma paz utilitária para fins de política eclesiástica, nem de captação de benevolência com vistas a uma propaganda para conversão. É, portanto, e sem dúvida, um amor mais divino que humano¹⁴. Seria desumano, na verdade, para quem não tivesse a coragem de crer no primeiro mandamento: *Amar a Deus sobre todas as coisas* e por causa disso, “perder-se” a si mesmo a fim de “ganhar Cristo” (cf. Fl 3,8) e atingir, com ele, por ele e nele, a semelhança divina.

A proposta de Jesus aos seus discípulos os convida a não conhecer nem colocar limites quando se trata de amar. Portanto, amar sobre todas as coisas, porque é assim que Deus mesmo ama.

A pessoa de Jesus, síntese perfeita entre o humano e o divino, vai ser o referencial dos discípulos para perceber que esse amor não é impossível aos seres humanos habitados pelo Espírito de Deus. No final do Evangelho de João, Aquele que se encontra a um passo da Paixão dirá aos seus como testamento: *“Eu vos dou um novo mandamento: amai-vos uns aos outros. Como eu vos amei, assim deveis vós amar-vos uns aos outros. Se tendes amor uns pelos outros, todos reconhecerão que sois meus discípulos.”* (Jo 13, 34-35)¹⁵

5. O Deus de Jesus Cristo como condição de possibilidade do amor

A revelação bíblica vê no encontro humano com o Deus único, o Incondicional historicamente revelado, o fundamento da normatividade universal do seu *ethos*¹⁶. A fé cristã afirma ser o encontro com esse Deus em Jesus Cristo a experiência de um sentido radical do existir, uma teonomia fundante da liberdade e responsabilidade

14. Cf. São Boaventura, *Vita mystica II*, 39.

15. O amor fraternal entre as pessoas, fundado e tornado possível pelo próprio Jesus, é o sinal por excelência da presença do amor de Deus na vida dos homens.

16. Ver KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1992, p. 75.

personais, um enraizamento experiencial da pessoa no Incondicionado que lhe assegura, a um só tempo, a liberdade e o limite¹⁷.

O termo usado para nomear esse amor de Deus é **agapé**, usualmente traduzida por *amor*. Aqui se tenta significar uma concepção de amor para a qual não parecem nem adequados nem idôneos os verbos e substantivos mais usuais na língua grega como **eros**, **filia**, **storgé**... No amor/**agapé** se destacam a generosidade desinteressada e oblativa - sem outro interesse ou possibilidade de gozo e satisfação que não seja seu próprio exercício - e a disponibilidade para uma saída de si em direção ao outro. A não-profanável alteridade é o ponto de partida dessa doação de si, que tem sua raiz num Deus doador que é seu próprio dom. Esse Deus que se revela, e é percebido e adorado como sendo Ele mesmo amor. Tal como expressa, com ofuscante clareza, a primeira carta de João: "... quem não ama, não descobriu Deus, porque Deus é amor" (1Jo 4, 8).

A condição de possibilidade efetiva, portanto, de amar a Deus sobre todas as coisas se encontra no próprio Deus. Esse Deus que exige ser amado sobre tudo e sobre todos, antes de tudo ama, Ele mesmo, a criação e a humanidade incondicionalmente.

Os textos neotestamentários proclamam essa verdade com as mais afetivas exclamações: "*Tanto amou Deus o mundo que entregou Seu Filho Único*" (Jo 3,16); "*Se Deus é por nós, quem será contra nós? Ele que não poupou Seu próprio Filho mas O entregou por nós todos, como, com seu Filho, não nos dará todas as coisas?... Quem nos separará do amor de Cristo?... Em tudo isto somos mais que vencedores por Aquele que nos amou... Nada nos poderá separar do amor de Deus manifestado em Jesus Cristo nosso Senhor*" (Rm 8,31-39).

Por isso afirma a Primeira Carta de João: "*Amamos porque Deus nos amou primeiro*" (1Jo 4,19). E nos amou sem restrições, sem condições. A dinâmica amorosa em que esse Deus nos faz entrar, por conseguinte, só pode ser também isenta de qualquer restrição e condição. E não pode estar submetida a qualquer outro império ou prioridade. É sobre todas as coisas.

17. Ver MATHON, G., *Sainteté*, em *Catholicisme hier, aujourd'hui et demain* 61 (1992), p. 704. Ver também FESTUGIÈRE, A. J., *La Sainteté*, PUF, Paris, 1949, obra estruturada em torno da comparação entre o herói grego e o santo cristão.

É verdade que os pensamentos, palavras e obras dos seres humanos freqüentemente não guardam qualquer traço de fidelidade para com a Revelação do Deus-agapé em Jesus de Nazaré que radicaliza e clarifica a revelação do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Mas nem *por isso* se apaga a Luz que ilumina a vida iluminada pelo amor desse Deus. A mesma Luz que o prólogo do Evangelho de João nos informa que brilha nas trevas sem que as trevas a apreendam (Jo 1, 5).

Essa Luz que brilhou desde toda a eternidade se fez Palavra ouvida e obedecida na história expressa no primeiro dos mandamentos do Antigo Testamento: "*Ouve, ó Israel: o Senhor nosso Deus é o único Senhor! Portanto, amarás ao Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força*" (Dt 6, 5). R. Guardini nos lembra a simples verdade: um santo é alguém a quem Deus concedeu a Graça de tomar esse mandamento com perfeita seriedade, e "...compreendê-lo em sua profundidade e tudo empenhar para sua realização"¹⁸.

No limiar do novo milênio, amar será o grande desafio. E amar a Deus sobre todas as coisas a forma que esse amor tomará quando vivido à luz da fé cristã. O chamado à santidade deverá aparecer mais do que nunca, para o homem e a mulher do século XXI, como um chamado ao amor exigente e radical, sobre todas as coisas, na contra-mão de uma sociedade que glorifica a facilidade do imediatismo e do curto prazo como atalho para uma ilusória felicidade.

6. O desafio de ser "de Deus" no meio "do mundo"

Hoje, não menos que ontem, o cristão - seja ele clérigo, religioso ou leigo - é chamado a viver sua fé em Deus e seu amor por Ele expresso pelo seguimento de Jesus Cristo que ela inclui sempre mais no meio do mundo. Mundo este que não é o mundo idílico, perfeito, completo e reconciliado que parecem descrever muitos dos modernos discursos. Pensamos, em particular, naqueles marcados pelo otimismo dos progressos e conquistas da modernidade, assim como nos que se encontram atravessados de lado a lado pela interpelação legi-

18. Ver GUARDINI, R., *Der Heilige in unserer Welt*, em KUSCHEL, K. J. (org.), *Lust an der Erkenntnis. Die Theologie des 20. Jahrhunderts*, Piper Verlag, Zürich, 1986, p. 419.

tima mas nem sempre objetiva da questão ecológica. A inserção nas realidades temporais ou terrestres é específica para cada um e todos os batizados, podendo acontecer sob variadas formas mais ligadas a carismas pessoais¹⁹.

No entanto, é em meio a este mundo que o cristão, - leigo, religioso ou sacerdote, - é chamado a viver o que se chama **experiência de Deus**, a descobrir o fato grande e ao mesmo tempo tão simples de que Deus é um Deus que se revela e, mais do que isso, que se deixa experimentar. E essa experiência não é unilateral (o homem experimenta Deus), mas tem duas vertentes e duas vias (Deus mesmo se deixa experimentar pelo homem que o busca e o experimenta). Assim, ao mesmo tempo em que propicia que o homem sinta o gosto e o sabor de Sua vida divina, Deus entra por dentro da realidade humana, mortal e contingente, na encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Experimentando-a visceralmente, até o fim, “aprende” de sua criatura o jeito de, pelo amor, “kenoticamente” despojado, viver cada vez mais seu modo próprio de existência que é o de ser o Deus Amor. A revelação de Deus em Jesus Cristo é, pois, o fundamento teológico da relação do homem com o mundo, pois concede dimensão crística a tudo que é criado e ressalta a dimensão cósmica da encarnação²⁰.

A esta experiência de Deus, fruto do dom pleno e radical do mesmo Deus, só pode suceder, por parte do cristão, a oblação total e radical da vida, único e mais precioso bem, em culto espiritual agradável a Deus. À entrega divina total só pode corresponder uma resposta e uma entrega igualmente totais por parte do ser humano. Quanto a esta exigência, não existe distinção de categorias, segmentos ou níveis de pertença dentro do povo de Deus. Oferecer-se inteira e totalmente, “oferecer seu corpo como hóstia viva, santa, imaculada e agradável a Deus” (cf. Rm 12,1) é o culto espiritual de todo e qualquer cristão, seja ele quem for e pertença ele a que estamento da organização eclesial pertença²¹.

19.Cf. Idem, *ibidem*, p. 41.

20.Idem, *ibidem*, p. 39.

21.Há que ver, a esse respeito, a frase do célebre jesuíta brasileiro Pe. Leonel Franca, cujo centenário ora celebramos, e que resume bem o que acabamos de dizer: “Com o absoluto não se regateia. Quem não deu tudo ainda não deu nada. Todo sacrifício tem que ser holocausto.” V. também o que sobre isso diz FORTE, B., o. c., p. 31 comentando LG 10.

Há que ver, no entanto, como esse desejo e essa entrega feita de totalidade se configurará na vida de cada um. Segundo o gênero de vida ou espaço onde está situado, o cristão deverá viver a oblação de sua vida com ênfases, destaques e tendências diferentes. No entanto, há alguns elementos comuns que estarão presentes sempre, desde que a espiritualidade vivida seja a cristã.

A oração: não há espiritualidade cristã possível sem uma vida densa e intensa de oração. Por trás dos *slogans* “Tudo é oração”, “Oração que nos tira do trabalho e leva para uma casa de retiro corre o risco de transformar-se em alienação”, “A oração é importante para a luta ser mais eficaz” e outros, esconde-se uma mal disfarçada superficialidade que banaliza o chamado de Deus e a experiência dos grandes santos. Esses sim, fizeram da vida inteira uma oração. Porém aí aportaram já na sua maturidade, após lutarem e sofrerem esperas, demoras, noites escuras e outras provas espirituais, buscando o encontro com o Senhor na oração explícita e gratuita, gozosa, sim, mas não menos laboriosa e padecida, sem imediatismos nem utilitarismos²².

Sem esse tempo “perdido” diante do Senhor, buscando conhecê-lo como se é conhecido, abrindo-se e entregando-se ao Seu mistério incompreensível e imaniplável, que não é diferente de Seu Amor que aquece o coração e consola o espírito; sem outro desejo mais imediato que não seja louvá-Lo e extasiar-se diante da beleza e da maravilha de sua criação e da doação suprema de sua redenção que se tornam santificação operada pelo Espírito, não há condições de haver qualquer tipo de espiritualidade e muito menos a cristã. E neste particular, como em outras áreas, há um importante elemento de ajuda que não pode deixar de estar presente: *a direção ou acompanhamento espiritual*.

A direção espiritual: neste sentido, o documento de Santo Domingo emite uma sábia observação em seu n. 42, ao dizer: “*É notória a perda da prática da ‘direção espiritual’, que seria muito*

22.Cf. por exemplo as experiências de uma Santa Teresa de Jesus ou de um Santo Inácio de Loyola. Uma chega ao chamado matrimônio espiritual após passar por muitos caminhos e moradas. Outro, ao ditar suas confissões para o Pe. Luis Gonçalves da Câmara no final de sua vida, admite que nesta época “toda vez que queria encontrar Deus, o encontrava” (cf. *Autobiografia*, n. 99).

necessária para a formação dos leigos mais comprometidos...". Infelizmente, nos tempos mais recentes, esta é uma triste verdade. Enquanto em épocas mais antigas, a presença de alguém "mais velho" ou mais experiente, que acompanhava qual pedagogo paciente os avanços e recuos do cristão nos caminhos da oração e da vida no Espírito, que sofre com as provações e se alegra com as consolações era parte integrante da caminhada de fé, hoje isto se torna uma realidade cada vez mais rara.

A assim chamada - própria ou impropriamente, pouco importa - **direção espiritual** foi substituída pelas partilhas comunitárias, pelas revisões de vida e outras formas de compartilhar coletivo. Porém cada vez mais se constata que o diálogo a dois é insubstituível para que o cristão possa abrir seu coração, na confiança e no desejo de crescer nos caminhos do Senhor, narrando a história de Deus em sua vida. Isso feito com alguém discreto que, *mistagogo* experimentado, ajude a superar obstáculos e desfazer nós; alguém que, *teógrafo* refinado, auxilie a decifrar a escrita divina gravada "não com tinta, mas com o Espírito Santo nos corações" (cf. 2Cor 3,3); alguém que, *diácono* humilde, saiba não se interpor entre a pessoa e Deus, mas alegrar-se como o amigo do Esposo ao ouvir a voz d'Este (cf. Jo 2,29-30) e retirar-se quando "o Criador está agindo diretamente com a criatura e a criatura com seu Criador e Senhor"²³.

A antropologia subjacente ao exercício da direção espiritual é uma antropologia intersubjetiva, que coloca a experiência de Deus no terreno das mediações humanas. O diálogo com o outro ou outra - no caso, do diretor(a) ou orientador(a) espiritual garante a dimensão comunitária e social tão característica da experiência espiritual cristã. Abrindo ao outro os caminhos da Palavra de Deus e da vida eclesial e ajudando-o a interpretar seus desejos e impulsos, medos e fugas, o orientador(a) desempenha na Igreja um verdadeiro serviço, um importante (embora humilde e discreto) ministério²⁴. O crescimento de uma espiritualidade cristã total e não setORIZADA poderá cer-

23. Cf. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola*. Ver, sobre isso, o excelente trabalho de VASQUEZ MORO, U., *A orientação espiritual e seu processo*, Belo Horizonte, mimeo, 1987, a sair brevemente pela Loyola,

24. Ver sobre isso BINGEMER, M. C., *Em tudo amar e servir*, São Paulo, Loyola, 1990, p. 269.

tamente, com a ajuda de Deus, permitir que este ministério seja sempre mais desempenhado por leigos e leigas. Já há sinais animadores neste sentido acontecendo na Igreja em todo o mundo²⁵.

A oração assim vivida e guiada será, então, verdadeiro **discipulado** já que coloca o orante na escuta de Deus e de sua vontade e se transforma em verdadeiro aprendizado de seguir e servir o Senhor no meio do mundo, onde tantas diferentes solicitações, provenientes não sempre do mesmo Espírito, se cruzam e muitas vezes dividem, confundem, enganam.

Já desde o Novo Testamento aparece claro que para o cristão, qualquer que seja a situação em que se encontre, é necessário um certo desprendimento e indiferença em relação às coisas, no sentido de que nada é absoluto ou indispensável. Tudo é meio, e portanto relativo para atingir o fim que se pretende, que é sempre a maior glória de Deus. Realizar isso na própria vida, no entanto, não se faz sem tensões e conflitos. Embora a Bíblia seja pródiga em valorizações daquilo que é histórico, real, concreto, palpável e humano²⁶, o que mais fica patente em sua mensagem é uma tensão sempre presente e sensível entre o absoluto escatológico e o pleno engajamento nas tarefas do mundo.

E a grande pergunta do discípulo, daquele que quer **seguir** Jesus Cristo e viver **segundo seu Espírito** continua a ser, hoje como sempre: “Como estar no mundo sem ser do mundo?” “Como usar das coisas do mundo como se delas não fizesse uso?” Como seguir Jesus tal como ele exige ser seguido, com todas as radicais exigências que coloca aos seus discípulos, e ao mesmo tempo viver humanamente a vida desta terra?²⁷

25. Ver, a esse respeito, BINGEMER, M. C., *CVX. Leigos vivendo o carisma inaciano*, São Paulo, Loyola, 1992, onde se podem encontrar testemunhos de leigos que exercem esse ministério. Trata-se, porém, de leigos ligados à espiritualidade inaciana. Gostaríamos de frisar que não é o único caso de leigos que se ocupam da direção espiritual dentro do conjunto da Igreja.

26. Cf. CONGAR, Y., *o. c.*, col. 103-104: “O próprio AT carrega outros valores aos quais se gosta hoje de fazer referência: vocação histórica e mensagem social dos profetas, plano de salvação se realizando na história humana, antropologia não dualista do homem inserido no mundo, existindo com ele, construindo-se com ele.”

27. Idem, *ibidem*, col. 104.

Trata-se, afinal, de usar do mundo ou de transformá-lo? Fugir dele ou construí-lo? Ora, já desde os tempos neotestamentários o cristão é uma pessoa que vive a cavaleiro entre tempo e eternidade; ou melhor, é alguém que experimenta em sua carne e em sua vida a eternidade que atravessa o tempo histórico e por dentro o trabalha e configura. É ele portanto, um “vivente escatológico”, ao mesmo tempo cidadão de um futuro absoluto e da cidade celeste e, por isso, estrangeiro neste mundo, dentro do qual sempre se encontra como que exilado e “fora” de lugar. E no entanto, experimenta assim o belo paradoxo de que esta terra, que não é sua pátria definitiva, lhe é dada por Deus como dom e missão: como domínio a gerir, como obra a acabar, como plenitude a consumir²⁸.

Neste sentido, todo cristão batizado, pela consagração mesma do seu Batismo, é um “posto à parte”, um “separado” de dentro do mundo. O NT não poupa expressões fortes e radicais para significar a entrada na vida cristã: selo do Espírito (cf. Hb 1,13-14); imersão na morte de Jesus (Rom 6,1ss) etc. Não é de admirar que a Igreja tenha, em sua doutrina, declarado que o batismo é um sacramento que “imprime caráter”, ou seja, marca indelevelmente aquele ou aquela que o recebe de uma marca que permanece para sempre²⁹. Assim sendo, o batizado é chamado a oferecer constantemente o sacrifício espiritual da vida consagrada a Deus, não se conformando com este mundo mas **discernindo** dentro dele o que é melhor, o que é perfeito, o que é de Deus (cf. Rm 12,1-2). O cristão leigo, cristão ‘sem adjetivos nem acréscimos’, que por muito tempo foi definido como aquele que não celebra o sacrifício ritual, é no entanto protagonista indiscutível deste sacrifício existencial que consiste na oblação da própria vida a Deus para o serviço do mundo e dos irmãos.

A espiritualidade que cabe portanto - hoje mais que nunca - a todo cristão, é uma espiritualidade de **discernimento**, ou seja, de busca da vontade de Deus dentro do horizonte de Seu plano de amor. Em meio a essa busca, cada um e cada uma vai se encontrar com as tentações e as ilusões próprias das situações diferentes e variadas em meio às quais se vir colocado. Mas a todos, leigos, religiosos ou clé-

28. Idem, *ibidem*.

29. Ver a bela reflexão que a esse respeito faz TILLARD, J. M. R., *Le “caractère” baptismal*, em *Initiation à la pratique de la théologie vol. III*, p. 425.

rigos, será pedido vislumbrar e sentir, através de toda a floresta de diferentes “espíritos” que sopram, convidam e solicitam em todas as direções, o Sopro do verdadeiro Espírito divino, Espírito Santo único que santifica e conduz ao seguimento de Jesus Cristo e à vontade do Pai, desmascarando o mundo e suas falácias e mostrando a verdadeira face do verdadeiro Deus.

7. A espiritualidade hoje: voltar à casa do Pai

A proposta da espiritualidade hoje deve dar-se em meio a uma história que é essencialmente a história da emancipação da humanidade com respeito às concepções patriarcais e autoritárias da vida e da sociedade. Neste contexto, propor a espiritualidade cristã como espiritualidade de seguimento de Jesus Cristo equivale a propor uma experiência de Deus como Pai. E isso implica uma vivência da filiação, da obediência, da dependência amorosa que reconhece a heteronomia paterna como fonte e norte da vida. Ora, se isso é verdade e inevitável, significará igualmente que a paternidade de Deus é uma idéia anacrônica? Será uma tarefa vã de falar de Deus Pai a seres humanos para quem a paternidade não tem valor e suscita mesmo associações de idéias negativas?

Na verdade, parece-me que é tempo de nos perguntarmos – especialmente ao falarmos de espiritualidade como experiência de Deus - se a verdadeira emancipação não é aquela que o filho pródigo descobriu quando voltou à casa do Pai, ao lar onde, por causa do amor que aí reinava, a ordem não era de dominação, nem de liberdade anárquica.

O esquecimento dos filhos que marca nossa época (aumento assustador do número de crianças abandonadas, meninos de rua, jovens separados dos pais, sociedades onde os filhos são colocados para fora de casa, longe dos pais, apenas completados os 18 anos de idade; onde os pais velhos e anciãos são abandonados por esses mesmos filhos em asilos ou casas de idosos) está profundamente ligado ao afastamento de Deus Pai, da paternidade divina, uma vez que denuncia o enfraquecimento de nossas próprias raízes. Já que “toda

paternidade vem de Deus” (Ef 3,15) certamente a ligação entre paternidade humana e paternidade divina pode nos iluminar enquanto pretendemos ajudar nossa época a entender melhor a revelação desse Deus a quem chamamos de Pai e ajudar nossos contemporâneos a experimentar esse Deus em sua paternidade.

Nossa geração é a geração da emancipação sob todas as formas, e é ao mesmo tempo uma geração de filhos sem pai em termos terrenos e celestes. O vazio da figura paterna deixou caminho livre nas sociedades mais avançadas ao crescimento deste seu subproduto que são as seitas³⁰; a falta do pai nas instituições de base, como a família, repercute na estrutura política através do avanço dos sistemas totalitários e de “figuras carismáticas” sem base de sustentação, nas quais é claramente perceptível, a nível simbólico, a busca daqueles atributos paternos que são o ser juiz, protetor, provedor, etc.

O fim da *ideologia do pai* é visível na grande incerteza do futuro e do passado que caracteriza nossa época; o enfraquecimento das três palavras de ordem das metáforas paternas (o trabalho, o sentido de identidade pessoal da descendência, o enraizamento num lugar específico) rompeu a base que suportava as angústias existenciais das perguntas “**de onde viemos**” e “**para onde vamos**”.

Se por um lado a crítica moderna à paternidade como autoridade opressiva pode ter sua pertinência e positividade, por outro, certamente, a desaparecimento do pai deixa um vazio impreenchível na mente e no coração de nossos contemporâneos. Num certo sentido, se está verificando hoje a verdade pela qual os pais não sabem ser mais mestres; não sabem o que se deve ensinar e a quem. Isto nos remete ao trecho evangélico no qual o próprio Jesus desidentifica a paternidade terrena da paternidade de Deus: “*Na terra não chameis a ninguém pai, porque um só é Pai, aquele que está nos céus; e não chameis a ninguém mestre, porque um só é vosso Mestre*” (Mt 23,8-10).

Superar ou mesmo eliminar o Pai hoje tem que ser, então, em termos teológicos e espirituais, recuperar o sentido e o significado mais autêntico da paternidade de Deus, para além de todas as debili-

30.Cf., a esse respeito, meu livro *Alteridade e vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, São Paulo, Loyola, 1993.

dades referenciais simbólicas e litúrgicas, numa linha antiautoritária, mas sobretudo em meio ao mal-estar geral de uma cultura que vive em curto circuito com os seus próprios fundamentos radicais.

Em relação à possibilidade de superação desta crise da paternidade que se nos coloca como desafio neste ano dedicado ao Deus Pai, parece iluminador o texto bíblico no qual Cam, filho de Noé, surpreende o pai num momento de fraqueza, bebedeira e nudez na sua tenda, numa 'nudez' física e moral, e vai relatar o fato a seus irmãos. Estes, porém, Sem e Jafé, desaprovam seu comportamento. Vão e cobrem o pai sem olhá-lo, aproximando-se de costas. Este episódio proclama em primeiro lugar a necessidade ontológica, existencial, do homem de procurar e encontrar, em nome da sua própria paz e felicidade, uma relação de respeito e reconciliação com as próprias raízes: é o mesmo conceito, entendido, como é justo, também no que diz respeito à maternidade, que vem expresso no quarto mandamento: *Honrar pai e mãe*.

O respeito vivido sob comando não é o temor reverencial numa relação pai-patrão. O amor que tudo cobre do qual fala São Paulo no NT, no entanto, é o oposto de quem coloca a nu para culpar e acusar, de quem vê a nudez e acrescenta à culpa. *Cobrir a nudez do pai* é uma indicação profundamente sapiencial, que impõe ao outro considerar quais sejam o preço de certas desestruturações radicais que marginalizam totalmente o velho e o novo, e que vêm perpetradas em nome de uma nudez descoberta, a da fraqueza e da negatividade que inevitavelmente constituem pessoas, situações e tradições. Cam será depois o pai dos sodomitas, dos quais a vida é assinalada por uma profunda desordem sexual e, mais profundamente, de identidade.³¹

A crise do masculino, do pai, não é oriunda de haver perdido o poder patriarcal ou o antagonismo de uma "fêmea exigente e sempre mais segura de si" quanto de uma cultura que humilhou o macho, acusando-o de bruto e vulgar, e banalizando seu falo e sua virilidade, sua própria capacidade de dar e gerar vida.

O pai verdadeiro só pode superar a crise de sua própria paternidade e da paternidade em geral se renuncia a possuir o que gerou,

31. Cf. sobre isso NOCELLI, G., artigo citado.

mas aceita ser somente seu guardião e responsável como via para o amor. O pai e a mãe humanos, portanto, devem ser alguém que são capazes de despertar a fidelidade na qual se enraíza a existência humana com um destino e uma pertença mais alta. Neste sentido, os pais humanos são chamados a viver uma espiritualidade na qual estarão constantemente aprendendo do Pai divino, que “tanto amou o mundo que enviou seu próprio Filho”, “que não poupou seu próprio Filho”, que não interveio em onipotência no conflito das liberdades humanas para que o destino do Filho não fosse o que foi e que resultou na salvação da humanidade. Mas que, uma vez que tudo se consumou, pronunciou sobre a história des-criada, a palavra interpretativa e re-criadora da Ressurreição.

Em lugar de “matar o Pai”, a fé nos ensina a necessidade de que o pai ressuscite das numerosas mortes, algumas necessárias, de sua história simbólica e social. Morte e ressurreição, além de ser as coordenadas cotidianas da nossa vida, são os dois conceitos cardeais da nossa cultura na sua matriz hebraico-cristã. São igualmente a identidade mais profunda e constitutiva de toda espiritualidade cristã. À atual geração é pedido o caminho cultural e espiritual inverso daquele palmilhado com a desestruturação teórica e depois social da paternidade; é pedido entrar num caminho espiritual onde a superação da heteronomia pela autonomia só pode ter um nome: teonomia; é pedido, tal como aquilo que é narrado no famoso episódio evangélico do filho pródigo, levantar-se e encaminhar-se novamente ao encontro do pai.

*Maria Clara Lucchetti Bingemer é
Doutora em Teologia e Professora de
Teologia Sistemática na PUC-RJ.
e-mail: agape@mail.rdc.puc-rio.br*

A Epístola a Filêmon

Carlos Alberto Rodrigues Jorge

A epístola, que ora começamos a trabalhar, pode parecer um tanto desprezível, seja pelo seu tamanho, seja pelo assunto que trata, a devolução de um escravo ao seu “legítimo” dono. Digo parece, pois ao mergulhar no universo da carta deparamo-nos com um mundo complexo e cheio de surpresas, que muitas vezes, em uma leitura superficial, não conseguimos captar. Na exegese tradicional, pela clareza da argumentação e da narrativa do texto, imaginou-se ter chegado ao termo das discussões sobre o significado e sobre o verdadeiro conteúdo ali apresentado. Mas, eis a surpresa. Muita coisa pode ser tirada, ainda, deste “baú”. O texto que parecia tão claro se mostra ambíguo, cheio de possibilidades diversas de interpretações e de inferências circunstanciais várias. O que parecia ser um bilhete de recado a um “senhor” cristão que perdera seu servo, mostra-se um eficiente mensurador da incidência prática da pregação do Apóstolo. No dizer de Pe Comblin: “Essa epístola é um magnífico testemunho ao mesmo tempo da prática pastoral e da doutrina de Paulo”¹. Neste trabalho abordaremos, de modo breve e sintético, uma linha de interpretação e compreensão da Epístola, que nos parece a mais plausível ante a exegese que tradicionalmente se fez do texto.

Iniciaremos o trabalho com uma abordagem do contexto em que foi escrita e da intenção do autor ao escrever esta carta. Num segundo momento analisaremos a escravidão no Império Romano. O que representava pertencer à classe social dos escravos e quais as principais implicações disto? Afinal, o objeto, ao menos direto, desta carta é um escravo, Onésimo. Finalmente, tentaremos uma leitura da carta a partir dos elementos levantados por esta investigação, acom-

1. COMBLIN, J., *A mensagem da Epístola de São Paulo a Filêmon*, em *Estudos Bíblicos 2*, p. 50.

panhada de uma interpretação do possível modelo de comunidade que se encontra por detrás da carta, à qual é dirigida.

1. A epístola a Filêmon: localização e intenção

Embora a exegese tradicional sempre tenha colocado a composição da carta a Filêmon no cativo de Paulo em Roma², hoje há um consenso cada vez maior de que ela surgiu no período do cativo de Paulo em Éfeso, mais provavelmente entre os anos 53–55³. Mais precisa é a datação de O'Connor, que coloca a composição da carta o ano 53⁴. Por isso, a carta a Filêmon é conhecida como parte do conjunto das chamadas “cartas da prisão”⁵, das quais ainda fazem parte a carta aos Filipenses, a carta aos Colossenses e a carta aos Efésios. É interessante observar a proximidade que o texto da carta a Filêmon tem com o texto da carta aos Colossenses. Em ambos, pelo menos, aparece uma lista de personagens comuns: Paulo, Timóteo, Onésimo, Aristarco, Marcos, Epafras, Lucas, Demas e Arquipo. Isto permitiu uma identificação da possível localização do destinatário da epístola em Colossos, ou mesmo seus arredores, na região da Frígia, na Ásia Menor. Esta localização permite ainda inferir, pela facilidade de locomoção, graças à curta distância entre as cidades, o desejo de Paulo de vir, brevemente, a estar junto aos destinatários de sua epístola.

Mas, por que Paulo teria escrito para Filêmon e qual sua intenção ao encetar sua diretiva? Isto é o que nos ocuparemos em refletir de ora em diante.

Segundo a exegese tradicional, o problema da carta de Filêmon já estava desvendado e resolvido satisfatoriamente. Paulo teria recebido de Onésimo um pedido de auxílio para retornar ao seu antigo dono. Onésimo seria um escravo fugitivo que teria causado prejuízos ao seu dono e com medo de punição severa recorre à autori-

2. Cf. LÉGASSE, S., *A epístola aos Filipenses e a epístola a Filêmon*, pp. 64-66.

3. Cf. REIMER, I. R., *Eficácia da fé na superação de desigualdades: estudo exegetico sobre a carta de Paulo a Filêmon, Ápia e Arquipo*, em *RIBLA* 28, p. 68.

4. Cf. O'CONNOR, J. M., *Paulo: biografia critica*, p. 194.

5. Cf. REIMER, I. R., *o. c.*, p. 68 [396].

dade de Paulo para mediar a situação. Isto pode ser descaracterizado num breve olhar crítico à carta.

O primeiro problema que se põe é: Onésimo era um escravo fugitivo? Pelo texto da carta não dá para inferir tal conclusão. Nada nos permite tal afirmação categórica. Do mesmo modo, não fica clara qualquer afirmação de que Filêmon devesse receber Onésimo de volta em sua casa⁶.

É certo que existem testemunhos antigos que permitem falar de Onésimo como escravo fugitivo. São textos que trazem um tipo de estrutura e argumentação muito próximas da epístola a Filêmon, e tratam da mediação entre escravos fugitivos e seus senhores para um retorno pacífico e sem maiores conseqüências para o fugitivo⁷. Mesmo assim, diretamente não podemos afirmar ser Onésimo um escravo fugitivo. Escravo sim, pois isto é declarado com todas as letras, mas sua situação quando se encontra junto a Paulo, para nós, é incerta.

Outro problema não solucionado seria como Onésimo teria se aproximado de Paulo, que estava na prisão. Para um “fugitivo”, aproximar-se de uma prisão seria correr um alto risco, uma vez que o aparelho estatal cooperava na captura de escravos nesta situação⁸. Parece que a situação de Onésimo quando se encontra com Paulo é outra. E esta não está clara o suficiente na carta para afirmarmos qualquer coisa. Onésimo poderia ter sido enviado por Filêmon, inclusive, para colaborar com Paulo por um determinado tempo em sua missão apostólica. Este tempo acertado teria se esgotado e Paulo estaria devolvendo o escravo para seu legítimo dono. Mas não sem aproveitar da situação para dar o seu recado, o que veremos mais adiante.

Mas, alguns elementos nos parecem claros. Sabemos que Onésimo é um escravo que, estando em Éfeso, se é que isto ocorreu ali, se encontrou com Paulo, tomou conhecimento do Evangelho e se converteu à fé em Cristo. Pela carta também, temos a certeza de que Onésimo estava sendo enviado de volta ao seu dono de direito, e pelo que nos é sugerido na carta, parece que a iniciativa é do próprio Paulo.

6. Cf. *Ibidem*, p. 69 [397].

7. Cf. LÉGASSE, S., *A epístola aos Filipenses e a epístola a Filêmon*, p. 67, que traz texto de duas cartas de Plínio o Jovem, dirigidas a Sabiano, intercedendo junto a este por um servo seu que se encontrava foragido.

8. Cf. REIMER, I. R., *o. c.*, p. 68 [396].

O que realmente nos importa é que o assunto era de importância tal para Paulo, que este resolve enviá-lo de volta e aproveita da situação para passar a sua mensagem. Isto é atestado por ser a carta dirigida a toda a comunidade que se reunia na casa de Filêmon. O que queremos afirmar é que Paulo faz desta uma oportunidade para testar o seu Evangelho. Enviar Onésimo para seu antigo dono era de suma importância, pois possibilitava averiguar a verdade e a força do Evangelho que Paulo pregava⁹. Paulo queria ver acontecendo a liberdade, e o *agapè* se realizando. Era um desafio a Filêmon e à *ekklesia* em sua casa, considerar Onésimo como um irmão, superando, assim, toda oposição social e toda relação de dominação. Neste sentido é interessante observar a forma de relação que Paulo estabelece com o seu interlocutor nesta carta. Ele renuncia a toda possibilidade de obrigação por imposição a Filêmon. Renuncia até mesmo a seu título de Apóstolo, para, na liberdade, exigir uma resposta positiva de Filêmon. Como exige de Filêmon uma postura que rompa os quadros de dominação e sujeição para com seu escravo. Paulo não faz uso da autoridade apostólica, Filêmon não é considerado “senhor” e Onésimo é tratado como irmão no Senhor¹⁰.

Tradicionalmente se estrutura a carta da seguinte maneira:

Saudação	1-3
Ação de graças e intercessão	4-7
Parte central	8-20
Epílogo	21-22
Saudações e bênção final.....	23-25

Este tipo de apresentação da estrutura deixa o núcleo central de interesse da carta bastante difuso, embora se perceba a intenção do autor com certa facilidade: que Onésimo seja recebido como irmão no Senhor e na carne. Mas, uma outra forma de estruturação permite uma melhor visão da afirmação central da carta. Trata-se do paralelismo concêntrico, na forma conhecida por quiasmo. Vejamos como fica nesta forma de estruturação o documento¹¹:

9. Cf. COMBLIN, J., *o. c.*, p. 50.

10. Cf. WEGNER, U., *Comunidade e autoridade em Filêmon*, em *RIBLA* 28, p. 83 [411]. Este texto traz um detalhado estudo sobre a relação de autoridade na epístola a Filêmon.

11. Conforme estruturação apresentada em REIMER, I. R., *o. c.*, p. 70 [398].

- a. 1-3: Saudações iniciais
- b. 4-7: testemunho de amor e fé
 - orações
 - aliviar as entranhas
- c. 8-14: Paulo intercede, por causa do amor, em favor de Onésimo
 - d. 15-17: acolhimento de Onésimo como irmão amado, na carne e no Senhor
- c'. 18-19: Paulo responde econômica e legalmente em favor de Onésimo
- b'. 20-22: apelo para testemunho
 - orações
 - aliviar as entranhas
- a'. 23-25: Saudações finais

A centralidade dos versos 15-17 indica bem o que desejava Paulo ao dirigir-se a Filêmon e à igreja que se reunia em sua casa: queria ver a solidariedade acontecendo. “Paulo pretende dar um testemunho da força da solidariedade da *agapè*, e Filêmon é o discípulo escolhido para fazer a prova”¹².

Não é colocado à prova apenas o destinatário da carta. O próprio Paulo se vê envolvido e provocado a não se auto-afirmar como autoridade que se impõe. Paulo não manda: pede, exorta, insiste, sugere, suplica, mas não dá ordens. Este é um forte argumento em favor do Evangelho que prega. Quem exige liberdade de ação no Espírito também se submete à liberdade no Espírito na relação com seus irmãos. Ao mesmo tempo em que Paulo quer ver seu desejo realizado não pode impor nada a Filêmon segundo sua vontade. Tudo deve ser gratuidade, nada deve ser imposição. No núcleo da pregação de Paulo está o Evangelho da liberdade, a proclamação do reino da liberdade¹³. Esse é o Evangelho que na carta a Filêmon deve ser colocado em prática. É o Evangelho que funda uma sociedade nova, na qual as relações de dominação já não mais existem, mas onde vigora as relações de solidariedade¹⁴.

12.COMBLIN, J., *o. c.*, p. 52.

13.Neste sentido a carta aos Gálatas, sobretudo 5,13, é um verdadeiro exemplo da explicitação deste Evangelho.

14.Cf. COMBLIN, J., *o. c.*, p. 53.

O que Paulo imaginava era ver o Evangelho penetrando nas estruturas do mundo. Sabemos que talvez não tenha pensado em termos de mudança da estrutura vigente na iminência da parusia, mas, com certeza, não aceitou o que via acontecendo nas relações entre as pessoas dos diversos grupos sociais que participavam nas comunidades devedoras a ele. Basta ver o exemplo do conflito subjacente narrado em 1Cor 11,17ss, onde fica clara a distinção de pessoas entre as classes sociais diversas que participavam da “Ceia do Senhor”. O que Paulo desejava era ver o mundo mudado, no qual “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). Este é o desejo de Paulo, que quer vê-lo realizado no caso de Onésimo com a igreja que se reúne na casa de Filêmon. A epístola “não é nada mais nada menos do que a aplicação da práxis evangelizadora ao ponto mais crucial da sociedade romana. A relação senhor-escravo é o terreno privilegiado em que se manifesta a força do Espírito e a soberania de Cristo”¹⁵.

Depois de termos nos fixado na localização da carta em seu contexto e na intenção do autor ao escrevê-la, convém aprofundar um ponto que nos parece ser crucial para o entendimento mais profundo do desejo de Paulo ao emití-la. Trata-se da situação dos escravos no Império Romano de então. Tentaremos abordar de forma sintética a situação dos escravos no Império e fazer uma aproximação com a situação que está exposta na epístola a Filêmon. Onésimo é um escravo. Mas como se caracterizava um escravo no contexto das Províncias do Império? Quais as formas de escravidão e o que isto implicava socialmente? Após esta abordagem examinaremos alguns elementos, que aparecem na carta, da relação entre Onésimo e seu “senhor”.

2. A escravidão no Império Romano: o escravo Onésimo¹⁶

Para uma compreensão adequada da carta de Paulo a Filêmon, em seu contexto de relação senhor-escravo, precisamos ter uma

¹⁵. *Ibidem*, p. 57.

¹⁶. Apresentamos neste tópico uma síntese do texto de MÍGUEZ, N. O., *Escravos no Império Romano: o caso de Onésimo*, em *RIBLA* 28, pp. 90-98 [418-426].

visão global da escravidão no início do Império Romano (mais precisamente entre os anos 31 a.C. a 150 d.C.).

O sistema econômico-social e político do Império funcionava na base da exploração sem misericórdia dos escravos. Estima-se que aproximadamente 30% da população do Império estava sujeita a distintas formas de escravidão. Em qualquer nível, a escravidão negava a dignidade do ser humano, relegando-o à situação de miséria e maus tratos¹⁷. Os escravos raramente ultrapassavam os 35 anos de vida. A prova da condição de vida destes vem dos ossuários que guardam os restos de escravos urbanos, que eram mais ou menos bem tratados; ainda hoje se pode observar as marcas deixadas pela sua condição de vida: restrições alimentares, deformações laborais, mortes prematuras, etc. Mas, de certo, sabemos é que a escravidão não foi um fenômeno uniforme no Império Romano.

Como vimos acima, o Império Romano se sustentava mediante a exploração escravista. Eram os escravos que mantinham o sistema, mediante seu trabalho. Esta forma de trabalho estava presente em, praticamente, todos os campos da economia, desde a agricultura, passando pelas oficinas artesanais, até chegar, no que chamamos hoje, as profissões liberais, como médicos, músicos, artistas, etc. Dentre os escravos, havia alguns que constituíam um grupo seletivo, especial, os chamados “mordomos”, que cuidavam de outros grupos de escravos ou conduziam negócios de seus patrões.

Embora o trabalho fosse realizado, em sua grande parte, pelos escravos, não podemos deixar de admitir que o trabalho livre também era praticado. Mas, pelo que se conhece, este não era, em termos econômicos e em nível de subsistência, muito diverso do conseguido pelos escravos. A diferença entre um e outro se situava apenas no que diz respeito ao status social de cada um. Economicamente estavam no mesmo nível e “disputavam” quem estaria em pior situação.

Uma característica marcante do escravismo romano é a pertença do escravo ao seu patrão. O escravo era uma “coisa” (*res*) do seu senhor. Diferente dos povos da antigüidade, e igual aos gregos,

17. Note-se que um dos mais famosos filósofos da antigüidade, Aristóteles, considerava os escravos meras ferramentas falantes. Varron, insigne romano, os considerava “maquinas com voz humana”. Cf. comentário em LÉGASSE, S., *A epístola aos Filipenses e a epístola a Filêmon*, p. 74, no destaque.

os romanos, quando escravizavam um povo, não o fazia escravo como nação, mas vendiam os prisioneiros individualmente no mercado de escravos. Isto permitia ao proprietário ter um domínio real sobre o escravo como ser humano, fazendo uso de seu corpo como bem entendesse. Mas, neste mesmo sentido, alguns acabavam conseguindo despertar o agrado de seus proprietários, ganhavam privilégios e podiam, mediante seu trabalho, reunir até algum capital, com o qual, muitas vezes, compravam a própria liberdade.

Contudo, nem todo trabalho considerado insalubre era reservado aos escravos. É certo que nestes casos uma boa parte da mão-de-obra utilizada era cativa, mas parte significativa provinha de outros meios. Entre estes estavam os que eram condenados a trabalhos forçados, principalmente nas minas e pedreiras. Esta era uma forma de pena imposta, sobretudo, aos dissidentes políticos das categorias sociais de menor importância, aos presos por dívidas, aos criminosos de menor calão social, como também a escravos recapturados. No período das perseguições ao cristianismo, muitos destes foram condenados a este tipo de castigo nas minas de cobre e nas pedreiras.

Precisamos agora especificar melhor uma categoria de escravos, os urbanos, o que pode nos ajudar a entender melhor o caso de Onésimo.

Havia nas cidades, principalmente grandes e médias, uma produção industrial forte, que era voltada tanto para dentro como para outros centros comerciais importantes. Como no geral do que acontecia no Império, também nas cidades o trabalho escravo era o sustentáculo da produção. O lugar principal da atividade do trabalho escravo era na oficina de artesanato. Alguns escravos podiam até conseguir um certo destaque entre os pares, reunir um *peculium* e comprar sua liberdade, mas, no período que estamos analisando, ainda assim continuaria dependente de seu patrão.

O que observamos é que durante o período do Principado, no qual situamos nosso estudo, a importância da mão-de-obra escrava deveria ser alta. Estava proibida neste período a alforria aos escravos com menos de 20 ou 25 anos, período em que sua força de trabalho era mais promissora.

Outras atividades, também, eram realizadas, sabemos, por escravos. Dentre estes encontramos administradores, secretários, músicos, professores e pedagogos, médicos etc. Os escravos que participavam de cargos administrativos de confiança formavam uma elite entre os círculos de libertos e escravos, principalmente os que exerciam função no palácio do César. Estes tinham um modo de vida abastado, contrastando com a grande maioria dos escravos que viviam na mais profunda miséria.

Independente de sua situação econômica na sociedade, o escravo era, antes de tudo, uma não-pessoa, portanto, sem direito social algum. Contudo, existiram leis concernentes à escravidão, mas simplesmente não contemplavam o lado menos favorecido na relação. Muitos consideravam a escravidão uma necessidade econômica; pensavam não haver outra forma de gerir a economia do Império, senão mediante a exploração escravista. Entre os membros da classe dominante era freqüente considerar o escravo como bárbaro (na acepção grega da palavra). Muitos filósofos e personalidades da época assim se expressavam, entre eles Aristóteles, que vivera alguns séculos antes. Mas nem todos eram concordes com esta visão. Pensadores da época do surgimento do cristianismo, como Musônio Rufo e os estoicos, defendiam dever haver uma certa consideração para com os escravos, evitando-se os abusos.

Mas a situação não devia ser das melhores, pois encontramos testemunhos dos mais absurdos abusos para com os escravos, embora houvesse leis que não permitiam ao patrão tirar a vida de um escravo sem justificativa, nem abandoná-lo ao léu quando este já não lhe servisse mais. Como anotamos acima, o escravo era uma propriedade do senhor, portanto, era um capital investido e que necessitava de cuidados, pelo menos enquanto fosse útil. Mas passado este período não era raro os escravos serem libertados, o que acontecia depois dos seus 25 ou 30 anos. A esses só restava aguardar a morte na miséria, pois como vimos, a média de vida não ultrapassava 35 anos.

Mulheres e crianças eram mais frágeis ainda dentro deste sistema. O abuso sexual das mulheres não tinha nenhuma restrição e era comum abandonar as crianças nas vias públicas. Afinal, comprar um escravo, já em condições de trabalhar, era muito mais rentável do que investir em uma criança que tinha futuro incerto.

O escravo estava privado do exercício de qualquer direito: não podia formar família, não podia se mudar etc. Os únicos escravos que conseguiram certas regalias foram os de origem judaica, pois lhes fora permitido seguir uma religião própria e seus mandamentos doutrinários. Por esta razão corria no Império o refrão: “Quem compra um escravo judeu, compra um patrão”.

Habitualmente o desprezo e os maus-tratos davam a tônica na relação senhor-escravo. Aos escravos rebeldes os castigos reservados não eram dos mais brandos: açoites, torturas, amputações, morte. O estado só intervinha nos casos extremos em que o escravo era acusado de tentativa de fuga, participação em sedição ou ato de violência.

Pensando *o caso de Onésimo e sua situação*, podemos, a partir de agora, arriscar alguns palpites.

Levaremos em conta quatro pressupostos: o primeiro, que parece evidente, é que Onésimo é um escravo doméstico de âmbito urbano: Filêmon aparece como dono de uma casa na qual se reúnem os crentes, bastante típico das comunidades cristãs paulinas¹⁸. O segundo pressuposto se refere à situação de Filêmon: ele parece ser um artesão com oficina própria, ligado à produção têxtil, ao tingimento de lã ou coisa afim. Isto não é difícil de ser concebido, já que Paulo estava ligado a pessoas deste ramo, como Priscila e Áquila. Onésimo seria um jovem escravo de Filêmon. O terceiro pressuposto é que não podemos considerar Onésimo um escravo fugitivo, pois parece não estar no cárcere, o que seria a situação corrente para um escravo nesta situação. Fica evidente que Onésimo tinha certa liberdade de movimento, o que nos permite pressupor ser ele um escravo urbano. Só tais escravos conseguiam esta liberdade. O quarto pressuposto é decorrência do terceiro. Três poderiam ser as situações de Onésimo: ou era um administrador do comércio de Filêmon - o que lhe permitiria estar longe de casa a serviço do seu patrão - que teria se dado mal nos negócios e estava receoso de voltar sem uma intercessão amigável de um conhecido de Filêmon, Paulo; ou era um aprendiz do artesão Filêmon, que por sua inaptidão foi dispensado para tentar a sorte em outro lugar, deu-se mal e resolveu recorrer a Paulo

18. Cf. MEEKS, W. A., *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*, especialmente o cap. II.

para tentar voltar ao seu lugar de origem; ou, numa terceira hipótese, a combinação de elementos das duas situações. Mas, qualquer caminho que se tome, temos consciência de que determinará o matiz de leitura da carta.

Este será nosso trabalho de agora: tentar dar um esboço interpretativo para a carta e tentar levantar pontos que expressem que modelo de comunidade se “esconde” por trás do documento.

3. Uma leitura da carta a Filêmon¹⁹

3.1. As saudações iniciais (1-3) e as saudações finais (23 -25)

Início e final da carta formam uma unidade de importância única, pois expressam um conjunto mais global das relações dos personagens da mesma.

O primeiro ponto a ser evidenciado é a intenção do autor em atingir toda uma comunidade (pelo menos). Inicialmente, ela não é remetida somente por Paulo, Timóteo aparece como co-remetente, o que já implica em certo aspecto comunitário na intenção do escritor. Não se trata de mera correspondência particular, com assunto particular. O assunto deve ser tratado como de interesse comunitário. O autor quer atingir a comunidade. Corrobora isto o endereçamento da carta: “*A Filêmon, nosso muito amado colaborador, à nossa irmã Ápia, ao nosso companheiro de armas Arquipo, e à Igreja que se reúne na tua casa*” (vv. 1b-2). É uma carta dirigida a uma comunidade.

Alguns personagens surgem e são de grande importância para nossa reflexão. Filêmon, é o dono da casa onde se reúne um grupo de cristãos, provavelmente na cidade de Colossos. Este deve ser alguém com certo status social que garante um destaque no grupo. Seu poder aquisitivo deve ser maior que a média dos que formam o grupo, pois é ele que dispõe de lugar para acolher as reuniões. Sua casa é referência para a Igreja que ali se reúne.

19. Neste tópico estaremos seguindo a proposta de leitura apresentada por REIMER, I. R., *Eficácia da fé na superação de desigualdades: estudo exegético sobre a carta de Paulo a Filêmon, Ápia e Arquipo*, em *RIBLA* 28, pp. 67-82 [395-410] e COMBLIN, J., *A mensagem da epístola de São Paulo a Filêmon*, *Estudos Bíblicos* 2, pp. 50-70.

Na carta esta coletividade serve de instância crítica e testemunhal diante da atitude que Filêmon, ou a quem foi dirigida a carta, teria de tomar ao responder ao desejo do Apóstolo. Nesta coletividade, também, estão incluídos os companheiros de Paulo, tanto na prisão (Epafras), como seus colaboradores (Marcos, Aristarco, Demas e Lucas) que são lembrados na despedida da carta (vv. 23-24).

Vale a pena elencar mais detalhadamente a condição que cada personagem exerce neste grupo. *“Todos os personagens (Paulo, Timóteo, Filêmon, Ápia, Arquipo, Epafras, Marcos, Aristarco, Demas, Lucas) vêm caracterizados com adjetivos que indicam tanto condições vivenciais do momento quanto funções e status eclesiais”*²⁰.

Paulo: se auto-identifica como “prisioneiro” de Jesus Cristo (v. 1), termo repetido no v. 9, apontando para uma situação real de prisão, que certamente tinha causa originante no trabalho missionário desenvolvido por Paulo (daí “prisioneiro” de Jesus Cristo). Junto a ele se encontra Epafras, que é tratado como “companheiro (co-prisioneiro) de prisão em Cristo Jesus” (v. 23). Isto indica que este também deveria estar cativo pelo mesmo motivo que Paulo. Os outros personagens são identificados em funções e status eclesiais: Timóteo é *adelphós* (irmão); Ápia é *adelphé* (irmã); Filêmon (vv. 7 e 20) e Onésimo (v. 16) são qualificados como “irmãos”; Filêmon, ainda, é tratado com *agapetós kai synergós hemon* (amado e cooperador nosso), o que o qualifica sobre os demais, seja pela sua preeminência na Igreja, seja por dispor o ambiente para as reuniões do grupo; Arquipo é identificado como *systratiótes* (companheiro de lutas); e Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, como já o fizera a Filêmon, são *synergoi* (colaboradores).

São os que estão sendo desafiados a colocar na vida o que aprenderam a professar na fé, segundo Pe. Comblin: *“Graças ao acolhimento de Onésimo, o escravo tratado como irmão, o pequeno grupo vai realizar a verdadeira essência da ‘Ekklesia’ que é a de encarnar a ‘agapè’”*²¹.

Tanto no início quanto no final da carta aparece a típica alusão de Paulo à graça de Deus, agindo na comunidade em Jesus Cristo e

20. REIMER, I. R., *o. c.*, p. 72 [400].

21. COMBLIN, J., *o. c.*, p. 59.

no Espírito. É esta graça que confirma e sustenta a comunhão das pessoas e as faz serem capazes de viver as novas relações de solidariedade que lhes são propostas, relações que visibilizam a paz de Cristo: “Graça e paz funcionam como ‘inclusio’, isto é, abrem e fecham a carta, selando o seu conteúdo”²².

Neste primeiro bloco deve ficar claro para nós a característica marcadamente comunitária da epístola. Paulo usou da carta para continuar mantendo contato com suas comunidades, no momento em que está impossibilitado de estar pessoalmente no meio delas. É um recurso comum para Paulo no seu processo de evangelização. Embora o assunto pareça ser de cunho pessoal, sua incidência é comunitária e deve ser tratado a este nível.

3.2. Ação de graças de Paulo (vv. 4-7)

Este trecho é de fundamental importância pois revela a face da comunidade a quem é dirigida a carta. Aqui transparece o rosto de uma comunidade que aceitou a mensagem pregada por Paulo e a transformou em prática solidária, em comunhão de irmãos, em amor concreto. Filêmon é o centro do agradecimento. Mas, o que acontece de novo na comunidade, não é por causa da generosidade de Filêmon, mas, com certeza, porque eles experimentaram uma nova forma de se relacionar, fundada na comunhão. Paulo agradece pela fé concreta que a comunidade consegue expressar. Quando o “agapè” acontece as “entranhas dos santos são reconfortadas” (v. 7), ou seja dos que participam da comunidade local reunida na casa de Filêmon. Neste trecho, Paulo, está preparando o terreno para propor o gesto agápico por excelência: o rompimento de todo laço de dominação entre os irmãos. A comunidade já vive um grau de comunhão visível, perceptível, mas Paulo quer mais, quer a radicalidade do gesto da *Koinonia*, da comunhão plena.

Com isto o Apóstolo preparou os ânimos de seus leitores para a parte central do texto: o pedido em favor de Onésimo. Seu desejo era ver acontecer o “agapè” na comunidade. De ora em diante Paulo vai radicalizar o que já antecipou como prática na comunidade.

22. REIMER, I. R., *o. c.*, 73 [401].

3.3. A intercessão por Onésimo (vv. 8-20)

Na perspectiva que apresentamos no início do trabalho, encontramos neste núcleo os três versículos que sintetizam a intenção geral da carta. São eles os versos de 15 ao 17: que Onésimo fosse incorporado à comunidade como irmão no Senhor.

Pela importância desta perícopa é melhor trabalhá-la em partes mais reduzidas, o que pode facilitar uma compreensão mais explícita do que é proposto.

O trecho que compreende os versos 8 ao 10, inicia com a renúncia de Paulo ao direito que tinha de impor-se como apóstolo e conseguir, pela força, tudo o que pretendesse de Filêmon. Mas, ele prefere fazer o caminho inverso. Prefere usar ele, primeiramente, da força das relações de liberdade e apela à mesma força na ação de Filêmon, ao receber Onésimo de volta. É interessante observar que Paulo não usa o título de apóstolo, que ab-roga de direito seu em outras oportunidades, para argumentar com Filêmon²³.

Do nível comunitário que prevaleceu no início da carta, passa-se para o do tratamento individual. O problema central é a relação entre Onésimo, que está voltando, e Filêmon. Mas, não podemos esquecer que a perspectiva da carta está voltada para a comunidade toda. A força deste bloco reside no fato de agora poder ser “testada” a incidência do Evangelho no concreto da vida de Filêmon e da comunidade. A relação a ser estabelecida entre Filêmon e Onésimo é potencial exemplo que deve se expandir a toda a comunidade. Paulo firma exemplo na sua relação com Onésimo, já como exórdio do que pretende. Onésimo é como um filho para Paulo - este gerou aquele para Cristo.

Para Paulo, Onésimo é de suas próprias “entranhas”. Na linguagem bíblica gerar é um ato extremamente íntimo e identificador entre o que gera e o que é gerado. Isto aparece nos versos 11 e 12, onde também aparece um jogo de palavras com os termos útil e inútil, que tenta subverter o valor de uso de Onésimo.

23. Para um maior esclarecimento das relações de autoridade na carta de Filêmon consultar WEGNER, U., *Comunidade e autoridade em Filêmon*, em *RIBLA 28*, pp. 83-89 [411-415].

Nos versos 13-14, Paulo estabelece uma equivalência entre o serviço prestado por Onésimo e o serviço que Filêmon, como convertido, deveria prestar em favor do Apóstolo, que se encontrava no sofrimento do cárcere. Mas, Paulo, não impõe nada, quer ver a liberdade em nome do Evangelho agir. Paulo argumenta a Filêmon a condição que é exigida de um convertido cristão - ele perdera todos os seus direitos de senhor. Ao equiparar o serviço da diaconia de Filêmon ao que Onésimo poderia prestar-lhe e ser-lhe útil, coloca todos na mesma condição perante a sociedade. Na sociedade romana a diaconia é serviço prestado por escravos.

Chegamos ao núcleo enunciado do texto, os versículos de 15 a 17. É o ápice da intervenção de Paulo. Já no início aparece a condição de Onésimo quando está junto de Paulo. Estar por um tempo separado de seu senhor não significa ser fugitivo. Parece, que ao contrário das cartas da época, que tratavam de reconciliação entre escravos que estavam em apuros ante seus senhores, aqui Paulo não tem a intenção de pura e simplesmente reconciliar Onésimo com seu dono. Paulo espera algo mais, quer ver realizado na “carne” o que Filêmon professa acreditar, a solidariedade acontecendo. No parecer de Paulo, Filêmon pode perder um escravo, mas vai ganhar um irmão. Estes versículos mostram um pouco o rosto da comunidade que se reunia na casa de Filêmon. Eles já haviam recebido um primeiro anúncio da boa-nova, se entusiasmaram e professavam sua fé com alegria, mas Paulo quer que realizem estas coisas no concreto da vida. Não basta apenas crer, é preciso fazer também o que se crê. A situação de Onésimo é um desafio para a comunidade e sua fé. Paulo provoca para que se superem e façam o *agapè* acontecer. Tem todo cuidado em não querer impor nada. Usa do condicional “se” quando fala da sua relação com Filêmon, o que implica certo grau de complexidade na relação. Ferir o brio de Filêmon poderia provocar sua “ira” e o desejo de Paulo estaria frustrado. Paulo coloca Onésimo como o garante da sua relação com Filêmon.

Se Paulo começou sua argumentação eliminando o valor de uso de Onésimo como escravo, ao equipará-lo a Filêmon, agora, ataca o valor de troca. Isto é o que é apresentado nos versículos 18-19. Paulo assume todo possível valor, ou desvalor, que represente

Onésimo para Filêmon. Não bastasse isto, Filêmon é equiparado ao valor que Onésimo tem para Paulo. Ambos foram gerados para a fé por Paulo. Ambos são devedores de Paulo. Assim, todo e qualquer direito que um tenha sobre o outro fica anulado.

O verso 20 é o último apelo de Paulo, usando do argumento afetivo para tocar a sensibilidade de Filêmon. “Dá este conforto às minhas ‘entranhas’ em Cristo”.

3.4. Acolhida de Onésimo e participação no agapè (vv. 21-22)

O epílogo da carta é um suspiro e um voto de confiança de que a realização de seu desejo se cumprirá. Paulo manifesta sua certeza de que tudo será como foi explicitado, segundo a liberdade do Evangelho. O próprio Paulo quer participar deste novo começo em Cristo. Está confiante de que poderá visitá-los e com eles participar da vida em comunhão concretizada na relação entre Filêmon e Onésimo: “A famosa ‘agapè’ de Filêmon vai concretizar-se de novo de modo radical. Filêmon vai dar o sinal do Reino de Deus, do novo mundo”²⁴. Mais uma vez aparece o que era corriqueiro no trabalho missionário de Paulo e seus companheiros, as visitas às comunidades cristãs, por onde tinham passado, criando-as ou animando-as. Paulo era como que meio fiscal de como andava a vida nas comunidades, queria estar por dentro do que acontecia nelas, fossem conflitos, fosse a *Koinonia* acontecendo. Veja que a carta a Filêmon não poupa elogios à comunidade que se reúne em sua casa, pelo seu apreço ao Evangelho e pela prática que já desenvolvem de amor e comunhão. Mas Paulo quer mais. É um sedento de Cristo e do Reino acontecendo nas relações entre os cristãos. Não se contenta apenas com notícias, quer estar pessoalmente conferindo os resultados do que semeia, do que prega.

Se surtiu efeito o que era proposto a Filêmon, não temos fontes seguras que o afirme. Contudo, se o Onésimo que aparece na carta aos Colossenses 4,7-9, escrita mais tarde, trabalhando com Paulo, for o mesmo da carta a Filêmon, podemos dizer que a resposta de Filêmon foi afirmativa. E aí podemos ter um retrato mais lúcido da comunidade que se reunia na casa de Filêmon. Eram pessoas que, de

24.COMBLIN, J., *o. c.*, p. 63.

fato, aderiram à proposta do evangelho e conseguiram superar as relações de dominação dentro do grupo, ao menos no caso de Onésimo. Mas isto já é conjectura.

Ao final podemos dizer que a carta a Filêmon representa a síntese de tudo o que Paulo pregou e exigiu de suas comunidades. A vivência da solidariedade é um imperativo da vida livre no Evangelho. Nela não há lugar para relações de dominação e de servilismo. Ninguém é Senhor de ninguém perante o Evangelho. Paulo entendeu isto e quis ver acontecendo. Hoje nos contentamos com muito menos do que o mínimo que Paulo pedia. Imagina-se que ele exigia muito mais. Como diz Pe. Comblin: “São Paulo exigiu muito mais do que nós exigimos de nós mesmos”²⁵.

Bibliografia

A Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Paulus, 1994.

COMBLIN, José, *A mensagem da epístola de São Paulo a Filêmon*, *Estudos Bíblicos n. 2*, Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 50-70.

_____. *Fé e liberdade na carta de Filêmon*, *RIBLA 28*, Petrópolis / São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1997, pp. 99-102 [427-430].

ELLIOT, Neil, *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do Apóstolo*, São Paulo, Paulus, 1997.

LÉGASSE, Simon, *A epístola aos Filipenses e a epístola a Filêmon*, São Paulo, Paulus, 1984.

MEEKS, Wayne A., *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do Apóstolo Paulo*, São Paulo, Paulus, 1992.

MESTERS, Carlos, *Paulo Apóstolo: um trabalhador que anuncia o Evangelho*, São Paulo, Paulus, 1991⁵.

MÍGUEZ, Néstor O., *Escravos no Império Romano: o caso de Onésimo*, *RIBLA 28*, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1987, pp. 90-98 [418-426].

O'CONNOR, Jerome Murphy, *Paulo: biografia crítica*, São Paulo, Loyola, 2000.

25. *Ibidem*, p. 70.

REIMER, Ivoni Richter, *Eficácia da fé na superação de desigualdades: um estudo exegético sobre a carta de Paulo a Filêmon, Ápia e Arquipo*, RIBLA 28, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1997, pp. 67-82 [395-410].

WEGNER, Uwe, *Comunidade e autoridade em Filêmon*, RIBLA 28, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1997, pp. 83-89 [411-416].

Carlos Alberto Rodrigues Jorge cursa o 4º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas.

Resenhas

BOFF, Leonardo, *Ethos Mundial. Um Consenso Mínimo entre os Humanos*, Brasília, Letra Viva, 2000, 165 pp.

Leonardo Boff é um grande escritor da atualidade. Professor de teologia, filosofia, ética, espiritualidade e ecologia, sempre trabalhou na academia, mas também estava presente nos meios populares organizando comunidades eclesiais de base. Juntamente, com Frei Betto, Gustavo Gutiérrez e outros teólogos, fez nascer a Teologia da Libertação na América Latina. Ultimamente, suas obras, que são muitas, estão voltadas para a dimensão ecológica e holística, procurando demonstrar uma humanidade centrada na vida como um Todo.

A obra tem a intenção de propor a construção de uma Ética Mundial, necessária para a humanidade por uma questão de sobrevivência. A sobrevivência da Terra e dos filhos e filhas da Terra é o grande objetivo da obra de Leonardo Boff, que provoca uma reflexão acerca de tal questão para pensarmos com seriedade e responsabilidade. A urgência desta ética exige refletir os três problemas que cerca a atual conjuntura mundial e suas respectivas conseqüências. Estes problemas são: 1. A Crise Social (o agravamento da pobreza); 2. A Crise do Sistema de Trabalho (desemprego estrutural); 3. A Crise Ecológica (degradação do ambiente). Por isso, toma-se exigente e urgente um novo pacto ético da e para a humanidade.

No capítulo 1 (pp. 13-21), será trabalhada a *urgência de um Ethos Mundial*. Qual é o *Ethos Mundial* que precisamos? Analisar-se-á a crise social e as mudanças tecnológicas (robotização e informatização) que propiciaram um crescimento na produção de riquezas para uns poucos, aumentando a desigualdade, a acumulação, a não distribuição dos bens e a decadência da solidariedade, fazendo crescer as massas excluídas. Com a automatização do traba-

lho houve uma dispensa em massa do ser humano, ou seja, trocou-se a mão-de-obra humana por máquinas inteligentes e trabalhadores descartáveis, formando, assim, um grande exército de excluídos. Esta é a crise do sistema de trabalho. No entanto, o trabalho vem tomando um rumo interessante, pois estamos voltando a ter uma concepção de trabalho que esteve presente na essência humana. Há um retorno à criatividade de se produzir, um retomo à natureza original deste modo de se trabalhar, entendido aqui como ato criador do homem. A crise ecológica fica clara a partir dos dados oficiais da ONU, onde se afirma que o ser humano está construindo um princípio de autodestruição, com a grave ameaça de desequilíbrio ecológico.

Neste sentido, é possível uma revolução em tempos fortes da globalização? A partir deste questionamento, Boff analisará as causas que envolvem estes aspectos já citados.

Qual é a causa da crise social? Para Boff, a causa está no acesso, na produção e distribuição dos bens materiais e culturais. Em se tratando de sociedade contemporânea, os valores da solidariedade e da cooperação encontram-se à margem, esquecidos. A sociedade está alicerçada no desempenho individual e na competitividade. A causa da crise ecológica poderia ser vista a partir da relação de séculos entre os seres humanos e o planeta. Foi uma relação de domínio (denominado como projeto *Dominium Mundi*), de não reconhecimento de sua alteridade, de falta do cuidado necessário e da falta de respeito exigido. A causa está no homem, que sempre desejou o poder de estar sobre (dominação) à natureza, esquecendo-se do princípio de estar junto (em comunhão) com a natureza. Dessa maneira, destruiu-se a consciência de comunidade bioética, terrenal e cósmica, formando-se uma consciência de apropriação utilitarista e anti-ecológica. A causa da crise do trabalho está no processo de industrialização que veio sendo desenvolvido desde o século XVIII, com as primeiras revoluções industriais e com o fim da manufatura. Com a tecnologia, o homem foi substituído por máquinas robotizadas, tornando-se assim, um ser sem sentido e descartável para o pensamento neoliberal que se efetivou no século XX com a globalização.

Para Boff, tornou-se necessário uma revolução global, para que se conserve um mínimo de sustentabilidade. Para isso, as propostas apresentadas são: que haja mudança de um paradigma civilizatório, que se possam reinventar as relações e que se pense no princípio de colaboração entre os povos, as culturas e as religiões, pois os problemas gritam por um encaminhamento eficaz para toda a humanidade. A aliança como pacto ético universal se fundamenta no *pathos*.

O *pathos* é a dimensão humana que deixa florir a sensibilidade humanitária e a inteligência emocional, assumindo como princípio ético o cuidado com tudo e com todos(as), a responsabilidade social e ecológica, a solidariedade geracional e a com-paixão. O *pathos* deve ser entendido como uma revolução ética que desperta e respeita o momento histórico no qual vivemos e como um conjunto de inspirações, valores e princípios. Assim, o *Ethos* mundial se fará a partir das relações humanas com a natureza, com a sociedade, com as alteridades, consigo mesmo e com o transcendente que é Deus.

Já no capítulo II (pp. 23-31), o autor vai analisar *o sentido do planetário como novo patamar da Terra e da Humanidade*. A nova consciência da Terra deve se expressar a partir da cidadania planetária e pelo cuidado na preservação do patrimônio cultural. A Terra agora entendida como Mãtria e Pátria. Enquanto não surge um novo modelo de estado-nação, cabe a este formar e construir um espírito de parceria global e buscar soluções para todo o planeta e para toda a humanidade. Para que isso se efetive, Boff nos apresenta quatro dimensões que ajudarão o homem nesta busca por uma nova consciência.

Primeiro, uma visão ecocêntrica, seguramente globalizada, onde o macrossistema orgânico terá como centro a Terra e não mais os blocos continentais, países ou culturas. A Terra passa a ser entendida como sendo toda a humanidade. “(...) Não se pode pensar a Terra-Gaia e a humanidade à parte dos demais representantes da vida e das condições físico-químicas que garantem a existência e a perpetuidade da vida” (p. 25).

Segundo, que haja uma ética global a partir da ótica global, ou seja, tem-se uma realidade global, logo, exige-se uma ética global. Hoje predomina uma ética a partir das diferentes morais e de suas

respectivas culturas. A ética culturais determinam os valores, as normas e as práticas existenciais, sociais e ecológicas para o ser humano. O *Ethos* é uma atitude de responsabilidade, de cuidado com a vida, de convivência societária, de preservação da Terra. A proposta seria construir um *Ethos* que se ajuste ao momento histórico atual que é de consciência global e planetária. A experiência humana clama por um *Ethos* globalizado e planetizado que conduza todos(as) a uma nova sensibilidade, o *pathos*, que estruturará uma nova civilização ética.

Terceiro, a necessidade de uma globalização e de uma nova cosmologia. O *Ethos* aqui proposto deve ser assumido pela perspectiva da globalização apresentada pela cosmologia. Deve-se voltar ao *pathos*, por uma casa comum, aberta a todos(as) e que a Terra seja entendida como uma realidade una e complexa em suas totalidades físico-química, biológica, sócio-antropológica e espiritual. Construir uma consciência de que a Terra e a humanidade fazem parte de um mesmo corpo orgânico e sistêmico: conseqüentemente, a comunhão entre a Terra e a humanidade se dará, também, com o todo que é o cosmos infinito.

Quarto, a necessidade de um diálogo obrigatório de todos com todos. Para isso, deve-se fomentar um princípio básico de unidade complexa. A unidade complexa é um projeto coletivo de toda a humanidade e não se dá a partir de um modelo único, por exemplo, o ocidental europeu. Todos devem incorporar este espírito de participação construtiva, por isso a proposta parte de um princípio que chama todas as civilizações e nações com suas pluralidades culturais, étnicas e religiosas.

Na verdade, a Terra está ameaçada com o desequilíbrio ecológico (ecologia ambiental) e com as pesadas injustiças sociais (ecologia social). Estando ameaçado o planeta, Boff vê a urgência de um princípio de inserção ecológica integral, ético e moral. Por sua vez, as culturas são chamadas a manter a singularidade e a abrir um diálogo com as outras. Se isso não acontecer, as culturas fecham-se em si mesmas, caindo, muitas vezes, num fundamentalismo étnico de todo o gênero. Boff, apresenta o paradigma holístico contemporâneo que relaciona tudo com tudo, como uma postura global que faz pen-

sar globalmente (universal) e agir localmente (singular). Por isso, o autor questiona a todos(as) com a seguinte interrogação: Que ética e que moral importa viver nesta era ecozóica e planetária?

No terceiro capítulo (pp. 33-48), o autor mostrará, e nos questionará, *como fundar uma ética planetária*. Para que isso aconteça, a humanidade precisa criar certos consensos, coordenar certas ações, coibir certas práticas, elaborar expectativas e projeto coletivos com uma referência ética e moral comum a todos, referência para a totalidade. Esta referência criará um acordo entre todos os povos como exigência necessária.

A priori, precisa-se entender: O que é Ética e o que é Moral? Ética é o singular, faz parte da natureza humana, está presente e se encontra na pessoa. Moral é o plural, as distintas formas de expressão cultural, está na sociedade. Ética vem do grego *Ethos*, significa a morada, o abrigo permanente. A Ética é uma construção humana, logo, é obra de cultura. O *Ethos* não está acabado, mas aberto a ser construído (fazer), a ser reconstruído (refazer) e a ser cuidado. O *Ethos* pode ser denominado como uma atitude de viver bem, morar bem... Por isso, a Ética tem seus fins fundamentais (morar bem), seus valores imprescindíveis (defender a vida) e seus princípios fundadores da ação (dar de comer). Para Platão, o *Ethos* é o Bem que precisa de mediações por meio dos hábitos, das normas e das maneiras de agir. Já em Aristóteles, o *Ethos* é a felicidade que também pede mediações dos hábitos, das virtudes e dos estatutos jurídicos, para que aconteça a auto-realização pessoal e societária. A Moral vem do latim *mos, mores* que significa os costumes e os valores de uma determinada cultura. Entende-se por costumes "o conjunto de valores e de hábitos consagrados pela tradição cultural de um povo" (p. 36).

Num segundo momento, pode-se perguntar como se relaciona a ética com a moral. O *Ethos* tem dois sentidos: o primeiro significa a morada (ética) e o segundo são os costumes e as tradições (moral). A falta de ética significa a falta de princípios e de atitudes fundamentais ao ser humano. A falta de moral significa os atos contrários aos princípios. Neste sentido, o que pode ser ética e quem define a ética e a moral para toda a humanidade? Na tradição grega, cabia ao *logos*

(razão) definir o que é bom e habitável para todos. Mas o *logos* (razão) não está acima da *physis* (natureza). A *physis* se expressa por meio do *logos*. A razão e a natureza se expressam a partir da intuição, da simpatia e da empatia, formando uma dimensão do ser humano atrelada ao *pathos*. Ambas, visam a felicidade como auto-realização de todo ser humano, social e ecologicamente, integrado e equilibrado. Pode-se entender que, tanto o *logos* e a *physis* construirão o *pathos*, que é o alicerce para o *Ethos* Mundial. Na história percebe-se que o *logos* e a *physis* caminharam por lados opostos, não construindo ou, poderíamos dizer, deixaram de realizar o *Ethos*, a morada humana equilibrada e integrada. Ficou-se muito preso aos conceitos medievais, onde a natureza era compreendida a partir da metafísica, com sua forma estética baseada em lei imutáveis e previsíveis. Aqui, a natureza é concebida como um sistema acabado e fechado.

Num terceiro momento, refletir-se-á sobre os dois projetos éticos da modernidade.

Na Idade Moderna, a compreensão do *logos* está baseada no subjetivismo cartesiano, onde o sujeito racional é o portador do *logos*. Neste sentido, há dois sujeitos coletivos: a burguesia que domina o mundo pelo saber científico-técnico (HEGEL) e o proletariado que tenta revolucionar as relações sociais e construir uma sociedade mais justa e solidária para todos (MARX). Na Idade Moderna, cada um destes dois sujeitos coletivos funda seu *Ethos*, com seus princípios, seus valores e suas utopias. A Moral da burguesia se alimenta através da acumulação, da posse, do controle dos meios de produção e dos instrumentos de subjetividade. A Moral do proletariado se alimenta através da pretensão em alargar o poder de pressão, de aumentar sua fé de classe, de internalizar nas pessoas as idéias revolucionárias e de ocupar o estado para transformá-lo. O *Ethos* do proletariado tem uma tradição socialista, cujos aspectos estão imersos na generosidade e na solidariedade para com os oprimidos. Já o *Ethos* da burguesia tem uma tradição capitalista, onde prevalece o individualismo e a concorrência, limitando a dimensão solidária do ser humano. Esta tradição capitalista tornou-se a grande ameaça à natureza e para a humanidade.

Num último momento, será exposta a dimensão da natureza e do espírito na ética contemporânea. O *logos* subjetivo que foi construído no período medieval e moderno caminhou ao sabor do conceito de *logos* universal e cósmico, baseado na *physis*. Percebe-se, que está havendo um retorno ao conceito grego de natureza. Esse *logos* universal produz em nossa história a cultura suas significações e os processos de espiritualização. O conceito de natureza contemporânea se forma sob dois aspectos: o da subjetividade e o da espiritualidade. Esta natureza não é mais o *logos* que dá acesso, mas sim, a intuição, o simbólico e o sacramental. Este conceito de *physis* contemporânea está movido pelo *pathos* (estrutura de sensibilidade), pelo cuidado e pelo *Eros* (estrutura do desejo). Na verdade, formou-se uma relação dialética entre o ser humano e esta natureza.

No Capítulo IV (pp. 49-100), Boff nos mostrará *as formas de universalização do Discurso Ético*. Como criar um consenso mínimo, com valores éticos que ajudem a resolver as três questões globais: a crise social, o desemprego estrutural e a ecologia. Dessa maneira, o autor apresenta as principais argumentações éticas e morais para a construção de uma ética planetária, fundamentando um possível *Ethos* Mundial.

A primeira argumentação está alicerçada no utilitarismo social que têm seus alcances e limites. O utilitarismo é uma visão pragmática que busca argumentar em favor das medidas que levam-nos a maior felicidade e à realização plena da humanidade. O *Ethos* utilitarista apresenta alguns princípios importantes que regem todo o corpo desta argumentação. São eles: o princípio da consequência, da utilidade, do hedonismo e do social. Todos se referem às ações como boas ou más, úteis ou não. Para o hedonismo, o bem tende, por natureza, a satisfazer as necessidades humanas. No princípio social significa verificar se o bem está sendo construído para o maior número possível de pessoas. Mas qual é a aplicação destes princípios à globalização? A aplicação seria preventiva, ou seja, não colocar ações que tenham consequência destrutiva ao sistema-Terra. A garantia do planeta acontecerá por meio de uma revolução social que defenda a vida e a dignidade dos pobres e excluídos(as), na dinâ-

mica de uma construção social baseada na justiça e numa consciência ecológica. Na verdade, para Boff, o utilitarismo social possui uma ética dos satisfeitos e não moverá uma palha para transformar esta situação. O pragmatismo utilitarista sacraliza o discurso prático e teórico da ordem vigente.

A segunda argumentação é a de uma ética da ação comunicativa baseada na justiça. Sua origem está na tendência da escola de Frankfurt que é de tradição marxista com ideais de democracia. Suas pretensões são libertárias e universalistas, tendo em Habermas seu maior representante. A dimensão ética proposta por Habermas se dará na emancipação, nos direitos do cidadão, na democracia e no diálogo prático comunicativo. A aplicabilidade de seus princípios requer que se tenha um pacto social universal para que não se destrua o sistema-Terra (questão ecológica), construindo uma democracia sócio-cósmica. E, também, pelo processo de diálogo global entre todos os povos, no sentido de garantir a vida a cada cidadão terrestre.

A terceira argumentação se dá a partir da ética fundada na natureza. É uma argumentação ética pela lei natural a partir de Santo Tomás que toma Aristóteles como referencial. É uma argumentação da moral católica que estabelece uma base de referência comum onde todos participam porque são portadores da natureza humana. A argumentação da natureza *"sublinha o fato de que a felicidade da vida humana não é arbitrariamente construída à revelia das condições que a própria vida humana coloca."* (p. 69) Percebe-se que o autor levanta duas visões de natureza, a primeira a partir da moral católica de cunho fixista e metafísico com raízes na escolástica medieval e a segunda, de cunho mais filosófico, que apresenta as dimensões da inflexibilidade e da imutabilidade do ser. A natureza humana, neste sentido, é um dado singular, sempre aberto, pois veio se formando com os outros seres ao longo do processo evolutivo e ainda não se encontra pronto e acabado. É histórica, porque é trabalhada pela liberdade humana que a molda, lhe dá configurações culturais e a mantém aberta a novas concreções futuras. A natureza não conhece os excluídos. A lógica da natureza é a inclusão de todos(as) num mesmo plano universal. Em relação ao desemprego estrutural, a natureza dita que é necessário organizar a sociedade mundial no

sentido político e econômico, fazendo uma distribuição de renda que tome o homem como um ser que possa criar sua fonte de sustento.

A quarta argumentação apresentada baseia-se numa ética mundial fundada nas tradições religiosas. O teólogo Hans Küng é o representante máximo na busca de um *Êthos* mundial. Diz ele: "*um Ethos mundial para uma política mundial e para uma economia mundial*" (p. 76). Hans Küng critica os modelos atuais de universalização ética, pois se esqueceram de inserir os conceitos religiosos, importantes para a elaboração de um *Ethos* mundial. A nova ordem mundial, para Hans Küng, só poderá ser construída quando houver um *Ethos* mundial de consenso entre os povos. Mas, para que isso realmente aconteça, torna-se necessário resgatar o conceito e a atitude de paz entre as religiões; e só haverá paz entre as religiões se houver um diálogo permanente entre elas. A paz religiosa é sinônimo de uma paz política. Os valores que gritam a formulação de um *Ethos* mundial são permeados pelo consenso mínimo que exige duas atitudes: a verdade concreta e a justiça irrenunciável. A verdade concreta é um dizer não, é um romper com as mentiras e com a situação social e econômica que gera em nossa sociedade a pobreza e a exclusão social, enfim, significa dar um basta a uma situação imposta e criar uma nova alternativa para o ser humano. A justiça irrenunciável também é um dizer não, um dizer e um gritar chega, basta! Chega de prisões e torturas, chega de exploração e abusos de toda a ordem, chega de chacinas, chega de limpeza étnica, pois a justiça deve prevalecer frente a esses postulados injustos para o ser humano.

O consenso mínimo é um direito à vida e somente a religião pode dar normas éticas verdadeiras que a componha, pois a razão abstrata pode ser compreendida apenas por alguns setores da sociedade. A importância da religião no inconsciente popular é muito grande, principalmente na família, com suas convicções religiosas que ressaltam a força pela qual o ser humano se alimenta de vida e esperança.

Em nossa sociedade capitalista e neoliberal, a centralidade das coisas está na economia que desumaniza e despersonaliza o ser humano com as altas taxas de juros, com os níveis de inflação, os índices de crescimento material e com as oscilações da bolsa de valo-

res. A proposta de Hans Küng rompe com essa centralidade econômica e coloca no centro da vida do homem e da mulher de hoje a humanidade humanizada e personalizada.

A quinta argumentação vem afirmar a ética fundada no pobre e no excluído. Boff vai analisar uma situação real da grande parte da humanidade que é o empobrecimento e a exclusão. Esse dado deve suscitar nas pessoas atitudes de com-paixão e solidariedade. Esta ética vai efetivar-se em duas tradições proféticas: o manifesto do Partido Comunista de 1848 e a Teologia da Libertação. Essas duas tradições são tidas como verdadeiros movimentos éticos de protesto contra a miséria e de solidariedade para com os miseráveis. O princípio supremo é libertar o pobre. Mas como libertar o pobre? Denunciando um sistema que exclui e produz o pobre. Lutar contra o opressor que produz o pobre e o excluído. Criar um mundo alternativo que não contemple a exclusão e a pobreza.

Enrique Dussel vai ser a grande figura dessa argumentação. Para ele, como podem os discursos éticos e as ideologias que operam o planeta universalizar suas propostas, deixando de fora os pobres e excluídos, que constituem a grande parcela da humanidade? Dussel vai afirmar que não há um juízo ético histórico-social da realidade. O que há é um privilégio epistemológico nos excluídos. Por eles, faz-se um juízo ético-crítico sobre o sistema de poder dominante (cf. p. 85). O pobre grita contra uma exclusão gerada pela imposição de um sistema único a todos(as), que tenta afirmar um discurso ético seletivo, que encobre as coisas, no abstrato e no parcial. Este sistema tem duas características que revelam o rosto maquiavélico dos dominantes: primeiro, o monoteísmo político do neoliberalismo; segundo, o fundamentalismo do mercado. Dussel afirma que a universalidade se construirá a partir da personalidade daqueles que estão à margem e que têm seu ser negado e destruído. Diz Dussel: "*Consciência ética é saber abrir-se ao outro e levá-lo a sério (responsabilidade) em favor do outro ante o sistema*" (p. 86). Dussel, também, vai afirmar a necessidade de uma ética da justiça (política, erótica, pedagógica e antifetichista) que precisa ser ancorada por uma hierarquia de valores que dê a prioridade a um *Ethos* mundial. Tal ética formulada e

refletida por Enrique Dussel “*continua valendo até que se cale o último grito do último oprimido do último rincão da Terra*” (p. 89).

A sexta argumentação refere-se à *dignitas Terrae* ou uma ética eco-centrada a partir de uma visão integradora e holística. Nesta argumentação vai ser apresentada a proposta da **Carta da Terra**, seus antecedentes históricos de 1972 até nossos dias. A Carta da Terra “*é um código universal de conduta para guiar os povos e as nações na direção de um futuro sustentável*” (p. 90). A Carta da Terra está sendo levada em frente por meio de duas ONG’s, o Conselho da Terra e a Cruz Verde Internacional, ambas com o apoio do governo da Holanda. O grande mérito da Carta da Terra é apresentar 16 itens fundantes para se construir um novo *Ethos* mundial onde tudo esteja intro-retro-relacionado com tudo. Seu conteúdo está dividido em 4 partes que são: I) Respeitar e cuidar da Comunidade da Vida; II) Integridade Ecológica; III) Justiça social e econômica; IV) Democracia, não-violência e Paz.

A sétima e última argumentação vai dizer que as formas de argumentação apresentadas não podem continuar caminhando sozinhas, mas unidas elas se contemplam. Por isso, exige-se o resgate da morada humana, do *Ethos* como princípio de uma justiça mínima, veneração sagrada e de compaixão necessária.

No quinto capítulo (pp. 101-106) será mostrada *a dimensão do pathos como nova plataforma de um Ethos humano e planetário*. Sabemos que o Ocidente paga um pesado tributo ao logocentrismo grego e cartesiano. Boff apresenta a razão como afetividade e cuidado essencial (*Pathos*) e, num segundo momento, como experiência espiritual. A experiência do ser humano na dimensão do *pathos* que se dará pelo sentimento, afeto e cuidado. O *pathos* é definido como “*a capacidade de sentir, de ser afetado e de afetar*” (p. 102). O *pathos* não se opõe ao *logos*, pois sentir é uma ação do conhecimento. Para Boff, “*o conhecimento pelo pathos se dá num processo de sim-pathia, quer dizer, de identificação com o real, sofrendo e se alegrando com ele e participando de seu destino*” (p. 104).

O *pathos* precisa ser transformado num projeto histórico onde se contemple a dimensão racional das coisas. *Logos* e *Pathos* são

chamados a caminhar de mãos dadas na construção do *Ethos* Mundial. Da união entre o *logos* e o *pathos* nascerá o cuidado, que é a expressão da essência humana.

No sexto capítulo (pp. 107-125), o autor vai mostrar e analisar *os imperativos de uma ética mundial* a partir das várias dimensões da ética. A ética do cuidado vai ser a expressão da essência humana (cf. BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*, Vozes, Petrópolis, 1999), e “*uma relação amorosa que descobre o mundo como valor*” (p. 107). O cuidado manifesta-se como dimensão subjetiva, entendida como parte do Todo. Mas, também, é uma negação da entropia e uma afirmação da sintropia. Os principais eixos do cuidado como fundamento ético são o cuidado com o nosso único planeta, com o próprio nicho ecológico, com a sociedade sustentável, com o outro na dimensão *anima-animus*, com os pobres, oprimidos e excluídos, com o nosso corpo, na saúde e na doença, com a nossa alma e seus anjos e demônios interiores, com o nosso espírito e seus sonhos e, por fim, com a grande travessia da morte.

A ética da solidariedade prevê um ser humano solidário como tudo, na vida, na sobrevivência e na morte. Por isso, a lei cósmica que rege a solidariedade se dá na categoria ôntica e política. Da solidariedade política surge a noção de conservação do patrimônio cultural comum da humanidade. De uma visão antropocêntrica passa-se, necessariamente, para uma visão ecocêntrica, tendo a biosfera como grande patrimônio da humanidade. A ética da solidariedade é a ética da preocupação de todos com o todo. O portador dessa ética é a sociedade civil, são as pessoas concretas e as organizações.

A ética da responsabilidade se dá a partir do ser humano que se faz co-responsável pelo destino da humanidade, pela casa comum e pelo planeta Terra. Boff afirma que “...a responsabilidade demonstra o caráter ético da pessoa” (p. 115). A responsabilidade é a capacidade de responder e de atender aos apelos da realidade. São três as concretizações básicas de uma ética responsável: 1. Responsabilidade pelo meio ambiente e pelo pacto do cuidado. 2. Responsabilidade pela qualidade de Vida de todos os seres em defesa da vida a

partir do novo pacto sócio-cósmico (justiça social e ecológica). 3. Responsabilidade geracional por meio do pacto com as gerações atuais em vistas das gerações futuras.

A solidariedade universal é o que permitirá que se concretize este sonho de uma ética do diálogo. Nesta ética, o ser humano se faz ser de relação e ser de comunicação, logo, um ser dialógico. A dimensão dialógica manifesta-se a partir do ôntico e do transcendental como ideal comunitário que transforma a Terra em uma comunidade de cidadãos.

A ética da com-paixão e da libertação toma-se o grande desafio (ético e político) para a humanidade que carrega uma dívida com 2/3 de seres humanos gritando na pobreza, na miséria e na exclusão. Os excluídos(as) são os sobrantes e os descartáveis. Significa que há uma grande desproporção assimétrica, uma injustiça estrutural e um pecado histórico. A reação disso está no fortalecimento da compaixão pela concretização do *pathos*, dinamizando uma possível inclusão social a partir da reintegração participativa. Para o autor, *"...essa ética constitui o mérito do cristianismo de libertação, com sua correspondente teologia da libertação, que faz da opção pelos pobres, contra a pobreza deles e em favor da sua vida e da libertação, seu apanágio e sua marca registrada"* (p. 122).

A ética holística constitui-se como o novo paradigma da humanidade. O holismo vai tentar superar as contradições a partir de uma negação do outro, sem destruí-lo. A humanidade é convidada a assumir uma perspectiva globalizadora e holística, visando o viver feliz e o bem con-viver das pessoas. O pensamento holístico valoriza as diferentes morais e guarda o sentido da unidade e da totalidade complexa e orgânica.

Por fim, a mística e a espiritualidade serão os grandes alicerces para uma ética mundial. Do *pathos* emerge a dimensão espiritual do ser humano e a perspectiva mística. Espiritualidade e Mística são as experiências profundas. Para Boff, *"a espiritualidade é aquela atitude pelo qual o ser humano se sente ligado ao todo, percebe o fio condutor que liga e re-liga todas as coisas para formarem um cosmos... e a mística é a aquela forma de ser e de sentir que acolhe e interioriza experiencialmente esse Mistério sem nome e permite que*

ele impregne toda a existência” (p. 129). A mística e a espiritualidade se fazem presentes nas religiões do mundo como gestadoras da esperança, dos grandes sonhos, da integração, da salvação, e de um destino transcendente do ser humano e do universo. Sem a espiritualidade e a mística, “*a ética se transforma num código frio de preceitos e as várias morais em processo de controle social e de domesticação cultural*” (p. 130).

Em relação às religiões, sabemos que há diferenças doutrinárias com caminhos espirituais diversificados entre elas, no entanto, em alguns pontos, estão (pelo menos devem estar) unidas em busca da construção de um *Ethos* mundial. Estes aspectos comuns são: o cuidado com a vida, um comportamento ético elementar, uma justa medida, a centralidade no amor, o testemunho de figuras éticas/religiosas exemplares e a definição de um sentido para a vida dos seres humanos.

No oitavo capítulo (pp. 135-164) Boff nos apresenta *uma conclusão, mostrando as virtudes de um Ethos mundial*. O ser humano está munido de uma unidade fundamental, de sagrado, de valor como comunidade e de poder que deve ser limitado pelo direito. Por isso, na esteira de um cristianismo ecumênico pode-se postular que o ser humano se faz pela razão e pelo coração, pela cultura material e espiritual, pela liberdade e justiça, pela igualdade e pluralidade, pela coexistência e paz, pela produtividade e solidariedade, pela tolerância e ecumenismo, pela Terra e cosmos, pelos cosmos e a fonte originária que é Deus, e por fim, pela vida terrena, morte/ressurreição e vida eterna. As virtudes do *Ethos* se encontram no ser humano que vive estas dimensões em sua busca de vida em abundância.

Boff nos apresenta os desafios globais baseados naquelas três dimensões do primeiro capítulo: 1. Os empobrecimentos do mundo. 2. Os desempregados estruturais. 3. E o clamor da Terra, o grito ecológico. No preâmbulo, Boff vai dizer que a humanidade deve escolher seu futuro, por isso, devemos reconhecer que somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. A Terra é o nosso lar, sendo que nos são lançados desafios para o futuro onde cada um é chamado a escolher a: formar uma aliança global

para cuidar da Terra e uns dos outros, ou então, arrisca-se nossa destruição e a morte de toda a diversidade da vida.

Por fim, Boff apresenta a **Carta da Terra** (pp. 151-164) dizendo que são os princípios éticos da carta que formará uma comunidade mundial, respeitando os quatro valores apresentados como: Respeito e cuidado para com a Terra, integridade ecológica, justiça social e econômica e uma democracia da não violência e da Paz.

*Claudemiro Godoy do Nascimento
cursa o 10º ano de Teologia no ITCR
da PUC-Campinas.
e-mail: claugnas@zipmail.com.br*

HICK, John, *A Metáfora do Deus Encarnado*, traduzido do inglês por Luís Henrique Dreher, Petrópolis, Vozes, 2000, 230 pp.

A Metáfora do Deus Encarnado, publicada pela Editora Vozes no ano 2000, traduzida por Luís Henrique Dreher, é uma obra que pode causar polêmica para aqueles que buscam, de forma não intelectualizada, o entendimento da questão acerca da encarnação do Verbo ou da vida e ação de Jesus, o Cristo da fé.

É uma obra interessante e instigadora, dividida em quinze capítulos, que vai revelando, a cada página, um novo olhar e uma nova maneira de se compreender o fenômeno Jesus de Nazaré. É quase indispensável para o estudo da doutrina da fé católica ou mesmo para quem quer ter um acesso, ainda que de forma rápida, ao entendimento do sentido da dogmática acerca da Cristologia segundo um autor não católico.

John Hick é teólogo e filósofo da religião, autor de inúmeras obras publicadas e traduzidas em doze línguas diferentes em todo o mundo. Em português destaca-se a obra *Filosofia da Religião*, publicada no original inglês no ano de 1966 e traduzida em 1970.

O professor Hick leciona no Instituto de Pesquisa Avançada em Artes e Ciências Sociais na Universidade de Birmingham, no Reino Unido. Já foi preletor das prestigiosas Gifford Lectures nos anos de 1986 e 1987 e em 1991 recebeu o prêmio Grawemeyer, dedicado ao pensamento inovador na área dos estudos de religião.

Já no prefácio de sua obra, o autor faz uma afirmação que, para ele, é a origem e o fundamento da sua intenção em escrever a presente obra. Essa afirmação consiste em dizer que o cristianismo tradicional afirma que Jesus de Nazaré disse, afirmou, que ele é o próprio Deus encarnado e que se fez homem a fim de morrer pelos pecados da humanidade e, mais ainda, para fundar uma igreja que pudesse assumir esse desígnio.

Não é preciso dizer que o autor acredita que tudo isso não passa de uma visão unitarista do cristianismo e critica este conjunto

de idéias, defendendo o contrário, a partir de alguns pontos que ele apresenta como alternativas. Cito, na seqüência, estes argumentos que ele trabalha em sua obra, contrariando a afirmação acima.

- ▶ Jesus não pregou aquilo que se tornou ortodoxia a seu respeito;
- ▶ O dogma das naturezas humana e divina em Jesus não foi suficientemente esclarecedor;
- ▶ Esse dogma foi utilizado para justificar grandes males humanos;
- ▶ A idéia da encarnação de Deus deve ser compreendida em forma de metáfora;
- ▶ Somente enquanto metáfora pode-se afirmar Jesus como o Senhor, como aquele que torna Deus realidade para nós;
- ▶ A religiosidade cristã é uma entre outras diferentes formas de se lidar com o transcendente último que chamamos de Deus e, assim sendo, não é a única fonte de salvação para todos os seres humanos.

Estes seis pontos serão abordados em seu discurso, no decorrer das páginas da presente obra.

Para o autor, dizer, sem nenhuma explicação, que Jesus de Nazaré é Deus, é tão desprovido de sentido quanto afirmar que um círculo é um quadrado. Assim afirmando, o autor não quer dizer que a encarnação de Deus é impossível, mas sim que só pode ser compreendida quando claramente explicada. Quando a argumentação não é suficiente, fica difícil a compreensão. Então, só se pode fazer uma afirmação acerca desse assunto quando se conseguem provas esclarecedoras e convincentes, o que não aconteceu em todo esse tempo de reflexão e de contraposição de pensamentos de diversos teólogos de todo o mundo.

Afirmar que Jesus é o Cristo é afirmar que o cristianismo é a religião fundada por Deus em pessoa. Se olhássemos assim, fica clara a afirmação "Extra ecclesiam nulla salus". E, como com o passar do tempo, até mesmo a Igreja Católica tem revisto este conceito e não mais ousa dizer isso, ficando evidente a possibilidade de se dizer o contrário.

A fé cristã é para o cristão devoto o mesmo que a fé islâmica é para os muçulmanos crentes, a fé budista para os budistas praticantes, a fé hindu para os hindus dedicados. Tudo não passa de uma inserção cultural, depende do meio na qual a pessoa está inserida, da qual nasce, cresce e é orientada.

O autor afirma que Jesus pode ser Deus encarnado assim como pode haver um deus encarnado no judaísmo, no budismo, no hinduísmo, no taoísmo, no confucionismo, ou no xintoísmo. Ele discorda da preexistência de Jesus, nega a interação entre o divino e o humano em Jesus, nega que em Jesus se dá a única manifestação divina, nega que essa manifestação seja exclusiva ou final.

Diante dos grandes problemas pelos quais passou a sociedade pós-pascal, como a helenização, a passagem do oral para o escrito, do aramaico para o grego, do judeu ao gentio, da Galiléia ao Império Romano, como definir que após cerca de 50 a 70 anos aquilo que se narrou nos evangelhos acerca de Jesus é digno de fé, de crença, de confiança, de verdadeiro? O que se pode dizer com certeza acerca daquele que marcou toda uma história, o Jesus de Nazaré? Sem dúvida, pode-se concordar que ele era judeu, filho de uma mulher, Maria, foi batizado por João, pregava, curava e exorcizava, chamou discípulos a si, foi crucificado fora dos muros de Jerusalém pelas autoridades romanas e após a sua morte, seus seguidores continuaram existindo com um movimento claro e evidente. Tudo o mais é questionável.

Para o autor, a Igreja pós-pascal colocou palavras nas bocas de Jesus e ações que pode ser que ele não tenha vindo a realizar. Quanto à sua ressurreição, o autor disserta acerca da experiência de Paulo, que vê uma luz muito forte e escuta uma voz; da experiência de Pedro e dos outros apóstolos, das mulheres e até mesmo dos discípulos de Emaús como sendo experiências similares à de Paulo. Uma experiência na qual estavam conscientes da presença gloriosa de Jesus. As narrações do sepulcro vazio, as três horas de escuridão sobre a terra, o rompimento do véu do santuário, o tremor da terra, os guardas desmaiados após a ressurreição, as aparições de Jesus no sepulcro às mulheres, na estrada de Emaús, aos onze discípulos em Jerusalém e sua ascensão desaparecendo numa nuvem, são relatos e

acréscimos posteriores. Isso fica muito fácil de ser aceito se notarmos que no primeiro evangelho escrito, o de Marcos, não há relatos desse tipo, não há aparições, a não ser o seu segundo epílogo, sobre o qual é consenso entre os exegetas que é um acréscimo posterior. Muito diferente do evangelho de João que já é marcado essencialmente pela deificação de Jesus nas mentes dos membros de sua Igreja, composto no final do primeiro século de nossa era.

Para Hick, o que mais marca em Jesus é a sua afinidade com Deus, com uma consciência de estar servindo a Deus e não tendo a intenção de fundar uma igreja. Para ele, Jesus era tão aberto a Deus que poderia continuar nos ajudando a sermos como ele: buscarmos em Deus o auxílio e a direção para nossas vidas na atualidade.

Para o autor, Jesus não se entendeu como Deus e nem mesmo como o Filho de Deus encarnado. O que na verdade foi dito acerca de Jesus é que sua humanidade foi elevada a um nível nunca superado por outro ser humano. Seu papel foi extremamente exaltado e único após sua morte e mesmo assim não foi elevado à condição divina. Hick questiona: como é possível que a Igreja saiba algo a respeito de Jesus, algo que ele mesmo não sabia?

Segundo o autor, há quatro possíveis respostas a esse respeito:

- a. Uma é que ele não tinha consciência de sua própria divindade e que haja uma reflexão apropriada de sua missão escatológica no início do primeiro século. Se Jesus ensinou seus discípulos a chamar a Deus de Pai (através da oração), isso significa e demonstra sua intimidade com o Pai, mas não trazia nada de novo para seus seguidores. E experimentar Deus como Pai não é a mesma coisa que se experimentar a si mesmo como segunda pessoa da Trindade. Jesus nunca se colocou no lugar de Deus. Mesmo quando havia a relação com o perdão dos pecados, tal atuação era própria de um sacerdote e não de Deus.
- b. O evento Cristo é outra resposta a essa negação, uma vez que esse conceito não revela somente a vida de Jesus, mas, também, da Igreja em seu início. O cristianismo não é só a vida de Jesus, mas também a vida dos primeiros cristãos de

forma metafórica. Assim, afasta-se a crença de que o Jesus histórico é o próprio filho de Deus encarnado. Não importa como Jesus se autocompreendeu, mas sim como as primeiras comunidades compreenderam Jesus. Só conhecemos a Jesus pelo que os outros nos falaram e transmitiram a seu respeito. Essa corrente fez com que ele fosse considerado divino como tantos outros indivíduos em sua época eram tidos. O simples fato de Jesus ser o “filho de Deus”, na maneira mais simples de ser, como tantos outros eram, foi criando, aos poucos, uma força enorme e ele veio a tornar-se o “Filho de Deus” como a Igreja prega, a segunda pessoa da Trindade divina.

- c. Outro ponto é a questão do dogma. Quando se afirma que ao formular um dogma cristológico a Igreja é iluminada pelo Espírito Santo é redundante, pois se acredita que, se por um lado, o dogma é afirmado é porque é verdade e, se é verdade, é confirmado no concílio.
- d. Uma outra resposta é quanto ao abandono da idéia de Jesus histórico substituído por um Cristo celestial ou cósmico, por um Jesus experimentado no presente. Isso também é possível com outras experiências religiosas. Estas experiências, no sentido naturalista, são alucinações, e do ponto de vista religioso, devem ser tratadas a partir de seus frutos.

Após analisar estes quatro pontos, Hick conclui que o processo pelo qual se deificou Jesus é naturalmente válido e que a doutrina que decorre daí é perfeitamente crível em si mesma, mas sem validade universal.

Analisando a nomenclatura de “Filho de Deus” aplicada a Jesus, Hick não hesita em dizer que muito estranho seria se ele não tivesse adquirido, de fato, esta adjetivação, uma vez que o termo era muito utilizado quando se queria dizer ou se referia a alguém muito piedoso em sua época, além de que deuses da mitologia grega também recebiam tal qualificação. “...no caso da linguagem do ‘filho de Deus’, temos aquilo que era, no mundo antigo, uma metáfora amplamente utilizada e prontamente compreendida, ainda que a teologia

cristã subsequente viesse a tratá-la como uma linguagem dotada de sentido literal" (p. 63).

Podemos, ainda, perguntar-nos, como o autor: Jesus era livre para rejeitar a orientação e a iluminação do Espírito Santo? Hick mesmo responde: "*Se não era livre, não foi genuinamente humano; e se era livre, em seu cérebro humano, para agir erradamente, como é que sabemos que nunca o fez e que o self divino central, que 'não estava, por assim dizer, presente em Seu cérebro humano', levou a que agisse de outro modo?*" (p. 85). Para o nosso autor, tentar responder acerca das duas mentes presentes em Jesus (a humana e a divina), como tentaram fazer Thomas Morris e Richard Sturch, não é superior à tentativa de explicar as duas substâncias presentes em Jesus, como tentou demonstrar o concílio de Calcedônia, porém, sem mexer na questão do mistério.

O autor discute, de forma bastante convincente, a questão do auto-esvaziamento divino em Jesus. Ele afirma que Jesus não tem e nem pode ter consciência de quem realmente ele é – assim como qualquer outro ser possuidor da natureza humana – e, por isso, não é uma possibilidade coerente. "*... a falácia presente nesses apelos ao mistério enquanto substituto para a clareza conceitual está em que a cristologia quenótica não é uma verdade revelada, e sim, como Davis corretamente a denomina, uma teoria. Ela é uma hipótese humanamente projetada; e nós não podemos salvar uma hipótese deficiente rotulando-a de mistério divino*" (p. 99).

Jesus é Deus? A onipotência é essencial em Deus? Como explicar a não onipotência em Jesus? Somente Deus é bom, sábio, justo, misericordioso de forma infinita; os demais seres humanos tentam ou têm um pouco dessas qualidades próprias presentes na essência de Deus. Assim, em Jesus, habita, também, essa parcialidade própria do ser humano, uma vez que ele se corporificou e viveu num determinado tempo e espaço. Jesus viveu uma temporalidade. Dizer, ao contrário, que "*Jesus foi perfeito em todos os momentos de sua vida é necessariamente uma afirmação de fé, e não coincide com um relato histórico*" (p. 107).

Para Hick, Jesus foi uma pessoa tão aberta à presença e ao amor de Deus que conseguiu fazer com que em sua vida se "encar-

nassem” os ideais do Pai, chegando até mesmo à morte. O problema é quando essa metáfora é assumida de forma literal, afirmando que Jesus abriu mão de certos atributos divinos para tornar-se homem. Aí está, segundo ele, algo absolutamente insustentável para acreditar na pessoa de Jesus como sendo a segunda pessoa da Trindade para os cristãos.

E, aí, o autor delinea algumas conseqüências dessa metaforização: a divindade de Jesus foi utilizada para dar validade ao preconceito contra o paganismo no império romano; à exploração do terceiro mundo entre os séculos XV e XIX, com a desculpa de se estar servindo ao senhorio divino de Cristo; às conquistas espanholas no século XVI para obter ouro e glória para o rei, juntamente com as cruzadas – cruces para as terras pagãs; ao império britânico-cristão do século XIX, na qual todo aspecto do império era um aspecto de Cristo. Outro aspecto é o patriarcalismo e a submissão social da mulher; além, é claro, da maneira como os cristãos lidaram, em toda a sua história com as outras grandes religiões mundiais “*um complexo de superioridade religiosa que prontamente se manifesta como arrogância, desprezo, condenação e hostilidade*” (p. 119). Para o autor, se o cristianismo deixasse de ver a divindade de Jesus como literal e a assumisse como metáfora dentro do próprio cristianismo, acabariam as barreiras de relação cristã com todas as outras parcelas ou segmentos da humanidade. Assim pensando, fica fácil entendermos que também todas as outras grandes figuras religiosas “encarnaram”, cada um a seu modo diferente, um ideal de vida humana que traduzisse a realidade divina.

Hick insiste nisso, quando afirma que há uma grande diferença entre os atributos divinos e humanos e que Jesus era humano. Só enquanto metáfora podemos reconhecer a filiação de Jesus, ou seja, como ele mesmo sendo Deus encarnado. Quando se diz que todos os seres humanos devem “encarnar” Cristo no mundo, não se está querendo dizer outra coisa a não ser que assumimos seu seguimento e nos tornamos anunciadores, espalhando seus ensinamentos e seu testemunho em favor da vida plena a todos e não a sua semelhança com a substância divina. Assumindo, de maneira metafórica essa idéia, estaremos assumindo que, através de Jesus, Deus estava

atuando na história da humanidade, assim como fez com Moisés ou qualquer um dos profetas do Antigo Testamento.

Assim sendo, podemos nos perguntar, assim como Hick se questiona, se somente a Igreja católica pode salvar. Mais adiante, em sua obra, o autor disserta um pouco sobre a salvação e a cruz de Jesus como meio para esta salvação. Salvação que pode ser entendida – e o é pelo cristianismo – como remissão ou reparação dos pecados da humanidade. Mas o autor mesmo nos lembra que Jesus, ensinando seus seguidores como orarem ao Pai, disse que somente o Pai pode perdoar nossos pecados e com uma condição, a que nos perdoemos mutuamente. Não há necessidade de um mediador entre a humanidade pecadora e Deus e nem mesmo de uma morte que possa vir reparar o erro do ser humano. Neste mesmo sentido ele narra que não há um ser semelhante a Deus, o diabo, com direitos iguais e legítimos diante de Deus. “*É enganoso pensar no Pai celeste segundo o modelo de um senhor feudal ou de um moralista cósmico inflexível. É equivocado considerar uma aceitação da mitologia cristã da cruz como único modo de salvação para todos os seres humanos*” (p. 178).

Para ele, todas as religiões buscam uma transformação da existência humana, uma passagem do autocentramento para um centramento na realidade. De maneira geral, todas as religiões buscam a igualdade entre toda a humanidade, procuram construir a paz, almejam a concórdia e a promoção da vida. Se todas as pessoas do mundo vivessem este ideal, não haveria no mundo injustiça e nem sofrimento. A base de todas as religiões é o amor, assim como no cristianismo. Se tomarmos a partir deste ponto de vista, concluímos que nenhuma das grandes religiões do mundo é superior a nenhuma delas, nenhuma é mais salvadora que a outra. Assim sendo, ele condena veementemente a doutrina que já mencionamos acima – “*extra ecclesiam nulla salus*” –, tão amplamente defendida pelos cristãos católicos.

Para concluir, o autor afirma que Jesus deve ser, sim, seguido e tido como modelo, mas que não necessariamente seja o único, não como o próprio Deus em termos literais. O cristianismo, para ele, é um caminho de salvação e libertação entre outros tantos, interagindo mutuamente com tantos outros caminhos. “*Considerare-se a crença de*

que existe uma Realidade transcendente e última que é o fundamento de todas as coisas; que esta Realidade é benigna em relação à vida humana; que a presença universal desta Realidade é refletida (“encarnada”), humanamente falando, na vida dos grandes líderes espirituais do mundo; e que entre todos encontramos Jesus como nossa principal revelação do Real e nosso principal guia para a vida” (p. 219). Eis a idéia principal do autor. Se quiséssemos revelar o conteúdo de toda a sua obra em uma única frase, bastaria entendermos este parágrafo acima citado.

Podemos nos perguntar o que de novo veio nos trazer esta reflexão: continuamos presos em nosso “casulo intelectual”, que não nos permite olhar para o lado, à nossa volta? Casulo formado e constituído por idéias tradicionais e permanentes, que fazem sentido para a nossa existência e que não pode ser rompido, pois o novo traz medo, insegurança. Não podemos nos deixar questionar e criticar? O que queremos, na verdade: uma fé que seja sustentável e crível no nosso dia-a-dia, no nosso cotidiano, encarnado na realidade social de cada ser humano ou somente em nossos momentos litúrgicos e celebrativos? A nossa fé é voltada para nós mesmos ou para a vida plena de todos?

Como podemos perceber, o autor não desmorona com o cristianismo e nem mesmo com o catolicismo, mas sim com determinadas concepções e dogmas que, ao passar do tempo, o próprio homem, em nome de Deus – ou de Jesus, o Cristo – foi assimilando a si mesmo enquanto religião portadora de toda a Revelação e de toda a Verdade. O que o autor quer mostrar é que a vida e a ação de Jesus está muito acima de tudo isso... Felizes são aqueles que seguem o ideal de Jesus, seu plano de ação, sua fidelidade ao amor do Pai. Mas tê-lo – Jesus – como o próprio Filho de Deus encarnado, só pode ser tido como verdade a partir de uma idéia metafórica, idéia esta que, se assim assumido, não vem diminuir em nada seus ensinamentos, seu testemunho e até mesmo o meio de salvação anunciado por Jesus de Nazaré.

*Sandro de Souza Portela cursa o 3º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas
e-mail: portelasandro@bol.com.br*

KNOHL, Israel, *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*, traduzido por David Maisel, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2000, 145 pp.

O livro de Israel Knohl, *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls* [O Messias antes de Jesus. O Servo Sofredor dos Manuscritos do Mar Morto], de 2000, traduzido para o inglês por David Maisel, é um livro daqueles que se pode chamar de audacioso. Desafia os cem anos do ponto de vista dominante no estudo do Novo Testamento e cutuca ainda mais incomodamente algumas áreas da Teologia Sistemática, da Cristologia, da revelação como um todo.

Para ser direto, a obra refere-se à figura messiânica de Jesus, tentando demonstrar que ele era tido como herdeiro e sucessor do Messias descrito nos manuscritos do Mar Morto.

O autor, professor do Departamento de Bíblia da Universidade Hebraica de Jerusalém, tentando entender a relação entre cristianismo e judaísmo, questiona: qual foi o contexto judaico da carreira messiânica de Jesus? Como podemos resolver o mistério da personalidade de Jesus e do seu auto-entendimento messiânico? Ele se considerava como o Messias? Se sim, por que ele recomendava o “segredo messiânico” a seus discípulos, impedindo-os de publicá-lo? Jesus realmente previa seus sofrimentos, sua morte e ressurreição? Ele se via como um redentor divino?

A proposta do autor é realmente mostrar que *Jesus se considerava como o Messias e verdadeiramente esperava ser rejeitado, morto e ressuscitado depois de três dias* e isso era exatamente o que ele acreditava ter acontecido ao líder messiânico que viveu uma geração antes da sua.

O autor se baseia no fato de que em certos hinos encontrados entre os Manuscritos do Mar Morto, que foram recentemente publicados, esse Messias descreveu-se como sentado num trono celestial,

rodeado de anjos. Ele se considerava como o “Servo Sofredor” que traria uma nova era, uma era de redenção e absolvição em que não haveria mais pecado ou culpa. Esta audaciosa idéia trouxe-lhe a rejeição e a excomunhão por parte dos fariseus sob a liderança de Hillel.

Foi a primeira vez que surgiu no judaísmo a concepção de um *messianismo catastrófico*, em que a humilhação, a rejeição e a morte do Messias eram consideradas partes inseparáveis do processo redentor.

Este Messias assim entendido é, para o autor, o elo de ligação perdido para o nosso entendimento do modo como o cristianismo emergiu do judaísmo. Jesus nasceu por volta do tempo em que este Messias morreu.

No primeiro capítulo o autor faz uma reconstrução imaginária de um dia na vida do Messias, baseada em fontes literárias do período e em descobertas arqueológicas feitas em Qumran, no palácio de Herodes em Massada e em escavações em Jerusalém. Narra esse dia como marcado por dois importantes momentos na vida do Messias de Qumran: sua participação na vida da comunidade essênia, enquanto estes tramam sua ascensão ao trono, e sua atuação junto à corte, no palácio de Herodes, onde ninguém sequer suspeita de sua pretensão messiânica.

No chamado Rolo de Ação de Graças, em dois hinos aí inseridos com o passar de um certo tempo, e em três outros manuscritos encontrados na gruta 4, tem-se o material a partir do qual o autor desenvolve sua tese.

O primeiro hino, conhecido pelos estudiosos como o Hino da Auto-Glorificação, escrito em primeira pessoa, assim diz:

Quem tem sido desprezado como eu? E quem tem sido rejeitado pelos homens como eu? E quem se compara a mim em tolerar (suportar) o mal?

.....
Quem é como eu dentre os anjos?

*Eu sou o amado do rei, a companhia dos santos.*¹

1. Tradução minha, a partir do que a obra traz em inglês.

Entre a dicotomia e a semelhança com certos trechos vétero-testamentários, sobretudo com Is 53, o autor vai explicando as doutrinas formadas a respeito do Messias e a concepção do mesmo a respeito de si.

A combinação do status divino e do sofrimento neste hino é desconhecida na literatura judaica. É a expressão original de uma personalidade histórica ativa na comunidade de Qumran. Quem fala no hino é o líder da seita de Qumran que via a si mesmo como o Messias e assim era considerado pela comunidade.

Pode-se supor que quem fala no primeiro hino, que se via nos termos do “Servo Sofredor” descrito por Isaías, era considerado por sua comunidade como alguém que, através de seus sofrimentos, pagaria pelos pecados de todos os membros de sua seita.

O segundo hino, por sua vez, é essencialmente um chamado aos membros da comunidade para agradecer a Deus pela Salvação que Ele tem trazido sobre eles.

Contrariando Bultmann e toda uma corrente teológica, o autor afirma que a interpretação messiânica de Isaías 53 não foi descoberta na Igreja Cristã. Ela já havia sido desenvolvida pelo Messias de Qumran. Olhando para esses fatos, deveríamos considerar a possibilidade da descrição de Jesus como a combinação do “Filho do Homem” e o “Servo Sofredor” não ter sido uma invenção posterior da Igreja. Talvez o Jesus histórico realmente visse a si mesmo dessa forma, sendo que tal fusão já havia sido feita por seu predecessor, o Messias de Qumran.

Mas qual foi a natureza da conexão histórica entre Jesus e o Messias de Qumran? É possível que Jesus o tenha conhecido pessoalmente? Não, porque, como vimos, o nascimento de Jesus foi por volta da morte deste Messias. Mas esse movimento messiânico existiu na segunda metade do primeiro século antes de Cristo.

O autor começa sua procura do ambiente histórico do Messias qumrânico com a discussão sobre duas obras apocalípticas: o *Oráculo de Hystaspes* e o *Livro do Apocalipse*, bem conhecido por nós, cristãos. Na sua visão, estes apocalipses contam-nos sobre a violenta morte do Messias de Qumran. O autor tenta, pois, datar os eventos descritos nessas obras. Considerando que numa obra apoca-

líptica o autor geralmente descreve os eventos de seu tempo como uma profecia sobre o futuro, o contexto destas obras pode ser claramente entendido à luz da situação política do Império Romano durante a segunda metade do primeiro século a.C., logo antes da vida e do ministério de Jesus. Isto ele faz baseando-se no então conhecido *Oráculo de Hystaspes*. E a partir de algumas passagens do *Livro do Apocalipse*, bem como da relação entre este e o citado oráculo, o autor afirma, após longa e acurada fundamentação: “No Livro do Apocalipse nós encontramos a história de duas testemunhas messiânicas. Na literatura do Mar Morto também encontramos dois Messias – o Messias sacerdotal e o Messias real”.

Podemos assumir que a tradição concernente ao assassinato do Messias que encontramos nas duas obras apocalípticas veio de membros da seita de Qumran ou de algum círculo próximo a eles. Assim, parece que os líderes messiânicos cujas mortes foram relatadas nestas fontes pertenciam à comunidade de Qumran.

Como os dois líderes messiânicos foram mortos em 4 a.C., eles certamente estiveram ativos no período precedente a este ano, ou seja, durante o reinado de Herodes Magno (37-4 a.C.), o que corresponde precisamente à data em que foram escritos as quatro cópias dos dois hinos messiânicos anteriormente citados. Pode-se, então, assumir que um dos dois Messias mortos em 4 a.C. foi o herói dos hinos messiânicos de Qumran. Em conformidade com a descrição nos hinos ele não tinha nenhum caráter sacerdotal; este, então, foi o Messias real.

Os hinos messiânicos sugerem que por poucos anos os membros da seita de Qumran pensaram que a era de redenção havia chegado. Mas a realidade provava ser diferente. Seu líder messiânico foi morto pelos soldados romanos e seu corpo foi deixado sem sepultura na rua por três dias, como o de um criminoso.

Após a morte do Messias, seus fiéis criaram uma “ideologia catastrófica”, fazendo uma releitura de Is 53,3-4;9-12. A rejeição do Messias, sua humilhação e sua morte foram pensadas terem sido preditas nas Escrituras e sendo estágios necessários no processo de redenção. Os discípulos acreditaram que o Messias humilhado e traspasado havia ressuscitado depois de três dias e que estava para rea-

parecer na terra como redentor, vitorioso e juiz. Acreditavam que ele houvera subido aos céus nas nuvens, como ele havia descrito sobre si em seu hino, e que certamente retornaria, descendo das nuvens do céu rodeado por anjos. Assim, o Messias também cumpriria a visão de Daniel sobre o “Filho do Homem”.

O autor, Israel Knohl, acredita que a figura do Messias qumrânico e a ideologia messiânica a ele ligada tiveram uma profunda influência sobre Jesus e sobre o desenvolvimento do messianismo cristão. Afirma que Jesus foi influenciado em seus últimos anos por essa outra tradição religiosa², da qual ele recebeu sua doutrina messiânica por um encontro com aqueles que mantiveram o legado do Messias de Qumran. Essa teria sido a “*Cristologia de Jesus*”.

Durante sua vida, o Messias de Qumran havia se autodefinido como a combinação do “Filho do Homem”, que se assenta no céu num trono de poder, e o “Servo Sofredor”, que leva sobre si todas as tristezas. Este Messias atribuiu a si as palavras de Isaías 53: “*Desprezado e rejeitado pelos homens*”. Temos aqui clara evidência de que a *idéia de um Messias sofredor já existia uma geração antes de Jesus*.

Jesus esperava que o destino do “Filho do Homem” fosse similar ao do Messias de Qumran. Ele predisse que o “Filho do Homem” seria morto, assim como o Messias qumrânico foi morto pelos soldados romanos. E Ele esperava que o “Filho do Homem” ressuscitasse depois de três dias, como foi acreditado que o Messias de Qumran tivesse sido ressuscitado “depois de três dias”.

De acordo com a idéia que Jesus recebeu dos discípulos do Messias de Qumran, o sofrimento e a morte do Messias formava parte inseparável do destino messiânico. Assim, tomar a missão sobre si era naturalmente muito difícil, o que se vê retratado no episódio de Jesus no Jardim do Getsêmani. A luta interna da alma de Jesus tinha agora alcançado seu clímax. Ele iria, pois, seguir o caminho de seu predecessor, o “Servo Sofredor” dos Manuscritos do Mar Morto.

2. “... essa outra...” além da que recebeu em sua localidade nativa – que tinha suas características religiosas e espirituais próprias (milagres, curas, sensibilidade moral, falar em parábolas etc.) que marcaram a sua formação – e da educação que recebeu em sua juventude.

No último capítulo o autor sugere uma identidade histórica para o Messias anterior a Jesus. Embora “especulando” criteriosamente, afirma que a validade da tese principal de seu livro não depende da aceitação da suposição desse capítulo. Ele apresenta o líder qumrânico Menahem como o provável Messias anterior a Jesus. Este personagem histórico fora “amigo” do rei Herodes e membro de sua corte e, após a morte deste, teria tentado a tomada de poder tramada clandestinamente já há muito tempo com os membros de sua seita. Tal peripécia falhou, pois este não conseguiu o esperado e necessário apoio das elites farisaicas da época, que acabaram por excomungá-lo e ocasionaram sua morte em virtude de interpretarem trechos de seu hino como expressão de pura e explícita blasfêmia. Declararam-no, bem como a seus discípulos, como os que “não têm parte com o Deus de Israel”.

O que tenho dito é, bem resumidamente, a tese do autor. Vale dizer que esta sua obra, além de traduzida para um inglês acessível a nível intermediário e de ser escrita de modo a traçar um desenvolvimento muito lógico, detalhado e claro das idéias, ainda traz dois apêndices contendo na íntegra os dois hinos a que me referi anteriormente e um interessante comentário a respeito de cada um. É, ainda, muito rica em notas, as quais evidenciam a cientificidade e o domínio do assunto no trabalho exaustivo que ousou não só confeccionar como também publicar.

Pontuadas suas idéias e os traços de sua obra, penso que cabe aqui interpelar o leitor sobre algumas provocações ou apontamentos que o próprio autor parece querer fazer – e dos quais não seria justo esquivarmo-nos se quisermos preservar a abertura aos contundentes desafios que as novas pesquisas possam sempre nos lançar à face, sem o que o estudo teológico perderia o seu caráter científico.

Assim, se sua tese for digna de adesão, podemos nos perguntar: o fato de Jesus ter consciência de seu dramático fim, uma vez que se mantivesse – e se manteve – fiel ao projeto em que acreditava, pois sabia também com quem e com o quê estava lidando, derivaria tanto de uma suficiente visão da política de dominação do Império Romano em sua região – como a cristologia latino-americana entende – ou derivaria, talvez, mais dessa noção messiânica um

tanto quanto mais fatalista, pois então já dita e escrita como profecia e assim esperada por um grupo religioso significativo por realizar-se como tal? Ainda que assim fosse, o cumprimento até ao fim de sua missão perderia a grandeza de seu compromisso ou de seu mérito?

Outras questões: não teria, de fato, o cristianismo surgido, em alguns de seus aspectos, como seu messianismo, de uma significativa influência de um grupo revolucionário, a seita de Qumran, diferentemente do que sempre se pensou a respeito da mesma – que fosse revolucionária? Até que ponto entenderíamos o grupo de Jesus como um grupo sem pretensões de poder, ainda que para atingi-lo reconhecessem a necessidade do aparente fracasso? Se assim influenciado, poderíamos entender o cristianismo nascente como um grupo de resistência pacífica tal qual se tem entendido ultimamente?

Ainda outras questões: o que os sinóticos afirmam, como, por exemplo, quando das predições da paixão, morte e ressurreição de Jesus feitas por Ele mesmo, não deveria ser entendido, tal qual está escrito, como fato verdadeiramente histórico e não como construção teológico-catequética das primeiras comunidades? E a exegese bíblica, tão altamente conceituada de tempos para cá, poderia manter-se tão estável e intocável no que se refere a todas as outras interpretações tendentes a negar a historicidade dos fatos escritos a despeito das pretensões teológico-catequéticas dos hagiógrafos?

De fato, há teses com as quais nos deparamos e que nos remete à já conhecida tensão por que passa toda ciência, no caso a teológica, a saber: tudo permanece tal qual até que não se prove o contrário. As desestabilizações causadas é que se transformam nos mais eficazes trampolins que nos lançam para o mais profundo e próximo da verdade, que está sempre por ser alcançada. É a angústia e a motivação do fazer teológico. É o princípio curativo para a dogmatização cega e a possibilidade que irrompe para o aprendizado. É o convite provocativo e irresistível ao “*sapere aude*” – ouse saber.

*André Luiz Fávero cursa o 3º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas.
e-mail: faveroal@globo.com*

LOHSE, Eduard, *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*, traduzido do alemão por Hans Jörg Witter, São Paulo, Paulinas, 2000, 302 pp.

Eduard Lohse é alemão de Hamburgo (*1924), renomado biblista. Trabalhou cerca de dezesseis anos (1956-71) como professor de Novo Testamento em Kiel e na Universidade de Göttingen. Nomeado bispo da Igreja Luterana de Hanôver desde 1971, trabalha atualmente como professor-convidado em diversas universidades na Europa e Estados Unidos.

A obra, cujo título original é "*Umwelt des Neuen Testaments*", foi escrita em 1971 e revista e ampliada em 1994. Publicada em português pelas Edições Paulinas no ano de 2000, a tradução é de Hans Jörg Witter.

Lohse escreve de modo muito claro, sem prescindir dos não poucos detalhes que sempre teima em fazer perceber. Contudo sua linguagem passa as informações de modo dinâmico, com as idéias bem "amarradas", de modo a parecer poder colocar-nos dentro dos fatos narrados. Assim, percebe-se, também, um inquestionável conhecimento histórico, de sólida base científica e contundente crítica. Passeia com admirável tranqüilidade e segurança sobre a história e os traços do judaísmo e do cristianismo primitivo em seus mais variados contextos, sempre acompanhado de critérios científicos (histórico-sociológicos) e de fé, os quais relaciona e distingue muito bem. Sem dúvida, o livro em questão desvenda o mundo que produziu os textos do Novo Testamento, dando instrumental para que se possa fazer uma releitura atual do mesmo, de modo a se desvelar também o presente – coisa que o autor se propõe a fazer e consegue.

A obra é constituída de duas partes. A primeira, intitulada "*O judaísmo no tempo do Novo Testamento*" é dividida em três capítulos:

O primeiro, "*A história política do judaísmo no tempo helênístico*", trata dos domínios sofridos pelo povo judeu desde o Império Persa, bem como de suas políticas/estratégias de sobrevivência,

ainda que ameaçada, e de suas tentativas em conseguir independência política, até a guerra judaica e a revolta de Bar Kokba (132-135 d.C.). Neste capítulo nota-se uma excelente visão de conjunto dos acontecimentos e é já nele, sobretudo, que se evidencia a clareza de explicação do autor e seu cuidado com os diversos e significativos detalhes-curiosidades históricos.

O segundo capítulo trata dos “*Movimentos religiosos e correntes espirituais no judaísmo do tempo do Novo Testamento*”. Começando pela apocalíptica, trata de sua estrutura básica, possibilitando-nos entender sua ideologia pela compreensão de seu contexto histórico-cultural. Apresenta, ainda que brevemente, a literatura apocalíptica enquanto tal, apontando para informações dos livros escritos, suas datas, nomes, línguas e origens.

Num segundo momento, neste mesmo capítulo, escreve sobre os grupos e comunidades no judaísmo palestino. A saber: 1) Os *saduceus*: sua origem, sua politicagem para se manter na aristocracia, seu modo de viver a fé e seu fim; 2) Os *fariseus*: sua origem, sua vivência da fé – interessante aqui é que ele passa o “lado bom” do farisaísmo, que nós cristãos não estamos habituados a captar, assim, fala-nos das “boas intenções” deste grupo muito preocupado com o amor e a retidão no seguimento da Lei, esforçando-se para tal, a seu modo ou conforme a entendiam! –, seu conflito inevitável com Jesus e sua sobrevivência e influência após 70 d.C., por ocasião da destruição de Jerusalém pelos romanos; 3) Os *zelotas*: sua origem, sua relação com Jesus, seu jeito de ser, definido por sua política e causa libertadora defendida (conflito Lei de Iahweh x poder do imperador) e seu final trágico; 4) Os *essênios*: sua origem farisaica, seu fim (Guerra Judaica, 70 d.C.), sua vida de moral rígida, suas regras (bens, purificações, pureza, celibato etc) e a questão de sua ligação real ou não com Qumran; 5) Os *terapeutas*, de pouca relevância; 6) A *comunidade de Qumran*: familiarizando-nos um pouco com seus registros, viabilizando conhecermos sua fé e *modus vivendi*, mas dando critérios para fazê-lo corretamente – o que não acontece quando se lêem os textos sem considerar o dinamismo da comunidade, que está para além de épocas congeladas nos seus escritos –, explicando muito bem a sua fé e doutrina e, sobretudo no tópico em que aborda os tex-

tos de Qumran, mostrando-nos os paralelos interessantes (quando não as dissonâncias claras) que lançam luz sobre o significado do conteúdo da mensagem cristã para aquele tempo e lugar, fazendo com que a compreendamos melhor hoje também; 7) Os *escribas*: sua origem e sua continuação histórica (rabinismo).

Ainda num terceiro momento deste mesmo extenso capítulo, escreve sobre o judaísmo na Diáspora. Nessa fase da história em que o povo judeu mergulha de vez no mundo helenístico, descobre-se a semente do que virá a ser no cristianismo toda a discussão sobre a relação fé e razão (conflitos judaísmo x helenismo). O autor informa-nos, ainda, com muita precisão, sobre a produção da e sobre a própria Septuaginta, dos escritos de Filo de Alexandria e de Josefo, uma vez que são contundentes para a compreensão do judaísmo no tempo do Novo Testamento.

O terceiro capítulo diz sobre a *"A vida e a fé judaicas na época do Novo Testamento"*. Tratando da conjuntura social dos judeus da Palestina e da Diáspora, o texto revela-se rico em relatos e explicações do cotidiano das pessoas, de sua vivência social (sobretudo o que se refere à relação homem-mulher, casamento, cidadania e direitos) e econômica, enfim, do seu estilo de vida em seus aspectos mais comuns e aparentemente irrelevantes, mas de fato significativos. Explica-se, da mesma rica forma, o culto do Templo de Jerusalém, sua organização, sua significação para a cultura e religião judaica e a função dos respectivos servidores do Templo, sobretudo do Sumo-Sacerdote. Há ainda breves explicações sobre as festas (Páscoa, Pentecostes, Tendões e o Grande Dia da Reconciliação). Quando escreve sobre as sinagogas, deixa claro seu significado religioso-cultural, bem como social, uma vez que se tornaram o "centro da vida da comunidade". O autor também, fala da relação Escritura-Lei-Tradição, explicando sobre a origem do cânon judaico, sua significação para os judeus (santidade, dignidade etc.), a complexidade de sua interpretação e toda a extensão prática da Lei nas 613 determinações válidas ainda hoje para os judeus. No que diz respeito à relação Deus e homem, destaca o papel relevante da Lei e a insondável e soberana justiça divina.

De suma importância neste mesmo capítulo é a abordagem que faz sobre a “salvação vindoura”, em que conta todo o desenvolvimento histórico das diversas e divergentes expectativas do Messias e do Tempo da Salvação que vigoravam até então. Vale frisar, aqui, que “apesar das diversidades das versões sobre o Messias e o Tempo da Salvação, todas elas tinham em comum a aparição do Ungido de Deus como regente e juiz que poria termo à humilhação de Israel, expulsaria os pagãos e fundaria o reino da glória” (p. 179). Contudo, “sua aparição significaria o início de glória e esplendor que Deus daria a seu povo através de seu instrumento. O Messias seria, portanto, o executor, não, porém, o fundamento, o sentido ou o conteúdo da salvação” (p. 181).

A segunda parte do livro é intitulada “*O ambiente helenístico-romano do Novo Testamento*” e também é dividida em três capítulos:

O primeiro é sobre a “*política e a sociedade no Império Romano do século I d.C.*”. Quando trata do Império Romano sob o domínio dos Césares, o autor ganha em manter sempre um olhar especial sobre a Palestina, porém perde pela ausência crítica à tão citada “pax romana”, uma vez que não a lê da perspectiva de quem está à margem do Império – e esta análise a-crítica ou despreocupada da “pax romana”, a meu ver, é a maior infelicidade do livro!¹ Depois, falando da situação social do Império, faz um extraordinário comentário sobre o cotidiano do povo, detalhando aspectos da língua, de como eram feitas as cartas particulares, a administração romana nas províncias, o censo populacional, a produção e a economia, o trabalho escravo, a vida na família, a educação das crianças, o campo das ciências e a imitação de muitos costumes gregos. Este capítulo ainda trata, com riqueza de exemplificações, do culto ao imperador, mostrando sua finalidade política, e mantendo sempre um olhar nos cristãos e judeus frente a esta atitude para eles idolátrica.

O segundo capítulo é sobre os “*movimentos religiosos e correntes espirituais no mundo helenístico-romano no tempo do Novo*

1. Para uma leitura crítica da “pax romana” vale a pena a leitura da obra de WENGST, Klaus, *Pax Romana – Pretensão e Realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*, São Paulo, Paulus, 1991.

Testamento". Fala dos deuses gregos e romanos, comparando uns e outros e explicando como o povo acreditava neles e como se dava o culto que lhes prestava. Lohse também escreve sobre a religiosidade popular e a sua idéia do destino, revelando seu caráter supersticioso e esotérico. Apresenta-nos, ainda, as religiões dos mistérios e seus problemas e controvérsias inevitáveis com os primeiros cristãos. Finalizando este capítulo, o autor fala da filosofia popular, a saber, de seu caráter moral-prático – já que os romanos constituíam um povo de inteligência prática – e comentando como o epicurismo, os cínicos e o estoicismo, sobretudo o de Epíteto, influenciaram o judaísmo e o cristianismo primitivo.

O terceiro e último capítulo é sobre "*o gnosticismo*". Tratando de sua estrutura básica, fala de sua lógica e doutrina e de seus confrontos com o cristianismo primitivo, o que obrigou este último a formular com maior clareza sua doutrina sobre a criação, o homem e a salvação. Tratando do "*corpus hermeticum*" como testemunho do gnosticismo pré-cristão, esclarece o conceito e o conteúdo do gnosticismo e sua considerável relação com o cristianismo. Por fim, o autor aborda a difusão do gnosticismo no século I d.C., falando sobre as atividades do gnóstico Simão na Samaria, dos mandeus (gnósticos batistas), inicialmente nas margens do Jordão, das comunidades de Corinto, Filipos e da Ásia Menor, bem como, mais uma vez, de sua infiltração e conflitos com o cristianismo.

Na parte final, despindo o caráter histórico que usou em toda sua obra, sem contudo desconsiderá-lo, Lohse faz uma breve e completa leitura teológico-cristã da História que tão bem descreveu nas quase trezentas páginas de sua obra.

Seu livro traz ainda uma amplíssima bibliografia, quase toda em alemão – somente duas obras em português, uma em inglês e uma em latim. Traz, também, no final, uma cronologia sintetizada (de 722 a.C. a 180 d.C.) e índices por nomes, assuntos e citações bíblicas de sua obra, deixando de citar, de todo o Novo Testamento, apenas Tt, Tg, II Pd e II e III Jo, fato que evidencia o profundo embasamento neotestamentário de sua obra, coerente com o que escrevera na introdução da mesma, pois "*os escritos do Novo Testamento são também a fonte mais importante para a compreensão de seu contexto e de seu*

ambiente cultural, porque contêm informações sobre a situação da Palestina e do Império Romano, referindo-se a datas exatas” (p. 7). Por fim, traz dois pertinentes mapas (1= “O reino de Herodes Magno e seus filhos” e 2= “o Império Romano no tempo neotestamentário”) e dois esquemas (1= “a família real dos asmoneus” e 2= “a casa de Herodes”), de ótima utilidade para acompanhar a leitura da obra.

Conforme já disse, a obra de Eduard Lohse tem um caráter mais histórico que teológico, o que, contudo, evidencia a necessidade das tão importantes interdisciplinaridade e mediação das ciências sociais para o fazer teológico. O autor não faz Teologia da Libertação, mas sua teologia também é histórica e ainda pode ser libertadora, na medida em que, ao lermos seu livro, consigamos captar quão relevante se faz pensar a fé a partir do concreto, do conflitante e da dialética da vida.

Finalizo com palavras precisas do próprio autor, palavras estas demonstrativas do poder de alcance da obra – que cumpre o que objetiva – e convidativas à sua indispensável leitura por parte dos alunos de Teologia:

... é necessário não somente estudar as línguas faladas naquele tempo – hebraico, aramaico e grego –, mas também conhecer, tão exatamente quanto possível, a situação política, as condições de vida e os costumes daqueles homens, suas esperanças e expectativas, suas idéias e opiniões. Quanto mais exatamente conhecermos o ambiente em que o anúncio cristão encontrou os homens e o modo como o Evangelho foi entendido e transmitido, melhor conseguiremos traduzir o conteúdo dessa mensagem, o modo de se falar e as idéias do mundo antigo para a linguagem do nosso tempo (p. 6).

**André Luiz Fávero cursa o 3º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas.
e-mail: faveroal@globo.com**

Notícias

Afiliação Eclesiástica do Curso de Teologia

Introdução

No dia 29/11/2000, realizou-se na sala 900 do Campus I da PUC Campinas, a sessão solene de afiliação eclesiástica do Curso de Teologia junto à Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, passando a chamar-se oficialmente “Instituto Teológico Campineiro”, segundo o decreto da Congregação para a Educação Católica.

A cerimônia foi aberta pelo Grão-Chanceler da PUC Campinas, D. Gilberto Pereira Lopes. Em seguida, foram realizadas a oração inicial, a leitura do decreto de afiliação, as palavras do Magnífico Reitor, Prof. Pe. José Benedito de Almeida David, do Ilustríssimo Diretor do Instituto, Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, do Ilustríssimo Diretor da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Prof. Dr. Pe. José Benedito Simão. Foram feitas homenagens aos Bispos presentes, D. Ercílio Turco, D. Eduardo Koalk, D. José Francisco Zugliani, ao Professor representante do corpo docente, Dr. Pe. Benedito Ferraro e ao Monsenhor José Maria Frutuoso Braga, um dos fundadores do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas. Após o encerramento realizado pelo Grão-Chanceler, houve uma confraternização entre os presentes.

1. Histórico e objetivos

O Instituto de Teologia e Ciências Religiosas foi fundado em 01 de março de 1978 pelos Excelentíssimos Senhores Bispos da Pro-

víncia Eclesiástica de Campinas, sendo integrado à Pontifícia Universidade Católica de Campinas aos 25 de abril de 1981. É concebido como um órgão de planejamento e execução de ensino, de pesquisa e dos serviços de extensão de sua área de saber. Suas atribuições principais são:

- a. promover a investigação teológica e sua transmissão, de maneira sistemática, em um clima de inserção consciente na realidade histórica, particularmente da América Latina, capacitando toda a comunidade educativa para uma reflexão teológica crítico-criativa;
- b. promover o diálogo da Teologia com outras ciências, especialmente dentro da Universidade;
- c. promover o diálogo ecumênico e o diálogo inter-religioso;
- d. colaborar com as Igrejas particulares, especialmente com as da Província Eclesiástica de Campinas, preparando em nível teológico os seminaristas candidatos ao Presbiterato para o exercício do ministério sacerdotal, através de seu Curso de Teologia;
- e. oferecer formação teológico-pastoral aos agentes de pastoral leigos(as) e religiosos(as), através de seu Curso de Ciências Religiosas;
- f. oferecer possibilidade de formação teológica contínua e permanente para presbíteros e demais agentes de pastoral;
- g. oferecer formação antropoteológica aos estudantes de todos os Cursos da Universidade, através das disciplinas Antropologia Teológica A, B e C;
- h. colaborar na formação dos agentes de pastoral leigos e clérigos das Igrejas particulares, através de cursos de extensão ou cursos afins.

Para a realização desses objetivos, o Instituto:

- a. planejará, organizará e coordenará os Cursos de Graduação em Teologia e em Ciências Religiosas;
- b. criará um espírito amplamente comunitário de trabalho entre Professores e alunos;

- c. manterá contatos com os demais Institutos Teológicos e com outros Institutos e centros de estudos científicos;
- d. promoverá publicações de nível científico;
- e. planejará, organizará e coordenará, dentro de suas reais possibilidades, os Cursos de pós-graduação, especialização, aperfeiçoamento, extensão e atualização das áreas que lhe são próprias;
- f. organizará os serviços administrativos de todas as suas instâncias, bem como a sua Biblioteca junto ao Sistema de Bibliotecas e Informações da PUC Campinas.

Durante todo o seu período de existência, o Instituto teve como Diretores:

- ▶ Prof. Pe. Giovanni Barrese: 01/03/1978 a 09/09/1979;
- ▶ Prof. Pe. José Benedito de Almeida David: 10/09/1979 a 31/01/1993;
- ▶ Prof. Pe. Alquermes Valvasori: 01/02/1993 a 31/12/1994;
- ▶ Prof. Pe. José Arlindo de Nadai: 01/01/1995 a 31/12/1998;
- ▶ Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves: 01/01/1999.

Foram formados no Curso de Teologia 303 alunos e 170 alunos no Curso de Ciências Religiosas.

Foram servidas até o presente momento a Arquidiocese de Campinas e as Dioceses de Limeira, Piracicaba, Bragança Paulista, São Carlos, Amparo, Catanduva, Jundiaí e Assis, e as Congregações dos Sagrados Estigmas de Nosso Senhor Jesus Cristo, Clérigos Regulares Somascos, Congregação Americano-Cassinense da Ordem de São Bento, Congregação dos Agostinianos da Assunção, Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus de Betharram, Sociedade Educadora São Francisco Xavier, Terceira Ordem Regular de São Francisco, Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, Congregação dos Sagrados Corações, Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria, Pequena Missão para Surdos, Congregação de Santa Cruz entre outras.

O processo da referida afiliação iniciou-se na década de 80 junto à Universidade Pontifícia Santo Tomás de Aquino (Angelicum) de Roma. Devido a diversos motivos, o processo foi encerrado

em 1995, quando se definiu que não ocorreria mais a afiliação junto àquela instituição. Concluiu-se por parte da Direção do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas e do Grão Chanceler da PUC Campinas, que a afiliação deveria ser pedida à supra citada Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo. O novo processo teve início em 1997, tendo que ser reformulado em alguns pontos, a pedido da Congregação de Educação Católica. Após reunião entre o Coordenador de Teologia, o Diretor do Instituto, o Reitor da Universidade e o Secretário Geral da supracitada Congregação, D. Giuseppe Pitau, realizada em Roma no dia 04/09/2000, e a devida confecção do projeto de afiliação, o processo foi concluído no dia 26/09/2000, com o decreto de afiliação, assim transcrito:

2. Decreto de afiliação

N. 1288/97

Congregação para a Educação Católica

(dos Seminários e Institutos de Educação Católica)

A Congregação para a Educação Católica (dos Seminários e Institutos de Estudos)

Considerando a postulação legitimamente apresentada pelo Rev.mo Diretor da Faculdade de Teologia de N. S. da Assunção, na cidade de São Paulo, no Brasil;

Considerando a convenção entre o Ex.mo Arcebispo de Campinas e o citado Diretor, no dia 07 de agosto do ano 2000, aprovada por esta Congregação;

Como no Instituto Teológico de Campinas o ensino das disciplinas estão de acordo com as normas canônicas e são estudadas diligentemente, o citado pedido do Diretor foi aceito de boa vontade e por este Decreto o

Instituto Teológico Campineiro

Afiliado

à Faculdade N. S. da Assunção, por um quinquênio, ad experimentum fica afiliado a citada Faculdade e declara e estabelece que poderá ser

conferido o grau de Bacharelado em sagrada Teologia aos alunos que fielmente completam com êxito os estudos prescritos no currículo de estudos (can. 250 C.I.C) e os exames especiais sugeridos sob a direção e autoridade da mesma Faculdade s.s.; primeiramente cumpridas as Normas especiais para efetuar a afiliação devem, assinadas por ambas as partes ser aprovadas por esta Congregação; nada obstando em contrário.

Passado em Roma na sede desta Congregação no dia 26 de setembro de 2000.

- + D. Zenon Grocholewiski
Cardeal Prefeito
- + D. Giuseppe Pittau, SJ
Secretário

3. Discurso do diretor do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas

Excelentíssimo e Reverendíssimo D. Gilberto Pereira Lopes, Arcebispo Metropolitano de Campinas e Grão-Chanceler da PUC Campinas;

Excelentíssimos e Reverendíssimos Senhores Bispos Diocesanos da Província Eclesiástica de Campinas;

Excelentíssimo Prof. Pe. José Benedito de Almeida David, Magnífico Reitor da PUC Campinas;

Excelentíssimo Prof. Dr. Pe. José Benedito Simão, Diretor da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção;

Excelentíssimo Prof. Carlos de Aquino Pereira, Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos da PUC Campinas;

Excelentíssimo Prof. José Francisco Bernardes Veiga Silva, Vice-Reitor para Assuntos Administrativos da PUC Campinas;

Caríssimos Diretores das Unidades Universitárias da PUC Campinas;

Caríssimos Professores, Funcionários e alunos do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas;

Caríssimos Reitores das Casas de Formação;

Caríssimos Presentes de outras instituições, Senhoras e Senhores:

Com alegria e satisfação, dirijo-vos algumas palavras que pretendem explicitar os mais sinceros agradecimentos a diversas pessoas que muito fizeram para que chegássemos a este momento tão importante do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas e da PUC Campinas, e também suscitar algumas perspectivas apresentadas com a afiliação eclesiástica do Curso de Teologia, intitulado Instituto Teológico Campineiro junto à renomada Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

Em primeiro lugar, agradeço a D. Gilberto Pereira Lopes e aos Bispos da Província Eclesiástica de Campinas, pela convicção na manutenção de um Instituto de Teologia na supracitada Província Eclesiástica, confiando aos Professores a responsabilidade do ensino, da pesquisa e da extensão teológica junto aos seminaristas e aos leigos de nossas Arquidiocese e Dioceses. Ao Prof. Dr. Pe. José Benedito Simão por conduzir o processo de aceitação da afiliação deste Instituto à Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

Um agradecimento especial ao Cardeal Arcebispo Emérito da Arquidiocese de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, por ter aprovado inicialmente a abertura do referido processo e a D. Cláudio Humes, atual Arcebispo Metropolitano de São Paulo por ter apoiado a continuidade do encaminhamento da afiliação eclesiástica. A D. Giuseppe Pitau, Secretário da Congregação para a Educação Católica pelo acolhimento e pela confiança neste processo de afiliação. Ao Prof. Pe. José Benedito de Almeida David, na condição de ex-Diretor do Instituto e de atual Reitor desta Pontifícia Universidade Católica, por ter conduzido e apoiado todas as tramitações junto à Congregação para a Educação Católica.

A todos os outros ex-diretores, Mons. Giovanni Barrese, Pe. Alquermes Valvasori e Pe. José Arlindo de Nadai pelos constantes esforços para que a afiliação se tornasse uma realidade. Aos Professores, que com competência têm mantido a qualidade de ensino teológico deste Instituto.

Aos alunos desses vinte e dois anos de existência do Instituto que, com dedicação, estimularam esta Instituição a aprimorar sua qualidade e sua contribuição nesta Província Eclesiástica e nesta Pontifícia Universidade.

Aos Funcionários, especialmente ao estimado Ailton Rocha, pela dedicação em bem servir às pessoas que chegam a este Instituto.

A todos aqueles que de alguma maneira contribuíram para que nossa Instituição pudesse ter o reconhecimento almejado e merecido. Um agradecimento também especialmente aos fundadores do Instituto, particularmente, ao Monsenhor José Maria Frutuoso Braga e ao Pe. Ivo Storniolo.

Em segundo lugar, gostaria de suscitar algumas perspectivas.

A primeira diz respeito ao relacionamento deste Instituto com a Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Espera-se o estreitamento dos laços, o intercâmbio de Professores e de alunos, a mútua colaboração institucional, a comunhão eclesial e teológica, e o aprendizado desta Instituição junto a uma Pontifícia Faculdade de Teologia já universalmente reconhecida pelo seu desempenho de ensino e investigação teológica.

A segunda é a do crescimento qualitativo deste Instituto, especialmente, com a oficialização dos exames especiais, proporcionando um novo dinamismo na relação Professores-alunos, durante o processo de ensino-aprendizagem, a fim de que haja eficácia na formação teológica dos candidatos ao ministério presbiteral.

A terceira propicia visualizar ainda mais a contribuição deste Instituto com o desenvolvimento teológico na Província Eclesiástica de Campinas, formando com qualidade eclesial e teológica os seminaristas, fortalecendo o Curso de Ciências Religiosas, oferecendo cursos de extensão universitária aos leigos e continuando a colaborar quando possível na reciclagem dos presbíteros das diferentes Dioceses.

A quarta é relativa à continuidade consistente dos trabalhos já desenvolvidos por este Instituto: a publicação da Revista "Cadernos de Teologia" e sua conseqüente contribuição teológica, a colaboração no ensino de Teologia para os alunos da Arquidiocese de Porto Velho (RO), como parte do Projeto Missionário Norte I - Sul I e o

desenvolvimento da disciplina Antropologia Teológica por três semestres em todos os Cursos desta Universidade.

A quinta é consoante à contínua inserção e participação deste Instituto na construção de uma Universidade Católica que autenticamente desempenha a sua missão de desenvolver um saber competente e capaz de contribuir na construção de estruturas sociais justas e fraternas.

A sexta está relacionada ao estatuto teórico da própria produção teológica deste Instituto. Espera-se o aprofundamento da perspectiva teológica marcada pela articulação entre a fé positiva e a vida dos pobres por intermédio da inserção profética na realidade histórica atual, do diálogo com as diferentes ciências, da investigação séria nas fontes específicas da teologia e na produção de uma teologia da vida capaz de denunciar o processo idolátrico gerador da morte prematura e de anunciar horizontes utópicos suscitadores da esperança de vida nova para os povos.

Enfim, termino dando graças a Deus pela vida deste Instituto que, por meio das mais diferentes pessoas, em suas devidas funções, tem contribuído e deseja continuar a fazê-lo na produção de uma teologia, elaborada na perspectiva da articulação entre a fé positiva e a vida dos pobres, verdadeiramente útil e necessária para o advento do Reino de Deus.

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Formatura no Curso de Ciências Religiosas - Ano 2000

Discurso do Paraninfo Prof. Dr. Cônego Pedro Carlos Cipolini

Introdução

Prezados formandos que hoje¹ concluem o curso de Teologia e Ciências Religiosas. Primeiramente, mandam as normas de cortesia que eu agradeça a escolha que fizeram de mim para ser paraninfo. Nas avaliações do Instituto de Teologia, vossa turma sempre foi avaliada como sendo diferente das demais, e vocês o foram até na escolha do paraninfo e do patrono. Penso que este fato faz parte do lema que escolhestes para a turma: *Oikoumene* Mais que nunca, hoje é necessário alargar as vistas, dar espaço para o outro, para o diferente, este espírito *ecumênico*, é componente importante do Reino de Deus. Por tudo isto, agradeço-vos de coração a deferência que muito me honra.

Quero em seguida dar-vos **os parabéns**, por mais esta conquista em vossas vidas. Uma etapa importante em que se colocaram os alicerces, para que possais, daqui para frente, começar a *fazer teologia* com mais propriedade. Vocês foram corajosos, perseverantes, persistentes, aprenderam a aparar as arestas e conviver com a diversidade, superando a tentação do pensamento único, apanágio de todos os autoritarismos, quer sejam explícitos ou implícitos. Meus mais sinceros parabéns! Quero neste momento, lembrar brevemente alguns tópicos que julgo importante, cumprindo assim a tarefa paracletica de paraninfo, que é não só a de elogiar o esforço feito, mas também animar para a busca a ser prosseguida. Lembro três tópicos:

1. Discurso proferido na Igreja do Coração de Jesus, em Campinas, no dia 15 de dezembro de 2000.

1. "Dar as razões de nossa fé" (1Pd 3,15)

A Teologia será sempre uma tarefa inacabada. É a tarefa de dar as razões de nossa fé, como escreve o apóstolo Pedro. A percepção da luz vai exigir sempre mais luz. A razão jamais se contentará com o que descobre, e o que ela descobre, será sempre maior do que aquilo que ela poderá compreender. Na tarefa do *que-fazer* teológico, a fé e a razão compõem uma música polifônica, mas com um eixo temático bem definido por seu objeto: **Deus**. A Teologia difere das Ciências da Religião que investigam o fenômeno religioso. A Teologia investiga o objeto último de toda religião que é Deus.

Na tarefa teológica é necessário evitar a armadilha de conferir onipotência à razão. A segurança falaciosa da razão divinizada, volta-se contra o próprio homem: exemplo disso é a crise ética na qual vivemos. Não tendo regulação ética para o uso da técnica, a violência contra o homem é acompanhada da destruição do cosmos. Tanto assim que a ecologia entra hoje na agenda de qualquer reflexão teológica séria. Na tarefa teológica, deve-se evitar também o menosprezo da razão humana, porque isto gera uma angústia infinita e insanável, um infantilismo lastimável, que se concretiza na fuga do mundo ou na oposição a ele.

Na tarefa de fazer Teologia deve-se, no entanto, harmonizar a razão com a "relação", com a "comunhão e comunicação". O que quero dizer com isso é o que Hegel exprimia dizendo que: "*O verdadeiro é o todo*": (*Nexus mysteriorum ipsorum inter se*: "há um nexos dos mistérios entre si"). As verdades estão interligadas num todo compacto e único. A Teologia deve caminhar à luz da razão, mas deve ir da razão para a "relação". É a humanidade concreta que faz ceder todo racionalismo exacerbado, o qual impede que a fé cumpra a tarefa de dar as razões de sua existência. Ao desejo de saber e de produzir (trabalho), o homem acrescentou o desejo de *comunhão/relação* universal. E assim podemos falar de *intellectus amoris*. Este amor que Dante diz mover o sol e as estrelas (cf. *Divina Comédia, Paraíso*). Desde Platão, o Ocidente acostumou-se a associar a felicidade ao conhecimento perfeito. Desconhecia-se a implicância da emoção na apreensão dos conceitos, o que se chama hoje de inteligência emocional. Hoje intuimos que a felicidade vai além do conhe-

cimento perfeito, ela está no amor perfeito. E a teologia deve ser capaz de dar os motivos pelos quais assim é. Não se iludam, a razão é necessária, mas somente como caminho para nos levar ao amor. Não se percam no caminho. No final somente restará o amor que tudo supera. Por isso, se diz que só se vê bem com o coração (A. de Saint-Exupéry).

2. A teologia é uma tarefa eclesial

A Teologia não é uma atividade privada. É necessário lembrar esta verdade. A Teologia não tem valor a não ser na medida em que é aceita pela Igreja, já que o carisma da verdade não pertence a um indivíduo, mas somente ao testemunho unânime de toda a comunidade dos fiéis (cf. LG 12). A base para se fazer teologia é a investigação sobre a Revelação. A Verdade revelada é objeto da Teologia, esta verdade é confiada a todo o Povo de Deus, sendo que, só nele se tem garantia de acesso a esta realidade. A *missio canonica* faz do teólogo que ensina um delegado não do Magistério, mas da Comunidade Eclesial que é o Povo de Deus na sua totalidade. “*O teólogo guarda sempre liberdade de pesquisa, liberdade consubstancial à teologia enquanto saber crítico. Entretanto, a livre discussão teológica deve sempre pôr a salvo duas coisas essenciais: a verdade essencial da fé e a caridade eclesial, seja em relação ao Povo de Deus, seja em relação aos seus Pastores*”². Neste sentido é importante recordar o que alguém já disse: É preferível errar juntos que acertar sozinho! A Teologia é um serviço à comunidade. Não se esqueçam, ser teólogo é um carisma, um dom que não é dado para uso pessoal, para a vanglória, mas em benefício da Igreja, servidora do Reino.

A Igreja é a comunidade que se alimenta da Sagrada Escritura que foi gerada pelo Espírito Santo em seu seio. A comunidade é anterior à Palavra escrita e a Palavra está em sua plenitude, no Verbo que se fez carne. A Palavra que é Jesus Cristo também é e continua sendo “Palavra de Deus”, irredutível à captação puramente humana, e cuja riqueza está totalmente voltada para a plenitude escatológica:

2. BOFF, C., *Teoria do método teológico*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 84.

“Cristo em vós, a esperança da glória” (Cl 1,26). Escreve S. Bernardo: “*O Verbo se fez carne e já habita entre nós. Habita totalmente por meio da fé nos nossos corações, habita em nossa memória, no nosso pensamento, e chega até possa imaginação (...) agora porém, quis ser compreendido, quis ser visto, quis ser pensado*”³.

No vosso itinerário teológico, sejam fiéis a Cristo, que, como a Paulo nas portas de Damasco, apareceu à Igreja latino-americana, no rosto do pobre e excluído. A mensagem cristã é Jesus Cristo. A fé em Jesus Cristo torna-se possível pela experiência do Espírito Santo na comunidade viva que é a Igreja⁴.

3. Teologia e mística

“*Toda verdadeira teologia nasce de uma espiritualidade, vale dizer, de um encontro forte com Deus dentro da história*”⁵. De fato, toda verdadeira teologia termina na mística. É conhecida a frase de **Evagrio Pôntico**: “*Se és teólogo, rezarás verdadeiramente, se rezas verdadeiramente, és teólogo*”⁶. A Teologia não pode perder o senso do mistério, do inefável. “*No centro da Teologia está o mistério de Deus. E o acesso mais profundo a ele se faz pelo coração, pela conversão, pela vida. Sem esta percepção da teologia, o estudo pode ficar preso no departamento da inteligência, seco e até estéril. O teólogo, mais que um ativo perscrutador de Deus, é alguém que se sente capturado por Ele*”⁷.

Neste sentido, podemos dizer que não se faz teologia sem paixão pelo conhecimento de Deus. Paixão fundamental, podemos chamá-la de paixão por penetrar no mistério de Deus através da luz da inteligência. Esta paixão pelo conhecimento de Deus exige de nós uma busca, uma espera, um entusiasmo: “*É com ardor que você deve*

3. Cf. *Sermo de Aquaducto*, em *Opera Omnia*, Ed. Cisterc. 5 (1968), pp. 282-283.

4. Cf. COMBLIN, J., *Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora, e Teologia Liberal*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 48.

5. BOFF, L. & BOFF, C., *Como fazer Teologia da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 14.

6. Cf. *De Oratione* 60 - PG 79, 1179.

7. LIBÂNIO, J. B. & MURAD, A., *Introdução à Teologia*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 59.

aplicar-se ao conhecimento da realidade divina...ore para que Deus te dê o entendimento"⁸.

Em nossas vidas tudo é absurdo, diz o "filósofo" Coélet, mas o teólogo Alceu Amoroso Lima diz que tudo é Mistério, em seu último livro assim intitulado. E este mistério entrevisto pela teologia deve trazer alegria ao mundo. O Mistério não é obscuridade, mas é um mar de luz, luz tão deslumbrante que ultrapassa e ofusca a razão. A grande tarefa da Teologia hoje, em um mundo assolado pelo consumismo estéril e pela perversão da exclusão social, é trazer alegria. Há hoje muito prazer e pouca alegria no mundo. *Gaudium magnum nuntio vobis (Eu vos anuncio uma grande alegria)* é esta a primeira notícia a respeito de Jesus, após seu nascimento (Lc 2,10). Por isso o Concílio Vaticano II vem nos lembrar a tarefa de dar ao mundo *Gaudium et Spes (Alegria e Esperança)*. A alegria sumiu porque se perdeu a capacidade de perceber a gratuidade e o dom, em uma sociedade mercantilizada por uma economia sem coração.

*"Numa sociedade assim, afligida tanto pela ausência de sentido como pelo conflito de sentidos, precisamos de teólogos mais até que de economistas (...) Por isso precisamos de teólogos que vivam um certo tipo de vida. E eu diria que o teste e fruição desta vida é a alegria. É a alegria de encontrar aquele que é o sentido de nossa vida"*⁹. Nossa época pede Teologia, a realidade social em que vivemos também pede Teologia pois colocam o problema da missão cristã frente aos desafios que vão surgindo. No início deste terceiro milênio que se anuncia fantástico, a Teologia deve desvendar o segredo, a graça e a misericórdia que perpassam todas as realidades, como um hino silencioso somente perceptível aos que buscam. Enfim a Teologia deve provar que "A beleza salvará o mundo"¹⁰.

Conclusão

Sejam buscadores, nunca dêem por acabada a tarefa que começaram. Sejam felizes e façam muitas pessoas felizes com o

8. S.AGOSTINHO, *Carta 120*, escrevendo a um jovem teólogo.

9. RADCLIFFE, T., *A alegre tarefa da Teologia*, em *Concilium 4* (2000), p. 12.

10. EVDOKIMOV, P., *A mulher e a salvação do mundo*, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 264.

vosso *teologar*. Permitam-me terminar, meus queridos afilhados, com uma frase de S. Gregório de Nissa que muito me toca: “*Aquele que vai subindo jamais cessa de ir progredindo, de começo em começo, por começos que não tem fim*”¹¹.

Muito obrigado!

Discurso do Patrono

Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti

Foi com muita alegria que recebi o convite para ser patrono dos formandos do curso de Ciências Religiosas da PUC-Campinas, ano 2000. Sei que não foi fácil para vocês chegarem a este momento. O estudo sério e responsável exige disciplina e muito esforço mental. Muitos de vocês precisaram conciliar atividades familiares, compromissos pastorais, trabalho e estudos. Entretanto, a necessidade de aprofundar os estudos, motivados por uma necessidade pastoral se fez mais forte. Vocês conseguiram realizar metas, atingir objetivos, conquistar espaços.

A necessidade de leigos maduros (homens e mulheres) que se dediquem à evangelização do “Povo de Deus” e ao serviço cristão no mundo é um fato incontestável. João Paulo II em *Christifideles Laici*, nº 3 afirma:

Nesta hora magnífica e dramática da história, no limiar do terceiro milênio, novas situações, tanto eclesiais como sociais, econômicas, políticas e culturais, reclamam hoje, com uma força toda particular, a ação dos fiéis leigos. Se o desinteresse foi sempre inaceitável, o tempo presente torna-o ainda mais culpável. Não é lícito a ninguém ficar inativo.

Estas palavras do Papa ainda ecoam em nossos ouvidos, conclamando-nos à inserção social. O Papa recorda que sem um laicato maduro e comprometido, torna-se cada vez mais difícil para a igreja tornar-se socialmente presente no mundo, de modo adequado às necessidades da nova evangelização. A superação da concepção “clerical” da Igreja não significa necessariamente desvalorização do

11. *Hom. em Cant. n. 8.*

sobrenatural ou imaturidade da fé. Pelo contrário, queremos afirmar a necessidade de uma experiência religiosa que seja operante, eficaz e realista. A inserção social e o compromisso político estão umbilicalmente relacionados com a nossa experiência religiosa. O mundo não é uma prisão de onde fugir, mas é exatamente o “espaço teológico” em que todos os cristãos, indiscriminadamente (e em primeiro lugar, os leigos) são chamados a viver e a agir para anunciar e testemunhar o Reino de Deus. O testemunho oferecido se encarna nas realidades terrestres tornando-se realidade primeira, ação concreta, disposição teológica.

Para os cristãos é reservada a tarefa de serem anunciadores da paz, semeadores da boa nova em todos os lugares e dimensões da realidade social. O Papa afirma:

As imagens evangélicas do sal, da luz e do fermento, embora se refiram indistintamente a todos os discípulos de Jesus, têm uma específica aplicação nos fiéis leigos. São imagens maravilhosamente significativas, porque falam não só da inserção profunda e da participação plena dos fiéis leigos na terra, no mundo, na comunidade humana, mas também e sobretudo, da novidade e da originalidade de uma inserção e de uma participação destinadas à difusão do evangelho que salva.

Neste sentido, podemos afirmar que o leigo, embora na originalidade da sua “índole secular”, não é um corpo separado, uma célula errante no organismo eclesial. Recebe o chamado para o compromisso social não por delegação do Padre ou do Bispo mas diretamente de Jesus através do batismo. Sua vocação é específica desde a origem, e se reforça com a Confirmação, cresce e amadurece na Eucaristia. Sua trajetória é de uma pessoa inserida na comunidade eclesial, com compromissos e responsabilidades inerentes à sua vocação religiosa. Na verdade, não existem diferenças entre os membros do corpo de Cristo. Todos somos iguais na mesma responsabilidade cristã de anunciar os mistérios de Deus num mundo cada vez mais conturbado.

João Paulo II, em *Christifideles Laici* nº 32, afirma: “*E se é certo que alguns, por vontade de Cristo, são constituídos para os*

demais, como doutores, administradores dos mistérios e pastores, reina afinal entre todos verdadeira igualdade no que respeita à dignidade e à ação comum do conjunto dos fiéis para a edificação do corpo de Cristo". Deste modo, o leigo é chamado a ser um "homem de síntese". Para isto é preciso manter-se dentro de uma espiritualidade que seja concreta, libertadora. Em *Christifideles Laici*, nº 34, continua João Paulo II, "*O mais belo e convincente testemunho da força transformadora do evangelho será a síntese vital que os fiéis leigos saberão realizar entre o evangelho e os deveres cotidianos da vida*".

É extremamente importante esse apelo à tarefa insubstituível que os leigos têm na realização prática das propostas do evangelho de Jesus Cristo. A doutrina social da Igreja Católica só se torna eficaz, operante, realizada, quando os leigos assumem de corpo e alma seus desígnios salvadores no mundo. Por favor, não parem de estudar! Continuem sendo curiosos, apliquem-se no conhecimento da Palavra de Deus, busquem no magistério eclesial as inspirações teológicas para os vossos trabalhos pastorais, sejam comprometidos com a comunidade local. Portanto, meus caros amigos, parabéns pela formatura, que Deus abençoe a todos, e lhes dê muita saúde e paz para serem efetivamente portadores da boa notícia para todos os povos.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Dom Gilberto Pereira Lopes

MAGNÍFICO REITOR

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

Prof. José Francisco B. Veiga Silva

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS

Prof. Carlos de Aquino Pereira

**DIRETOR DO INSTITUTO DE TEOLOGIA
E CIÊNCIAS RELIGIOSAS**

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

