

v. 53 - n. 1 - jan./jun. 2013

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

**Dossiê: Religiões:
da espiritualidade à ética**

Estudos Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

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

Reitor: Oneide Bobsin

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

Editor-chefe: Wilhelm Wachholz

Editor associado: Iuri Andréas Reblin

Conselho editorial: Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Edla Eggert (UNISINOS, São Leopoldo/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Estados Unidos da América do Norte), Kjell Nordstokke (Lutheran World Federation, Geneva, Suíça), Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology, Chicago, Estados Unidos da América do Norte), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: Flávio Schmitt (EST, São Leopoldo, RS, Brasil); Rudolf Eduard von Sinner (EST, São Leopoldo, RS, Brasil); Érico João Hammes (PUC-RS, Porto Alegre, RS, Brasil); Vítor Westhelle (Lutheran School of Chicago, IL, EUA); Afonso Maria Ligorio Soares (PUC-SP, São Paulo, SP, Brasil); Lothar Carlos Hoch (EST, São Leopoldo, RS, Brasil); Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora, MG, Brasil); Gilbraz de Souza Aragão (UNICAP, Recife, PE, Brasil); Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo, SP, Brasil); Carlos Ribeiro Caldas Filho (Instituto Bíblico das Assembleias de Deus, Pindamonhangaba, SP, Brasil); Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer (EST, São Leopoldo, RS, Brasil); Cláudia Sales de Alcântara (UECE, Fortaleza, CE, Brasil); Sandra Vidal Nogueira (UFFS, Cerro Largo, RS, Brasil); Remí Klein (EST, São Leopoldo, RS, Brasil); Alvorí Ahlert (UNIOESTE, Toledo, PR, Brasil); Laude Erandi Brandenburg (EST, São Leopoldo, RS, Brasil); Rodolfo Gaede Neto (EST, São Leopoldo, RS, Brasil); Luiz Carlos Ramos (UMESP, São Bernardo do Campo, SP, Brasil); Fritz Heinrich (Universidade de Göttingen, Alemanha); Karin Hellen Kepler Wondracek (EST, São Leopoldo, RS, Brasil); Valério Guilherme Schaper (EST, São Leopoldo, RS, Brasil); Edla Eggert (Unisinos, São Leopoldo, RS, Brasil).

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

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

Foto da capa: Stock-xchng-nkzs

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

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

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

Assinatura para 2013: Brasil: R\$ 40,00 – Exterior: US\$ 35,00

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

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

23 cm.

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

Quadrimestral: 1975-2002. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

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

CDD230

Biblioteca Magda Inês Ré Dauber – CRB 10/984

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

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



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 53 | n. 1 | p. 1-232 | jan./jun. 2013

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

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

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

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

Informações básicas: *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 500 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e áreas afins. A revista publica artigos científicos, adotando o processo de revisão (*peer review*) entre os membros do conselho editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*double blind review*), ou seja, tanto os nomes dos pareceristas como dos autores permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

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

ÍNDICE

Editorial	7
------------------------	---

Dossiê: Religiões: da espiritualidade à ética

Compaixão, indignação ética e responsabilidade social: interpretação de Mc 6.34 <i>Compassion, indignation ethics and social responsibility: interpretation of Mk 6.34</i> João Luiz Correia Júnior/Ivoni Richter Reimer	12
--	----

Cristologia do Espírito: do triplo ministério de Cristo à tripla feição do reino de Deus <i>Christology of the Spirit: from the triple ministry of Christ to the triple aspect of the kingdom of God</i> Michael Welker	27
--	----

Ressurreição e fé cristã: uma leitura a partir da compreensão de Andrés Torres Queiruga <i>Resurrection and Christian Faith: A reading from the understanding of Andrés Torres Queiruga</i> Roberlei Panasiewicz/Miracy Monteiro Melo Reis	43
---	----

Teologia e espiritualidade ecumênica: implicações para o método teológico a partir do diálogo inter-religioso <i>Ecumenical Theology and Spirituality: Implications of inter-faith dialogue for theological studies</i> Claudio de Oliveira Ribeiro	57
--	----

O público em “teologia pública” <i>The public in “Public Theology”</i> Júlio Paulo Tavares Zabatiero	74
--	----

Teologia e Interdisciplinaridade

<i>O Extra Calvinisticum</i> : mais do que um extra reformado? <i>The Extra Calvinisticum: More than a reformed extra?</i> Christina Aus der Au	90
---	----

Os pensamentos sobre a escravidão (1774) de John Wesley:
uma releitura de um discurso público abolicionista metodista
no centésimo vigésimo quinto ano da abolição no Brasil

<i>John Wesley's Thoughts upon slavery (1774): a reinterpretation of a public, abolitionist Methodist discourse in the hundredth twenty-fifth year of abolition in Brazil</i> Helmut Renders	103
Um canto afro de libertação <i>An african song of liberation</i> José Geraldo Rocha.....	119
Por um perfil de professor(a) para a formação docente no contexto da crise da profissão docente <i>For a teacher profile for teacher training in the context of the crisis of the teaching profession</i> Alvori Ahlert	132
Identidade do Ensino Religioso a partir da produção científica <i>Identity of Religious Education from the scientific production</i> Sérgio Rogério Azevedo Junqueira/Isabel Cristina Piccinelli Dissenha.....	146
Mal-estar no púlpito: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação <i>Uneasiness in the pulpit: Theologically rethinking Christian preaching in the society of information</i> Júlio César Adam.....	160

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Am Anfang war das Es: Zur psychophilosophischen Vorgeschichte der Unterscheidung von bewusst und unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie <i>In the beginning there was the It: About the psycho-philosophical prehistory of the differentiation between consciousness and unconsciousness before the emergence of depth psychology</i> Sidnei Vilmar Noé.....	178
Do discurso religioso à religião na literatura <i>From religious speech to religion in Literature</i> Antonio Carlos Silva Ribeiro.....	205
Diretrizes para publicação de artigos.....	219
Guidelines for publishing articles.....	226



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

EDITORIAL

Inauguramos um novo volume de **Estudos Teológicos** apresentando aos nossos leitores e a nossas leitoras o primeiro número de 2013. Mantendo a configuração desde a reformulação do periódico em 2012, apresentamos artigos em três seções, a saber: 1) Dossiê; 2) Teologias e Interdisciplinaridade; 3) Ciências da Religião e Interdisciplinaridade.

A primeira seção merece destaque também neste número. Intitulado “**Religiões: da espiritualidade à ética**”, o **dossiê** apresenta diferentes olhares sobre o tema, refletindo implicações e desafios teológicos e religiosos. Há que se reconhecer que, ao longo da história, em nome da religião, foram patrocinadas até mesmo guerras. Isso levou Hans Küng a afirmar que “não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões”. Portanto, não é o fim da religião, como querem alguns – se é que isso é possível! –, mas a reflexão teológica sobre o papel da religião que merece a atenção. É nesse intuito que o dossiê deste número de Estudos Teológicos se propõe a oferecer reflexões a partir de diferentes perspectivas.

João Luiz Correia Júnior e **Ivoni Richter Reimer** propõem *Compaixão, indignação ética e responsabilidade social: interpretação de Mc 6.34*. O referido versículo relata Jesus descendo do barco e, vendo a multidão, compadece-se dela (compaixão) por percebê-la como ovelha sem pastor (indignação ética), passando a ensinar muitas coisas (responsabilidade social). Num contexto em que a multidão é vítima do sistema romano excludente, o versículo permite uma hermenêutica da ação de Jesus voltada para a plenitude da vida comunitária, visando à satisfação das necessidades básicas do ser humano.

Michael Welker analisa a *Cristologia do Espírito: do triplo ministério de Cristo à tripla feição do reino de Deus*. Welker levanta a pergunta sobre a relação entre o poder de Deus criador e recriador e o poder do Espírito Santo em Jesus Cristo e por meio dele. Para responder à pergunta, recorre à teologia do reformador João Calvino e oferece duas noções-chave cristológicas desse reformador, a saber: a de que “o Cristo ressuscitado e exaltado *não está presente sem o Espírito Santo*” e a de que, se quisermos saber para que Cristo nos foi enviado, é necessário analisar seu triplo ministério, a saber, o profético, o régio e o sacerdotal.

Ressurreição e fé cristã: uma leitura a partir da compreensão de Andrés Torres Queiruga é a contribuição de **Roberlei Panasiewicz** e **Miracy Monteiro Melo**

Reis. A ressurreição de Cristo, o marco fundacional do cristianismo, é trazida à luz pelas lentes de Queiruga, teólogo cristão, que busca resgatar a teologia cristã no diálogo com a cultura atual. Para o autor, a compreensão da ressurreição de Cristo “possibilita que a comunidade cristã de hoje continue a vivenciar e, hermeneuticamente, processar a ressurreição no horizonte da cultura atual”.

Claudio de Oliveira Ribeiro propõe uma *Teologia e espiritualidade ecumênica: implicações para o método teológico a partir do diálogo inter-religioso*. O autor propõe novos referenciais teóricos para as relações entre religião e sociedade. Ele apresenta cinco aspectos básicos “para uma espiritualidade de matiz ecumênica que responda, pelo menos em parte, aos desafios de uma teologia das religiões para os nossos dias”, a saber: religiões, diálogo e direitos humanos, o valor da mística e da alteridade, o diálogo ecumênico como afirmação da vida, a centralidade do reino de Deus na reflexão teológica e na prática pastoral e mudança de lugar teológico a partir da realidade das culturas religiosas afro-indígenas.

O público em “Teologia Pública” é o estudo de **Júlio Paulo Tavares Zabatiero**. O autor propõe uma revisitação do conceito “público”, da forma como passou a ser utilizado nos últimos decênios, visando oferecer contribuições ao seu uso no âmbito da teologia. Zabatiero constata que a pergunta da relevância pelo “público” se deu a partir das “teologias cristãs modernas [que] tentaram recuperar sua credibilidade e legitimidade mediante a aceitação da privatização da crença religiosa”. Disso decorre a pergunta pelo que é “público” e o que é “privado”. Para responder a essas questões, o autor buscará subsídios em Dewey, Foucault, Agamben e Derrida.

Na seção **Teologia e Interdisciplinaridade**, apresentamos quatro artigos. Em *O Extra Calvinisticum: mais do que um extra reformado?*, **Christina Aus der Au** apresenta um estudo histórico e sistemático do pensamento do reformador João Calvino acerca da cristologia. A autora aborda a questão sobre a paradoxalidade da encarnação de Deus em Cristo: se realmente é Deus que se revelou em Cristo, é necessário considerar que a divindade de Deus não se dilui na humanidade de Jesus. Essa paradoxalidade eclodiu nas acirradas discussões intraprotestantes que dividiram luteranos e reformados em torno da compreensão da Ceia do Senhor.

Helmut Renders estuda *Os pensamentos sobre a escravidão (1774) de John Wesley: uma releitura de um discurso público abolicionista metodista no centésimo vigésimo quinto ano da abolição no Brasil*. Após apresentar o texto *Os Pensamentos sobre Escravidão*, o autor o analisa na perspectiva (da ausência de argumentação) bíblica, jurídica e literária.

José Geraldo da Rocha apresenta um *Canto Afro de Libertação*. Para o autor, a Teologia da Libertação latino-americana conferiu aos pobres a condição de sujeitos da história e, em decorrência disso, a comunidade negra passou a compreender-se como “portadora de uma Boa Notícia do Reino”. Como sujeitos na história e portadores do reino, a comunidade negra passa a ter no canto “um modo de desconstrução e reconstrução da imagem do negro”, cantando a luta da libertação e dignidade como criatura de Deus.

Alvori Ahlert, *Por um perfil de professor(a) para a formação docente no contexto da crise da profissão docente*, fundamenta seu estudo na obra de Johann Gottlieb

Fichte “*Por uma universidade orgânica: plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim*”, surgida em português em 1999, explorando do pensador o plano dedutivo, segundo o qual cabe à “universidade promover novas formas de interação professor/aluno, novos critérios para avaliar a qualidade da produção acadêmica e novos conceitos de ciência e pesquisa”. O autor, então, relaciona Fichte com Paulo Freire no intuito de oferecer subsídios para a formação e perfil docente, visando a “uma docência comprometida e eticamente responsável”.

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira e Isabel Cristina Piccinelli Dissenha contribuem com *Identidade do Ensino Religioso a partir da produção científica*. O artigo é resultado de pesquisa de 809 documentos, publicados entre 1995 e 2010, com o objetivo de “compreender a questão do campo de pesquisa sobre este componente curricular”. Recolhendo e sistematizando esta produção, os autores oferecem subsídios para o desenvolvimento de novas pesquisas para a área do Ensino Religioso no Brasil.

Júlio César Adam analisa o Mal-estar no púlpito: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. O autor constata que existe uma crise nas igrejas cristãs históricas, evidenciado no esvaziando da pregação, evidenciando que a pregação não alcança mais as pessoas. Ante esta constatação, o autor oferece “sete ideias”, fundadas na teologia protestante sobre pregação, subsidiando “um caráter mais humano para dentro da homilética”.

Na seção **Ciências da Religião e Interdisciplinaridade**, apresentamos o artigo de **Sidnei Vilmar Noé**, *Am Anfang war das Es: Zur psychophilosophischen Vorgeschichte der Unterscheidung von bewusst und unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie*. O autor propõe um estudo sobre a história do conceito psicofilosófico do inconsciente antes do surgimento da psicologia profunda.

Antonio Carlos Silva Ribeiro, *Do discurso religioso à religião na literatura*, analisa como o discurso religioso é assumido e redefinido na literatura. Enquanto na esfera institucional o religioso se apresenta enraizado no dogma, como objetivos catequéticos e pastorais, na literatura se apresenta poético e subjetivo, com o intuito de descrever o cotidiano da vida, o comum, usual, profano. O objetivo do autor é suscitar a pergunta sobre como a literatura e a teologia pública podem debater convergências e tensões.

Aos autores e autoras, expressamos nossa gratidão pela colaboração através de seus artigos. Aos leitores e às leitoras desejamos que mais este número de Estudos Teológicos estimule debates e reflexões sobre os temas propostos.

Wilhelm Wachholz
Editor

Dossiê: Religiões:
da espiritualidade à ética



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

COMPAIXÃO, INDIGNAÇÃO ÉTICA E RESPONSABILIDADE SOCIAL: INTERPRETAÇÃO DE Mc 6.34¹

*Compassion, indignation ethics and social responsibility:
interpretation of Mk 6.34*

João Luiz Correia Júnior²
Ivoni Richter Reimer³

Resumo: Em Marcos 6.34 há uma profunda incursão do narrador nos sentimentos e na mente do personagem Jesus, interpelado diante do que vê: a “grande multidão”. Essa constituía, na maioria, as vítimas do sistema excludente do Império Romano na Palestina do século I. Com base na análise exegético-literária de Mc 6.34, pode-se inferir que a instauração do reinado de Deus se dá quando a fé se expressa objetivamente em ação; do ponto de vista hermenêutico, pode-se afirmar que, desde o cristianismo das origens, a prática social cristã espelha-se na ação de Jesus voltada para a promoção da vida comunitária, com o objetivo de satisfazer as necessidades primárias e fundamentais do ser humano. A análise evidencia que princípios religiosos podem e devem levar à compaixão, à indignação, à responsabilidade social e à práxis transformadora.

Palavras-chave: Hermenêutica bíblica. Movimento de Jesus. Evangelho de Marcos. Ética cristã.

Abstract: In Mark 6,34, there is a deep incursion of the narrator into the feelings and mind of Jesus, concerned by what he sees: the “great crowd”. This was mostly made up by victims of the exclusionary system of the Roman Empire of the first century in Palestine. Based on the literary-exegetical analysis of Mk 6,34, we may infer that the establishing of God’s reign happens when faith is expressed objectively in action. From

¹ O artigo foi recebido em 11 de setembro de 2012 e aprovado em 04 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Este texto é um recorte da pesquisa que está sendo desenvolvida no estágio pós-doutoral realizado por João Luiz Correia Júnior no período de 2011/2012 no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, sob a tutoria da professora Dra. Ivoni Richter Reimer, proporcionado pelo Programa Nacional de Cooperação Acadêmica – PROCAD NF 2009.

² Mestre e doutor em Teologia, professor titular e pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco, em Recife, Pernambuco, Brasil. Pós-doutorando em Ciências da Religião na PUC Goiás, em Goiânia/GO, Brasil. Assessor do CEBI-PE. Contato: jota@unicap.br

³ Doutora em Filosofia/Teologia, pós-doutora em Ciências Humanas, professora na PUC Goiás, em Goiânia/GO, Brasil; bolsista produtividade CNPq, pastora luterana (IECLB), assessora de SAB/Paulinas e de CEBI. Contato: ivonirr@gmail.com

the hermeneutic point of view, it can be stated that, since the origins of Christianity, the Christian social practice reflects the action of Jesus, which was directed to the promotion of community life, in order to meet the primary and fundamental needs of human beings. The analysis shows that religious principles can and should lead to compassion, indignation, social responsibility and transforming praxis.

Keywords: Biblical hermeneutics. Jesus movement. Gospel of Mark. Christian ethics.

Introdução

Marcos 6.34 é um versículo revelador. Pode ser compreendido como um excelente resumo daquilo que o Evangelho de Marcos interpreta como sendo as motivações mais profundas que levaram Jesus a exercer seu ministério itinerante em prol da “grande multidão” na Palestina da primeira metade do século I, sob o domínio do Império Romano.

Apresentamos abaixo como esse versículo está construído em sua estrutura literária interna, a partir da *The Greek New Testament*⁴, da *Bíblia Interlinear*⁵ e da *Bíblia de Jerusalém*⁶:

Subdivisão de Mc 6.34	The Greek New Testament Bíblia Interlinear	Tradução Bíblia de Jerusalém
OBJETIVIDADE A. O QUE JESUS VÊ OBJETIVAMENTE: A “GRANDE MULTIDÃO” 6.34 a Imediatamente Vê a realidade	 και εξελθων E saindo [do barco] ειδεν πολυν οχλον viu grande multidão,	 Assim que ele desembarcou, Viú uma grande multidão

⁴ ALAND, Kurt et al. (Eds.). *The Greek New Testament*. 30. ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1990.

⁵ NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GRECO PORTUGUÊS. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

⁶ BÍBLIA DE JERUSALÉM – Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. Seguimos, neste trabalho, o texto dessa Bíblia, por se tratar de uma conceituada tradução.

<p>SUBJETIVIDADE B. REPERCUSSÕES SUBJETIVAS DO QUE JESUS VÊ 6.34 b</p> <p>(Compaixão)</p> <p>(Indignação ética)</p>	<p>και εσπλαγχισθη επ αυτους e compadeceu-se de eles,</p> <p>οτι ησαν ως προβατα μη εχοντα ποιμενα porque eram como ovelhas não tendo pastor.</p>	<p>e ficou tomado de compaixão por eles,</p> <p>pois estavam como ovelhas sem pastor.</p>
<p>OBJETIVIDADE A'. A MISSÃO OBJETIVA DE JESUS JUNTO À “GRANDE MULTIDÃO” 6.34 c</p> <p>Ação imediata</p>	<p>και ηρξατο διδασκειν αυτους πολλα E começou a ensinar a eles muitas coisas.</p>	<p>E começou a ensinar-lhes muitas coisas.</p>

Temos aqui uma estrutura concêntrica, numa relação interessante entre objetividade⁷ e subjetividade⁸. O mestre Jesus, provocado pelo que vê objetivamente da situação em que se encontra a “grande multidão” (A), assume a missão de cuidar desse povo, por meio daquilo que sabe fazer objetivamente: ensinar (A’). A partir disso, ele age motivado pelas repercussões subjetivas que tal situação provoca em seu corpo (compaixão) e em sua mente (indignação ética), “porque estavam como ovelhas sem pastor” (B).

Esse versículo faz parte da primeira narrativa de partilha dos alimentos que encontramos em Marcos (6.30-44). Contextualizando, na sequência literária de Marcos, após a retrospectiva acerca do fim violento de João Batista, cuja cabeça foi oferecida a Herodes num banquete macabro (6.14-29), provavelmente para ressaltar o contexto perigoso para quem exerce algum tipo de poder junto ao povo, o texto marcano retoma o fio da narração relatando a volta dos discípulos (6.30). Eles foram ungidos e enviados em missão para, com poder sobre o mal, pregar a conversão e praticar a ex-

⁷ “Objetividade” é o caráter do objeto que é visto como é, em sua realidade substancial, objetiva. Ver ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970. p. 691.

⁸ “Subjetividade” é o caráter de todos os fenômenos psíquicos, enquanto fenômenos de consciência, tais que o sujeito os refere a si mesmo e os chama “meus”. ABBAGNANO, 1970, p. 888.

pulsão de demônios e a cura de enfermidades (6.7-13).⁹ É a primeira vez na trama do Evangelho de Marcos que o discipulado assume o múnus apostólico, como num primeiro ensaio. Essa missão (apostólica), provavelmente inspirada na prática de Jesus, é retomada pelos enviados da comunidade cristã, como Paulo e Barnabé, enviados pela comunidade de Antioquia (em At 13.1-3).

Tal missão apostólica surge numa sequência narrativa muito interessante do Evangelho de Marcos, para evidenciar a urgente necessidade de discípulos e discípulas assumirem a missão de Jesus como sendo também a sua. É isso que transparece na narrativa da multiplicação dos pães e dos peixes, quando discípulos esboçam o desejo de se desvencilhar do compromisso com relação à “grande multidão”.

Ao retornarem da missão, Jesus convida seus discípulos para descansar um pouco “em um lugar deserto”, porque “os que chegavam e partiam eram tantos que não tinham tempo nem de comer” (6.31). Assim, “foram de barco a um lugar deserto, afastado. Muitos, porém, os viram partir e, sabendo disso, de todas as cidades, correram para lá a pé, e chegaram antes deles” (6.36).

As fortes pinceladas narratológico-artísticas dessa introdução preparam o ambiente para o relato que culmina na partilha dos alimentos (6.35-44): um número crescente de pessoas – de repente – se aglomera num “lugar deserto”... Ficam escutando os ensinamentos de Jesus sem se preocupar com a hora. Diante de tal situação, os discipulados propõem que Jesus despeça a multidão. Ele, porém, reage veementemente, propondo de forma imperativa: “Dai-lhes vós mesmos de comer”.

No discipulado, portanto, é imperativo seguir a linha da compaixão solidária, tal qual o exemplo de Jesus, que se inspira na tradição das Sagradas Escrituras. Vejamos: a compaixão de Jesus lembra Êx 3.7-8, onde o próprio Deus não se omitiu diante do sofrimento das vítimas do sistema de dominação egípcio: (A) “Deus viu a miséria do povo [...] Ouviu o seu clamor [...] Conhece as suas angústias [...] (B) Desceu para libertá-lo [...] (A’) E fazê-lo subir para uma terra sem males (por meio da ação de Moisés)”. É relevante perceber, na narrativa de Êx 3.7-8, que o próprio Deus explica o motivo de sua intervenção na história. A expressão “Tahweh disse” objetiva destacar que sua motivação foi provocada pela situação de miséria do povo escravizado, pelo clamor que se fez ouvir em decorrência dos sofrimentos e pelas angústias do povo por causa dessa opressão.

De acordo com a narrativa de Marcos, Jesus é movido pelo mesmo sentimento misericordioso do Deus de Israel, que se compadeceu com a dura opressão a que estava submetido o povo hebreu nos idos tempos no Egito do século XIII a.C. e que optou em favor dos que sofriam na pele as agruras da injustiça social. No tempo de Jesus, ele quer que seus discípulos não se omitam e se movam solidariamente na direção das vítimas do sistema opressor da atualidade, no caso o Império Romano do século I d.C.

⁹ A respeito de curas e exorcismos, veja RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.

Tendo observado essas semelhanças intrínsecas acerca do sentir e agir de Deus e de Jesus, propomos analisar cada uma das três partes de Mc 6.34, segundo o esquema acima, tecendo observações e comentários pertinentes em perspectiva hermenêutica.

O que Jesus vê objetivamente: a “grande multidão”

“Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão” (Mc 6.34a). Nessa frase evidencia-se o aspecto imediato da percepção de Jesus, que viu a multidão assim que desembarcou. Por isso, já de maneira interpretativa, a Bíblia de Jerusalém traduz: “Assim que ele desembarcou, viu [...]”.

Embora não apareça aqui o advérbio “logo” (em grego *euthys*), muito comum em diversas passagens de Marcos (veja 1.12,18,20,23,28,30), torna-se evidente que o autor quer sensibilizar os leitores pela urgência do tempo. Tudo acontece sem demora. É como se a Boa-Nova de Jesus realmente acontecesse de repente, como uma irrupção repentina da salvação. Para expressar isso, a narrativa é permeada pela instantaneidade dos acontecimentos.¹⁰

Além dessa “premência” do tempo, em Marcos também percebemos o poder dinâmico (*dynamis*) de Jesus em atrair as pessoas que precisavam de ajuda. A multidão faz-se presente na missão de Jesus para aprender com ele e com ele vivenciar sinais de misericórdia. Em outras palavras:

Não é necessário analisar em detalhes todas as narrativas de diferentes fontes que mencionam uma multidão em torno de Jesus. Um exemplo claro bastará. Que a presença das multidões em certas histórias remonta a tradições pré-evangélicas é óbvio, em vista de algum material que Marcos e João têm em comum, notadamente a história da alimentação dos cinco mil. A substância dessa história pede a presença de um grupo numeroso, e, de fato, tanto Marcos como João, independentemente um do outro, falam da(s) “multidão(ões)” que seguiam Jesus antes do episódio.¹¹

O inusitado nessa passagem de Marcos é que há uma menção explícita ao fato de que Jesus se sente tocado pelo que vê: Jesus “viu” uma grande multidão. Esse “ver profundamente” também está presente no discipulado das mulheres nos eventos da cruz e da ressurreição de Jesus.¹² Para Marcos existe uma distinção entre “ver” e “olhar”. Na narrativa de cura da mulher com fluxo de sangue, lemos: “ele olhava em volta (*perieblépeto*) para ver (*idein*) quem fizera aquilo” (Mc 5.32). Ver, portanto, é algo bem mais profundo do que simplesmente olhar... Por isso podemos afirmar que

¹⁰ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 100-101.

¹¹ MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus Histórico*. Tradução Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2003. v. 3, livro 1, p. 35. O mesmo autor, na p. 36, afirma que “existe base suficiente para assegurar que Jesus normalmente atraía as multidões”.

¹² Elenco de passagens e interpretação, ver RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: Teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

Jesus não enxergou somente a grande multidão, mas “viu profundamente” a situação de sofrimento daquela gente. Esse “ver em profundidade” remete à subjetividade de Jesus, na medida em que causou repercussão em seu interior, ao ponto de movê-lo à ação solidária. Essa repercussão em seu interior é descrita com o termo grego *splanchnidzomai*, “revolver as entranhas”, “sentir misericórdia”.

Vejam, com maior vagar, em que consistia essa “multidão” que causou esse profundo sentimento em Jesus, de acordo com as características apresentadas em Mc 6.34: a) trata-se de um número elevado de pessoas: o narrador utiliza o adjetivo *polys* “grande”; b) essa “multidão” encontra-se à espera de Jesus; c) ela exerce alguma forma de poder sobre Jesus, no sentido de suscitar nele compaixão e indignação, levando-o a agir solidariamente, como analisaremos adiante.

Apesar de o texto referir que a multidão é “grande”, não sabemos exatamente em que consistia essa quantidade. Podemos, contudo, aferir informações a partir de outras passagens desse evangelho:

Ao longo do texto de Marcos, alguns indivíduos emergem do anonimato para interagir com Jesus e ganhar alguma personalidade ao nível da narrativa. Nisso percebe-se que tais pessoas não eram somente pessoas pobres em perspectiva econômica. Mencionamos, aqui, alguns exemplos: Jesus manteve contato com Levi (um coletor de impostos em Cafarnaum: Mc 2.13-15), com uma mulher hemorrágica (que já possuía alguns bens, mas que havia gastado tudo com “muitos médicos”: Mc 5.25-34), com uma mulher que, em Betânia, trouxe um frasco de alabastro cheio de perfume de nardo puro, cujo valor equivaleria aproximadamente ao salário de um ano de um trabalhador diarista, “mais de trezentos denários”, para derramá-lo sobre a cabeça de Jesus (Mc 14.3-9 par.), com pessoas que receberam Jesus e seus discípulos em comensais, durante o ministério público, tais como Levi, o coletor de impostos (Mc 2.15 par.) e com o anônimo dono de uma casa em Jerusalém que hospedou Jesus e seus discípulos para a última ceia (Mc 14.12-26 par.). Várias passagens, portanto, mostram que Jesus tinha contato e interação com pessoas de diversos estratos socioculturais e econômicos, com homens, mulheres e crianças.

Essa relação de Jesus com pessoas que detêm algum tipo de poder econômico, contudo, é mais do que compensada pelas muitas narrativas que o mostram interagindo com pessoas marginalizadas e empobrecidas, o que também é o caso da mulher hemorrágica: leprosos (Mc 1.40-45 par.; Lc 17.11-19), endemoninhados (Mc 5.1-20 par.; 9.14-29 par.), mendigos cegos (Mc 10.46-52 par.; Jo 9.1-4) e muitas outras pessoas pobres, doentes e aflitas, empurradas para as margens da sociedade. De maneira direta e indireta, a missão de Jesus beneficiava as pessoas “pobres”, nos seus vários sentidos nas realidades do contexto da Palestina do século I.¹³

¹³ A esse respeito veja especialmente MEIER, 2003, p. 40-41 e também RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

Com isso podemos aferir que a ampla maioria dos que formavam a “grande multidão” era constituída de pessoas empobrecidas pelo sistema, tratando-se, pois, do excedente populacional alijado da produção econômica da Galileia no tempo de Jesus.

Para entender esse contexto econômico excludente de grandes contingentes populacionais, convém lembrar que a economia da Galileia, como da Palestina e dos demais povos mediterrâneos, era preponderantemente agrícola. Com a supremacia do Império Romano na Palestina (67 a.C.), mudanças econômicas foram implementadas na região desde a segunda metade do século I a.C. Grande colaborador desse projeto de dominação do Império na Palestina foi o rei vassalo Herodes, o Grande (37 a.C. - 4 a.C.). Ele assumiu, de certa forma, a sucessão dos regentes helenistas, sendo que, por um lado, recolheu altos tributos e, por outro, confiscou enormes áreas de terra na esteira da eliminação do poder econômico das famílias que faziam parte do estrato superior na sociedade romana tradicional. Independente do fato de ele ter explorado ou não essas áreas como domínios reais ou legado aos seus favorecidos, o solo era, cada vez mais, cultivado por arrendatários, diaristas e escravos. Nesse processo, uma parte considerável da terra passou a ser propriedade de não judeus e simultaneamente aumentava o número de arrendatários judaicos, o que naturalmente fez crescer o potencial de conflito social.¹⁴

Nas relações de força e nos jogos de poderes, cada vez mais pessoas eram forçadas a sobreviver com cada vez menos terra e condições de produção e usufruto do trabalho. Em consequência disso, desfizeram-se as formas tradicionais de assentamento. Embora a área do solo cultivado se ampliasse continuamente, um número crescente de pequenos agricultores cultivava cada vez menos terra, porque aumentavam os latifúndios. Uma das causas da perda de terra e do empobrecimento de grande parte de famílias pequeno-agricultoras eram os confiscos e a carga sufocante de tributos. Endividamento e desapropriação de pequenos agricultores são, pois, uma das características dessa época romana. Pode-se, assim, falar de um processo gradativo e efetivo de pauperização, de descenso de famílias pequeno-agricultoras livres para a condição de famílias arrendatárias, diaristas e até mendigas... Desse modo, por um lado, crescia o número de gente que trabalhava a terra na condição de arrendamento ou de trabalho diário, tendo perdido o *status* da propriedade do solo, enquanto que, por outro lado, a posse da terra ia sendo concentrada nas mãos de pouca gente vinculada principalmente ao governo. Consequentemente, povoados inteiros caíam na dependência de latifundiários, enquanto que, inversamente, poucos pequenos imóveis rurais isolados davam lugar a aglomerações de muitas casas menores.¹⁵

A maioria das pessoas que constituem a “grande multidão” faz parte do estrato inferior da sociedade palestinese. Aqui se encontravam todas as pessoas que não

¹⁴ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004. p. 134. Veja também REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça. O Jubileu e os jubileares na Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.

¹⁵ Veja maiores detalhes e informações em STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W., 2004, p. 136.

participavam do poder e dos privilégios do estrato dominante e não estavam entre as que lhe prestavam serviço. Eram pessoas que trabalhavam e viviam como agricultores (arrendatários, diaristas ou assalariados) e, na Galileia, eram também pescadores e homens e mulheres artesãos.

A lógica vigente do sistema era acumular as riquezas nas mãos de uma minoria privilegiada também por benesses políticas.

Graças ao controle total da política interna, a aristocracia, aliada a Roma, criou uma economia “extrativa”, isto é, sua intenção consciente era enfraquecer por completo os camponeses, para que os membros da classe governante ficassem com quase toda a riqueza gerada pela região. Eles estabeleciam os altos impostos e pedágios que os camponeses lavradores, pescadores e artesãos deviam pagar. Controlavam os tribunais, onde todas as disputas tinham de ser resolvidas, e também os militares, que faziam cumprir todas essas decisões. Era impossível fazer queixa contra as elites, porque elas regularmente “compravam” a decisão que queriam nos tribunais.¹⁶

Nesse contexto de empobrecimento e de conflitos que envolviam pessoas oriundas do campo e da cidade, não é de estranhar que a presença da “grande multidão” mexa com Jesus de tal forma que as repercussões sejam imediatas em seu corpo (“revirando-lhe as entranhas”, suscitando compaixão) e em sua consciência (percebendo as pessoas como “rebanho sem pastor”). É disso que trataremos no próximo item.

Repercussões subjetivas do que Jesus vê: compaixão e indignação ética

“E ficou tomado de compaixão por eles [elas], pois estavam como ovelhas sem pastor” (6.34b). Somente a observação e a percepção de realidades não mudam essa realidade. Para que a ação do “ver profundamente” faça emergir uma práxis transformadora, perpassada por reflexões e decisões, é necessário que essa realidade repercute no interior da pessoa. Mc 6.34b alude a esse processo de ver e refletir com a expressão *splanchnízomai*, “revolver entranhas”.

Essa expressão é traduzida por “compaixão”, que é o eixo gerador de toda ação de Jesus junto à “grande multidão” de pessoas excluídas. Não se trata aqui de um mero sentimentalismo estéril, passivo, desprovido de gesto concreto. Pelo contrário: trata-se de um sentimento interior que revolve o mais profundo da consciência diante do sofrimento humano, que leva à ação engajada na transformação da realidade, ao que hoje denominamos de “compromisso político” pertinente ao conceito de cidadania.

Jesus “compadeceu-se”. O verbo grego *splanchnízomai* é derivado do substantivo *splánchnon*, “entranhas”, “vísceras”, “intestinos”, “coração”. Trata-se das

¹⁶ MALONEY, Elliott C. *Mensagem urgente de Jesus para hoje: o Reino de Deus no Evangelho de Marcos*. Tradução Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 27.

partes internas do corpo, das quais, na Antiguidade, compreendia-se originar as emoções fortes. O verbo grego, portanto, significa movimento ou impulso que brota das próprias entranhas da pessoa. É por isso que os tradutores precisam lançar mão de expressões como “foi tomado de compaixão” ou “seu coração se comoveu com eles”. Contudo, nem mesmo essas expressões conseguem captar a profunda emoção física e emocional da palavra grega para “compaixão”¹⁷.

Pela análise do termo, podemos compreender que a compaixão de Jesus é um sentimento que mexe com a pessoa até às entranhas: é sentir profundamente a partir de outrem, sofrer com, fazer-se um com o outro de tal modo que a causa do outro seja também a sua própria.

A formação religiosa de Jesus, sem dúvida, deve ter contribuído para que o amor a Deus se expressasse no amor-compaixão-cuidado para com as pessoas que constituíam a maioria da multidão que buscava Jesus, e das quais ele se aproximou solidariamente: leprosos (Mc 1.40-45), endemoninhados (Mc 5.1-20; 9.14-29), mendigos cegos (Mc 10.46-52) e muitas outras pessoas pobres, aflitas e marginalizadas, como mulheres e crianças.

Em sua formação religiosa, na mais genuína tradição do seu povo, Jesus foi sendo instruído na regra de ouro do judaísmo, em que a fé em Deus implica necessariamente o amor ao próximo. E essa dupla dimensão do amor se expressa sobremaneira na preocupação e no cuidado com o pobre e o imigrante, conforme já se esboça como vontade divina em Lv 19.9-10:

Quando vocês fizerem a colheita da lavoura nos seus terrenos, não colham até o limite do campo; não voltem para colher o trigo que ficou para trás, nem as uvas que ficaram no pé; também não recolham as uvas caídas no chão: deixem tudo isso para o pobre e o imigrante. Eu sou Javé, o Deus de vocês.

Na mesma linha, também já se concebe como vontade divina a que se tenha comportamento ético nas relações de trabalho e sensibilidade em defender a causa do pobre em juízo (Lv 19.11-19):

Ninguém de vocês roube, nem use de falsidade, e não engane ninguém do seu povo. Não jurem falsamente pelo meu nome, porque vocês estariam profanando o nome do seu Deus. Eu sou Javé. Não oprima o seu próximo, nem o explore, e que o salário do operário não fique com você até o dia seguinte. Não amaldiçoe o mudo, nem coloque obstáculos diante do cego: tema o seu Deus. Eu sou Javé. Não cometam injustiças no julgamento. Não seja parcial para favorecer o pobre ou para agradar ao rico: julgue com justiça os seus concidadãos. Não espalhe boatos, nem levante falso testemunho contra a vida do seu próximo. Eu sou Javé. Não guarde ódio contra o seu irmão. Repreenda abertamente o seu concidadão, e assim você não carregará o pecado dele. Não seja vingativo, nem guarde rancor contra seus concidadãos. Ame o seu próximo como a si mesmo. Eu sou Javé. Observem meus estatutos.

¹⁷ NOLAN, Albert. *Jesus antes do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 49.

Desse modo, fica claro que a compaixão de Jesus pela “grande multidão” é um sinal evidente de que ele é um fiel praticante da vontade de Deus. Além disso, é também um sintoma de que ele foi “tomado” pelo mesmo espírito de amor compassivo que, segundo a compreensão da religião judaica, é constitutivo da própria essência divina.

Mc 6.34b mostra o motivo pelo qual Jesus ficou tomado de compaixão pela grande multidão: “*pois estavam como ovelhas sem pastor*”. Aqui se expressa uma profunda e severa crítica político-religiosa que Jesus resgata de sua própria tradição religiosa, especificamente das Sagradas Escrituras¹⁸. Vejamos:

* Josué será recolhido por Deus sucessor de Moisés “para que a comunidade do Senhor não seja como um rebanho sem pastor” (Nm 27.17).

* Ezequiel denuncia os líderes do povo que “se alimentam de leite, se vestem de lã e sacrificam as ovelhas mais gordas, mas não apascentam o rebanho”. Desse modo, “por falta de pastor, elas se dispersaram” (Ez 34.3-4).

* Ao lamentar o desgarramento em que anda o povo por causa da falsa liderança, Zacarias afirma: “Partiram como ovelhas que sofrem porque não têm pastor” (Zc 10.2).

* Jeremias também emprega a expressão “pastor” para designar os líderes e, particularmente, o rei (cf. Jr 2.8; 10.21; 23.1-2).

* A partir desse contexto preciso, é bastante significativo para o nosso caso o texto de 1Rs 22 (paralelo com 2Cr 18): o profeta Miqueias, filho de Jemla, denuncia o comportamento e os projetos do rei Acaba com estas palavras: “Eu vi todo o Israel disperso pelas montanhas como um rebanho sem pastor” (1Rs 22.17).

A partir desse elenco de passagens pertencentes à herança religiosa de Jesus, podemos aferir que a figura do “pastor” que se omite em cuidar do rebanho e, portanto, que também não quer assumir responsabilidades é aqui utilizada como metáfora para criticar a liderança político-religiosa da Palestina. Esse descompromisso com a “grande multidão” por parte de quem, por obrigação, tinha a responsabilidade de cuidar causa em Jesus um sentimento que mexe com suas entranhas físicas (compaixão), atrelado a uma profunda indignação ética com a classe dirigente.

A missão objetiva de Jesus junto à “grande multidão”

“E começou a ensinar-lhes muitas coisas” (Mc 6.34c). Jesus assume para si o compromisso de cuidar do rebanho. Imediatamente “começou a ensinar-lhes muitas coisas [...]”. O conectivo “e” dá esse tom de imediato. Tudo parece ser urgentemente necessário. De maneira não dita, também está sugerido que a comunidade na qual

¹⁸ SOARES, Sebastião A. Gameleira; CORREIA, João Luiz, Jr.; OLIVA, José Raimundo. *Comentário do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 261. (Coleção Comentário Bíblico Latino-Americano – Novo Testamento). Veja também artigo de RICHTER REIMER, Ivoni. Misericórdia quero! Uma ética do cuidado a partir das entranhas. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2012 (no prelo).

o texto se originou já compreendia Jesus como o “bom pastor” que cuida, ensina e orienta.

Para a análise e interpretação é relevante observar que o verbo utilizado é *di-dáskein* e indica algo em processo: “começou a ensinar-lhes”. Na primeira parte de Marcos (1-8), na qual está localizado o versículo em análise, além da apresentação de Jesus como proclamador do Reino de Deus, cujo poder é capaz de curar as pessoas de suas mazelas físicas e mentais, Jesus também aparece ensinando como um “mestre”.

Numa parte da tradição de Jesus preservada especialmente em Marcos e João, Jesus (como João Batista) é citado como *rabi* (Mc 9.5; 11.21; 14.45; Jo 1.38,49; 3.2; 4.31; 6.25; 9.2; 11.8; Mt 23.7s; 26.25,49) e *rabbuni* (Mc 10.51; Jo 20.16). As fontes cristãs iniciais, que remontam a um período anterior ao ano 70, atestam que *rabi* era o equivalente aramaico de *didaskalos* (“mestre”: Jo 1.38; 3.2; Mt 23.8). Assim como João Batista e Jesus, também escribas e fariseus, responsáveis pela interpretação da lei mosaica, levavam este título *rabi* (Mt 23.2,7). Mt 23.8 (cf. 13.52) informa que também havia mestres judeu-cristãos que reivindicavam esse título.

Uma avaliação histórico-social de registros cristãos mostra que o movimento rabínico, para muito além de seu início no século I, constituía uma rede de círculos de eruditos com convicções heterogêneas e sem ritos fixos de aceitação e exclusão. Assim, quando os textos evangélicos relatam que Jesus, como ex-aluno do *rabi* João, ao discutir com outros escribas, reunir alunos à sua volta, ensinar no culto das sinagogas e responder a perguntas teológicas, correspondia às noções próprias de um *rabi* de sua época.¹⁹

Em Mc 6.34c não é explicitado o ensinamento que é dado à grande multidão. Contudo, na continuidade da narrativa, fica claro que o mesmo transforma-se em exercício prático para todos, sobretudo para seus discípulos e discipulas: a partilha dos bens por meio da organização do povo (6.39-41). Podemos interpretá-lo também como num grande banquete escatológico: na importância da organização e da partilha, o clímax aponta para aquilo que está no fim da narrativa, ou seja, a grande multidão se alimenta fartamente (“ficaram saciados”), e ainda há sobras abundantes (“doze cestos cheios de pães e de peixes”: 6.42-43). Aqui há uma “abertura hermenêutica” ou reserva de sentido frutífera, no sentido de indicar para a possibilidade interpretativa de que todas as pessoas do povo de Israel poderão saciar-se fartamente. Nesse sentido, é importante observar que, no segundo relato da multiplicação/partilha em Mc 8, a sobra é de “sete cestos”, indicando para os povos de origem não judaica: o mundo todo será saciado! Sem dúvida, aqui o Evangelho de Marcos transmite a sensação de que, por meio de Jesus, é possível viver plenamente a experiência do Reino de Deus no aqui e agora da realidade humana.

Com essa abordagem analítico-hermenêutica, compreendemos que o texto de Marcos elabora a ideia de que os ensinamentos do mestre Jesus têm implicações práticas na sociedade. De fato, em Mc 6.34, Jesus não só está empenhado em fazer algo

¹⁹ THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. Tradução Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002. p. 381-382.

concreto em prol da grande multidão, por meio do que ensina à grande multidão, como também se ocupa em envolver seus discípulos e discípulas que não estavam querendo assumir responsabilidade (Mc 6.35-36). Jesus, como um mestre de práticas éticas, primeiramente insiste para que seus discípulos se ocupem com o problema imediato da multidão, que é a fome: “Dai-lhes vós mesmos de comer” (6.37); tendo colocado seu grupo em movimento, ensina passos concretos para que a superação da fome se realize: a partilha do que se tem e a *diaconia*, o serviço da vida em prol da organização da grande multidão (5.39-40).

Podemos perceber quão rico e significativo é esse versículo do Evangelho de Marcos no próprio evangelho e naquilo que ele sinaliza e reivindica. Com ele, remodela-se a lógica vigente na sociedade que se baseia, ontem e hoje, em lógicas econômicas de mercado, por meio das quais cada indivíduo se vira para sobreviver com o que puder comprar... Em Marcos, Jesus ensina outra lógica possível e viável, urgentemente necessária, com base naquilo que ele entende ser a vontade de Deus: organização das pessoas e partilha dos parcos e vitais recursos que se tem.

Desse modo, Jesus assume e realiza a missão de mestre de sabedoria prática, tão própria de Israel, que age exemplarmente e instiga seus discípulos e discípulas a fazer o mesmo, interferindo nas dinâmicas ideológicas sociais, econômicas e culturais. Instaure-se, também assim, um novo tempo e criem-se novos outros espaços de articulação e exercício de “outro mundo possível”, que podem ser interpretados em chave escatológica. Ou seja, dentro de um contexto específico contrário ao Reino de Deus, caracterizado pelo sistema do Império Romano e seus aliados na Palestina, cujo interesse é a centralização das riquezas nas mãos de poucas famílias, causando empobrecimento crescente, fome e violência para a grande multidão, elabora-se e se experimenta outra ética: a ética do Reino, cujo Senhor é Deus compassivo e misericordioso, a qual se concretiza, aqui, na partilha dos bens por meio da organização de quem sofre no corpo as consequências da marginalização e da exclusão. Essa experiência vivida por Jesus e seu grupo é interpretada no texto de Marcos como uma grande notícia, verdadeira boa-nova, para quem necessita e anseia por mudanças urgentemente viáveis.

Considerações finais

Sem a pretensão de esgotar o assunto, essa análise de Mc 6.34 suscita algumas considerações pertinentes à responsabilidade social das igrejas cristãs. Ressaltemos algumas...

Primeira consideração: ver a realidade das multidões excluídas.

Os desafios sociais estão aí, não só para serem olhados à distância (pelos meios de comunicação social), mas para serem vistos em profundidade, estudados em suas causas históricas e em seus efeitos sociais que, por sua vez, causam os problemas tão conhecidos por nós, tais como o da violência generalizada.

Hoje, volta-se a atenção para “a grande multidão” constituída pelas massas excluídas, os empobrecidos sociais, não só como objeto de estudo, mas, sobretudo, como opção por sua causa, que, no fundo, determinará a nossa realização humana. Não pode haver humanidade, no sentido pleno da palavra, enquanto milhões de seres humanos são literalmente dizimados. Urge, portanto, uma inserção nessa causa, que é de todos nós.

Segunda consideração: superar a impotência em meio às exigências éticas de compromisso solidário.

Diante do caos social de milhões de pessoas excluídas da vida com dignidade, o primeiro sentimento que nos envolve é o de profunda impotência. Que fazer? Como ajudar?

Os desafios são tantos, que logo tentamos nos esquivar, jogando a culpa no governo ou fingindo que, diante de tal situação, nada podemos fazer. O versículo de Marcos 6.34 interpela para que o discipulado de Jesus se comprometa em ajudar de alguma forma. Hoje, diríamos que, a partir da nossa fé em Jesus, temos o dever de superar o sentimento de impotência por meio de uma atuação organizada, articulada com as diversas forças do movimento social, inserida na luta por melhorias na qualidade de vida para toda a sociedade.

É urgente, portanto, que as igrejas cristãs, em sua ação pastoral, tenham como ponto de partida uma leitura contextualizada dos sinais dos tempos, numa busca de compromisso com a realidade humana, provocadas pelos princípios éticos dos ensinamentos de Jesus, na busca da justiça social.

Terceira consideração: usar os talentos que se tem para o serviço solidário.

Jesus “começou a ensinar-lhes muitas coisas”. A narrativa sugere, por meio da atuação do próprio Jesus, algo de suma importância: utilizar os talentos que se tem para – a partir daí – prestar serviço generoso e solidário.

Agir solidariamente a partir do que é possível fazer significa colocar as aptidões, os talentos, as habilidades, generosamente a serviço das pessoas... Isso é perfeitamente possível através do voluntariado em diversas instituições eclesiais, governamentais e não governamentais.

Quarta consideração: construir uma prática comunitária.

O trabalho junto às multidões excluídas exige uma pedagogia apropriada. Há muitas formas que facilitam e orientam a atuação prática, verdadeiros métodos de trabalho. É preciso estar atento, em constante reciclagem, o que pode gerar uma prática avaliada, corrigida, reconfigurada, sempre nova.

Isso significa que é fundamental uma constante avaliação da prática, segundo os critérios apresentados nas Sagradas Escrituras. Nesse processo pedagógico, o discipulado vai aprendendo a fazer o bem, mudando de mentalidade. A lógica não é mais do sistema dominante, mas a do reinado de Deus, segundo a sua santíssima vontade, tão bem expressa desde o Primeiro Testamento, em Is 1.16-17: “Cessai de praticar

o mal, aprendei a fazer o bem! Buscai o direito, corrigi o opressor! Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva”.

Quinta e última consideração: resgatar a utopia de uma “terra sem males”.

A abundância presente no final da narrativa aberta por Mc 6.34 (6.42-44) suscita a atenção para o tema das expectativas dos tempos messiânicos, da revelação final, em que todos terão vida, e vida em plenitude (conforme Jo 10.10). É algo utópico, isto é, que ainda não se concretizou plenamente, mas que, de algum modo, já está presente nos anseios mais profundos e nas pequenas ações cotidianas que viabilizam esses sonhos humanitários.

A utopia do reinado de Deus que animou Jesus é, desse modo, um projeto de vida que leva a uma profunda consciência dos problemas da humanidade. Recordemos, aqui, homens e mulheres que, animados pela prática de Jesus, realizaram ações organizadas em prol da justiça social.

Desse modo, comprometer-se em agir em prol dos direitos humanos, contra todo tipo de discriminação e exclusão, é dever de cidadania, é responsabilizar-se socialmente. O compromisso com as pessoas empobrecidas resgata, na prática, a utopia e a prática de Jesus.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- ALAND, Kurt et al. (Eds.). *The Greek New Testament*. 30. ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1990.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM – Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. (Coord.: Gilberto da Silva Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson).
- MALONEY, Elliott C. *Mensagem urgente de Jesus para hoje: o Reino de Deus no Evangelho de Marcos*. Tradução Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2008.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus Histórico*. Tradução Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2003. v. 3, livro 1.
- NOLAN, Albert. *Jesus antes do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GRECO PORTUGUÊS. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.
- REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça. O Jubileu e os jubileares na Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: Teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- _____. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.
- _____. (Org.). *Economia no Mundo Bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni. Misericórdia quero! Uma ética do cuidado a partir das entranhas. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2012. (no prelo).

SOARES, Sebastião A. Gameleira; CORREIA, João Luiz, Jr.; OLIVA, José Raimundo. *Comentário do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial. p. 261. (Coleção Comentário Bíblico Latino-Americano – Novo Testamento).

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

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. Tradução Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002.



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

CRISTOLOGIA DO ESPÍRITO: DO TRIPLO MINISTÉRIO DE CRISTO À TRIPLA FEIÇÃO DO REINO DE DEUS¹

*Christology of the Spirit: from the triple ministry of Christ
to the triple aspect of the kingdom of God*

Michael Welker²

Resumo: O artigo analisa a relação entre o poder de Deus criador e recriador e o poder do Espírito Santo em Jesus Cristo e por meio dele. Para analisar o tema, propõe duas noções-chave propostas pelo reformador de Genebra, João Calvino. Segundo Calvino, o Espírito Santo precisa ser compreendido em estreita relação com a cristologia: Jesus Cristo é o Espírito Santo. Dessa centralidade de Cristo segue a pergunta: Para que Cristo foi enviado ao mundo? A resposta a isso é dada por Calvino através da doutrina do triplo ministério de Cristo (*munus triplex Christi*), que possibilita a compreensão da atuação pública e escatológica de Cristo, aflorando conexões com a tradição veterotestamentária, evidenciando linhas de continuidade entre as atuações pré-pascal e pós-pascal de Jesus Cristo, mas também a atuação de reis, sacerdotes e profetas, evocados no Novo Testamento.

Palavras-chave: Cristologia. Pneumatologia. Calvino. Ministério.

Abstract: The article analyzes the relation between the power of the creator and re-creator God and the power of the Holy Spirit in Jesus Christ and through him. To analyze the theme, it proposes two key concepts proposed by the Geneva reformer, John Calvin. According to Calvin, the Holy Spirit needs to be understood within a strict relationship with Christology: Jesus Christ is the Holy Spirit. From this centrality of Christ comes forth the question: For what reason was Christ sent to the world? The answer to this is given by Calvin through the doctrine of the triple ministry of Christ (*munus triplex Christi*), which makes it possible to understand the public and eschatological work of Christ, bringing up connections with the Old Testament tradition, demonstrating lines

¹ O artigo foi recebido em 13 de agosto de 2012 e aprovado em 26 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. O artigo foi traduzido do original em alemão “Geist-Christologie: Vom dreifachen Amt Christi zur dreifachen Gestalt des Reiches Gottes”, por Nélio Schneider.

² É doutor em Teologia pela Universidade de Tübingen e doutor em Filosofia pela Universidade de Heidelberg, Alemanha. É professor na Universidade de Heidelberg, Alemanha, desde 1991. Foi professor visitante em diversas universidades, dentre elas, em Princeton e Harvard, nos Estados Unidos, e em Cambridge, no Reino Unido. Autor de diversas publicações, dentre as quais se destaca “O Espírito de Deus: a teologia do Espírito Santo”, pela Editora Sinodal. Contato: mw@uni-hd.de

of continuity between the pre-paschal and post-paschal actions of Jesus Christ, but also the work of kings, priest and prophets, evoked in the New Testament.

Keywords: Christology. Pneumatology. Calvin. Ministry.

Como compreender o poder do Deus criador e recriador e o poder do Espírito Santo em Jesus Cristo e por meio dele? Duas noções-chave de Calvino apontam o caminho. A primeira noção-chave tem o seguinte teor: o Cristo ressuscitado e exaltado *não está presente sem o Espírito Santo. Por intermédio do Espírito divino, o Cristo ressuscitado e exaltado inclui suas testemunhas em sua vida pós-pascal.* Por intermédio de suas testemunhas, na qualidade de “membros” que constituem o corpo pós-pascal e pós-pentecostal de Cristo, o ressuscitado realiza sua existência pós-pascal neste mundo.

Em sua grande dogmática reformadora, João Calvino ressaltou expressamente essa noção: Jesus Cristo é o Espírito Santo “que não foi dado em função de si mesmo (*privatim*), mas para que fizesse transbordar sua plenitude, compartilhando-a com os famintos e sedentos!”³ O Cristo ressuscitado e exaltado não existe sem o Espírito Santo nem sem as testemunhas dotadas desse Espírito!

Além disso, Calvino oferece uma segunda noção-chave que nos dá a possibilidade de compreender a atuação do Cristo ressuscitado em sua diferenciação e concreção. Essa segunda noção-chave nos capacita a ver essa atuação, o poder do Espírito de Jesus Cristo e a vinda do seu Reino *em conexão com sua vida pré-pascal.*

Nesse caso, ficam evidentes a continuidade e a descontinuidade entre a vida pré-pascal e a vida pós-pascal de Jesus. No entanto, torna-se possível não só identificar os pontos de referência na vida pré-pascal de Jesus, na crucificação e ademais na ressurreição. Essa orientação no ressuscitado e exaltado permite registrar também a reconexão com os amplos espaços de memória e horizontes de expectativa da tradição veterotestamentária. Por fim, nessa noção-chave deparamo-nos com um amplo consenso ecumênico bem recente no campo da cristologia.

A segunda noção-chave cristológica de Calvino tem o seguinte teor: “Se quisermos saber *para que* Cristo foi enviado pelo Pai e *o que* ele nos trouxe, devemos examinar em primeira linha seu *tríplice ministério*, ou seja, o *profético*, o *régio* e o *sacerdotal*”.⁴ A doutrina do triplo ministério de Cristo (*munus triplex Christi*) permite compreender a atuação pública e a atuação escatológica de Jesus Cristo em sua riqueza diferenciada. Ela faz aflorar pontos de contato com a tradição veterotestamentária e mostra linhas de continuidade entre as atuações pré-pascal e pós-pascal de Jesus Cristo, de um lado, e a atuação de reis ungidos, sacerdotes e profetas, aos quais os testemunhos do Novo Testamento seguidamente fazem alusão, de outro. Schleiermacher⁵,

³ CALVINO. *Institutio*. 310 (II, 15,5, cf. II, 15,2). Ver também STANILOAE, Dumitru. *Ökumenische Theologie*. Zürich: Benziger; Gütersloh: Gütersloher, 1990. (Orthodoxe Dogmatik II). p. 174ss.

⁴ CALVINO. *Institutio*. 307 (II, 15,1).

⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Ed. Martin Redeker. 7. ed. Berlin: de Gruyter, 1960. v. 2, §§ 102-105.

Barth⁶, Wainwright⁷ e outros teólogos de renome das tradições reformada e metodista acolheram e explicitaram essa doutrina. Por intermédio de Johann Gerhard⁸, ela ingressou na teologia luterana. Ela foi acolhida tanto pela dogmática católico-romana⁹, como pelas igrejas ortodoxas¹⁰.

Edmund Schlink faz o seguinte comentário em sua *Dogmática ecumênica*:

No caso da disseminação da doutrina do *munus triplex Christi*, trata-se de um fenômeno singular na ecumene. Com efeito, esse dogma adquiriu sua forma dogmática depois e não antes da separação das igrejas, e seus enunciados sobre a obra salvífica de Jesus Cristo se impuseram como ensinamento comum, que transcende todas as cisões eclesiais¹¹.

A sequência, a ênfase e a configuração do triplo ministério adquirem contornos muito diferenciados em cada um dos clássicos teológicos.

Calvino fala primeiramente de um *ministério profético*, pelo qual Deus “já-mais deixou” seu povo “sem o ensino salutar” e o direcionou para a expectativa da “vinda do mediador”¹². Ora, Jesus Cristo não nos oferece só o ensino, no qual “está encerrada toda a plenitude da sabedoria”, mas, mediante o derramamento do Espírito, também permite que os filhos e as filhas (Joel 3.1) participem como membros do corpo de Cristo.¹³ Por meio do *ministério régio* Deus quer “dar proteção e apoio à sua igreja o tempo todo pela mão do seu Filho”. Ao mesmo tempo, ele enfatiza que Cristo é o “rei eterno” de um reino espiritual e eterno, e ressalta acima de tudo a preservação dos crentes para a vida eterna. Porém, também nesse aspecto os crentes ganham participação no domínio por intermédio do batismo e do derramamento do Espírito.¹⁴ O *ministério sacerdotal* é explicado por Calvino em conexão com a *Carta aos Hebreus*, cap. 7-10: Jesus Cristo intercede por nós diante de Deus na qualidade de sumo sacerdote e oferece a si próprio como sacrifício. Simultaneamente nós somos, no poder do Espírito, “sacerdotes [...] *nele*”, apresentamos nossas ofertas em oração e louvor e “temos [...] livre acesso ao Santo dos Santos no céu”¹⁵.

⁶ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik* [=KD]. Zürich: EVZ-Verlag. 1932-1967. v. IV/1, 231ss; v. IV/2, p. 173ss; v. IV/3, p. 12ss, 52ss, 206ss.

⁷ WAINWRIGHT, Geoffrey. *For Our Salvation: Two Approaches to the Work of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 109ss, diferencia em todos os três ministérios um “christological, baptismal, soteriological, ministerial” e “ecclesiological use [uso cristológico, batismal, soteriológico, ministerial e eclesiológico]”.

⁸ GERHARD, Johann. *Loci theologici*. 1610-1622. Loc. IV, cap. 15.

⁹ SCHEEBEN, Matthias Joseph. *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Freiburg, 1954. v. 5, 2, p. 226-305; ver também a observação feita por AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*. III, 22 art. 1 ad 3.

¹⁰ STANILOAE, 1990, v. II, p. 89ss e 178ss; TREMPALA, P. *Dogmatik der orthodoxen katholischen Kirche*. 1959. v. II: Atenas: Adelphotos Theologon “Zoe”, p. 143-203 (em grego); ver também já CESAREIA, Eusébio de. *Historia Ecclesiastica*. I, 3.

¹¹ SCHLINK, Edmund. *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*. Göttingen: Vandenhoeck, 1983. p. 414.

¹² CALVINO. *Institutio*. 307 (II, 15,1).

¹³ CALVINO. *Institutio*. 308 (II, 15,2).

¹⁴ CALVINO. *Institutio*. 309 (II, 15,3), cf. 308-311 (II, 15,3-5).

¹⁵ CALVINO. *Institutio*. 312 (II, 15,6).

Schleiermacher fala, em primeiro lugar, do ministério profético de Cristo que consiste em “ensinar, predizer e fazer milagres”. Ele se orienta sobretudo no Jesus pré-pascal e enfatiza que esse seria “ápice e [...] fim de toda profecia”, assim como representaria também o ponto culminante e o fim do ministério sacerdotal.¹⁶ No ministério sacerdotal de Jesus Cristo, ele distingue “o cumprimento pleno da lei ou sua obediência ativa”, “sua morte reconciliadora ou sua obediência passiva” e, por fim, “a representação dos crentes junto ao Pai”¹⁷. O ministério régio de Cristo acaba tanto com “religiões políticas como com teocracias” por meio do seu “domínio puramente espiritual da consciência de Deus”. Ele consiste em “que provém dele permanentemente tudo o que a comunhão dos crentes requer para o seu bem-estar”¹⁸.

Karl Barth pretende falar primeiro do ministério sacerdotal, depois do régio e por último do profético, mas substitui as figuras de pensamento cultuais por figuras de pensamento jurídicas, ao reduzir a descrição do ministério sumo sacerdotal à seguinte fórmula: “O juiz que foi julgado em nosso lugar”¹⁹. Além disso, ele observa que, ao lado das imagens jurídicas e cultuais, poderia ter sido usada, em conexão com o Novo Testamento, também uma imagem financeira ou militar.²⁰

As diferentes disposições, as diferentes ênfases e os diferentes preenchimentos da doutrina do triplo ministério dependem de sua orientação ora precipuamente na vida *pré-pascal de Jesus* ora precipuamente no *Cristo exaltado*:

Assim, o Jesus terreno exerceu o ministério profético por meio de sua proclamação e o Jesus exaltado o exerceu por meio do envio apostólico e continua a exercê-lo por meio do Evangelho. O Jesus terreno exerceu seu ministério sacerdotal por sua autoentrega à morte e o exerce como o exaltado intercedendo pelos seus diante de Deus. Seu ministério régio não começou só no momento de sua instalação no domínio como exaltado, mas consistiu já no domínio que o Jesus terreno tinha sobre as forças da natureza e sobre os poderes da destruição²¹.

As ênfases diferenciadas presentes até mesmo nos clássicos teológicos parecem constituir, num primeiro momento, um problema para a validade desse dogma.²² De fato, essa doutrina oferece espaço para múltiplos interesses em termos de sistematização dogmática. Ela teria algo a contrapor às objeções de que pode ser formulada a bel-prazer e, desse modo, ser manipulada em favor de todos os possíveis interesses?

¹⁶ SCHLEIERMACHER, 1960, v. 2, p. 108, 112, 135.

¹⁷ SCHLEIERMACHER, 1960, v. 2, p. 118

¹⁸ SCHLEIERMACHER, 1960, v. 2, p. 144, 136.

¹⁹ BARTH. *KD*. v. IV/1, p. 231; cf. p. 231ss; 302ss.

²⁰ BARTH. *KD*. v. IV/1, p. 301s; cf. sobre isso a crítica de BRANDT, Sigrid. *Opfer als Gedächtnis: auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer*. Münster *et al.*: Lit, 2001. p. 294ss. (Altes Testament und Moderne, v. 2).

²¹ SCHLINK, Wilhelm. *Ökumenische Dogmatik*. Grundzüge. 2. Auflage. 1985. p. 414.

²² Cf. KÄHLER, Martin. *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*. 2. ed. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1893. p. 332s.

Daniel Migliore, teólogo sistemático de Princeton, propôs orientar a doutrina do triplo ministério de Cristo na sua vida pré-pascal e em sua proclamação, em sua cruz e em sua ressurreição.²³ Retomaremos aqui esse impulso, mas, acompanhando Calvino, sempre teremos em conta também a ressonância e a irradiação pneumáticas de cada ministério individual!

– A orientação na vida pré-pascal e na atuação de Jesus confere ao ministério régio um perfil nítido.

– A orientação na cruz de Cristo lança luz sobre o espectro de encargos do ministério profético.

– Os testemunhos da ressurreição e das aparições do ressurreto permitem identificar a riqueza do ministério sumo sacerdotal.

O ministério régio e o reinado de Cristo e dos seus

À luz da vida pré-pascal de Jesus, o *reinado de Cristo* e dos seus adquire contornos claros e explicita *uma mensagem clara de liberdade e de vida diacônica. À luz do derramamento do Espírito, esse reinado revoluciona formas de domínio e de organização eclesiais e indiretamente também políticas de cunho hierárquico e monárquico. Porque esse rei é simultaneamente também irmão e amigo, e até um pobre e excluído.* Com seu pensamento radicalmente democrático, esse reinado de fato parecerá a uns incômodo e incontrolável, a outros, porém, exemplo de busca afirmativa por orientação em comunidades e sociedades civis.

A feição régia do reino de Deus é moldada sobretudo pela práxis do amor e da liberdade comunicada pelo amor. O que determina essa práxis é o acolhimento amoroso, a cura, a doutrina e formação libertadoras e o empenho por fazer com que, na medida do possível, todos participem dela.

Em continuidade e descontinuidade com as tradições da Torá, amor e perdão são determinados pelo *desprendimento livre e criativo*²⁴ em favor de outros.²⁵ O desprendimento livre, criativo e alegremente amoroso em favor do próximo é grande fomentador da liberdade. O amor, que é insatisfatoriamente definido por *éros, agápe*

²³ Ver MIGLIORE, Daniel. *Faith seeking understanding: an introduction to Christian theology*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1991. p. 155.

²⁴ Cf. HUBER, Wolfgang. *Gerechtigkeit und Recht*. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh: Christian Kaiser; Gütersloher, 1996. p. 316s *passim*; BEDFORD-STROHM, Heinrich. *Vorrang für die Armen: auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher, 1993. (Öffentliche Theologie, v. 4); WELKER, Michael. Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit. “Generalisierung von Altruismus” in alttestamentlichen Gesetzestüberlieferungen. In: MAY, Hans (Ed.). *Altruismus*. Aus der Sicht von Evolutionsbiologie, Philosophie und Theologie. Loccum Protokolle 30/92. Loccum, 1996. p. 143-160.

²⁵ Os nexos entre as concepções veterotestamentárias do reino de Deus, a proclamação e atuação de Jesus e práxis de vida do cristianismo primitivo são primorosamente aclarados por GRAPPE, Christian. *Le Royaume de Dieu*. Avant, avec et après Jésus. Genève: Labor et Fides, 2001. Cf. também sobre o tema “reino de Deus e Torá: o posicionamento de Jesus em relação à lei judaica”: WENZ, Gunther. *Christus*. Göttingen: Vandenhoeck, 2011. p. 239ss. (Studium Systematische Theologie 5); ademais BIERITZ, Karl-Heinrich. *Grundwissen Theologie: Jesus Christus*. Gütersloh: Kaiser, 1997. p. 47ss. (KT 148).

e *filia*²⁶, pretende que “todas as coisas concorram para o bem” da pessoa amada. Sua intenção é fazer com que os pés da pessoa amada pisem “um lugar espaçoso”. Além disso, é central para o conhecimento do reino de Deus que o nosso coração seja conquistado e nossa atenção despertada *não primeiramente pela obrigação* do comportamento e da ação que promovem a liberdade, mas pela alegre e grata *experiência do desprendimento livre de outros em nosso próprio favor*.²⁷ É por isso que às crianças é prometida uma proximidade especial do reino de Deus.²⁸ Porém um *éthos* da alegria e gratidão libertadoras também é fundamental para o *éthos* da diaconia filantrópica.²⁹ A grata sensibilidade para os enormes potenciais de desprendimento livre e criativo em muitas das nossas circunvizinhanças com frequência é reprimida por rotinas sociais.

Uma atenção grata aos grandes potenciais do desprendimento livre e criativo na família, no círculo de amigos, na formação, no provimento médico, na organização da sociedade civil e da sociedade em geral deveria sensibilizar para a grande capacidade de moldagem direta e indireta do *munus regium Christi*. Não é só à sombra da necessidade, mas também à luz da gratidão que deveríamos encarar os enormes desafios globais de ordem diaconal, pedagógica, terapêutica, estatal, eclesial e intercultural que nos incentivam a rogar pelo “advento” continuado do reino de Cristo e a empenhar-nos por ele. O reino de Deus e o reino de Cristo ganham forma por meio da grande quantidade de atos muitas vezes inaparentes de amor e perdão.

Não são só as testemunhas diretas que têm parte nesse reinado inaparente, mas tremendamente poderoso. William Schweiker acolheu e incrementou impulsos dos irmãos Niebuhr³⁰ e de James Gustafson³¹. Ele esclareceu que o “humanismo cristão”³² irradia também para outras formas religiosas e seculares da prática do amor e da so-

²⁶ WELKER, Michael. Romantic Love, Covenantal Love, Kenotic Love. In: POLKINGHORNE, John (Ed.). *The Work of Love: Creation as Kenosis*. Grand Rapids; London: Eerdmans, 2001. p. 127-136.

²⁷ Cf. HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. 3. ed. rev. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. p. 237ss; HÄRLE, Wilfried. *Ethik*. Berlin; New York: de Gruyter, 2011. p. 328ss, 388ss.

²⁸ Cf. Mt 10.14; BUNGE, Marcia J. Children, the Image of God, and Christology: Theological Anthropology in Solidarity with Children. In: SCHUELE, Andreas; THOMAS, Günter. *Who is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology*. Westminster John Knox Press, 2009. p. 167-181; SCHUELE, Andreas; THOMAS, Günter (Ed.). *The Child in the Christian Thought*. Grand Rapids: Cambridge/U.K.: Eerdmans, 2001; SCHUELE, Andreas; THOMAS, Günter (Ed.). *The Child in the Bible*. Grand Rapids; Cambridge/U.K.: Eerdmans, 2008.

²⁹ Cf. a ênfase dada por J. H. Wichern ao “amor grato” como forma básica da vida comum de cunho diaconal (WICHERN, Johann Hinrich. *Schriften zur Sozialpädagogik*. Sämtliche Werke. Ed. Peter Meinhold. Berlin: Rauhes Haus und Johannesstift, 1958. v. IV, p. 119 *passim*); STROHM, Theodor. *Diakonie und Sozialethik*. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche. Ed. por Gerhard K. Schäfer e Klaus Müller. Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 6. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 1993. p. 138ss.

³⁰ Ver, por exemplo, NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Row, 1951; NIEBUHR, Reinhold. *The Self and the Dramas of History*. New York: Scribner's, 1955. especialmente o cap. 19.

³¹ GUSTAFSON, James M. *Christ and the Moral Life*. New York: Harper & Row, 1968.

³² Cf. SCHWEIKER, William; KLEMM, David E. *Religion and the Human Future: An Essay on Theological Humanism*. Oxford: Blackwell, 2008; SCHWEIKER, William Flesh and Folly: The Christ of Christian Humanism. In: SCHUELE; THOMAS, 2009, p. 85-102; XIAOFENG, Liu. Sino-Christian Theology in the Modern Context. In: YANG, Huilin; YEUNG, Daniel H. N. (Ed.). *Sino-Christian Studies in China*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006. p. 70ss.

lidariedade humana e recebe fortes impulsos delas. O reino de Cristo que promove a liberdade é mais amplo que todas as igrejas de todas as épocas e regiões do mundo. “O que fizestes aos meus pequeninos irmãos a mim o fizestes” – não importa se vocês reconheceram a minha presença neles ou não.³³ Quem, em contrapartida, restringe o domínio de Cristo a “palavra e sacramento” desconhece essa amplitude de sua presença libertadora na força do Espírito. Porém seria igualmente falso propor um contínuo universal abstrato como reino superior ao “*éthos* meramente cristão”. Porque um reino moral neutro desse tipo não passa de um construto.³⁴

O ministério sacerdotal e o reino de Cristo e dos seus

Graças à voz potente da Carta aos Hebreus, a *dimensão sacerdotal* do domínio de Jesus Cristo e do seu reino com frequência se concentrou totalmente no difícil tema “sumo sacerdote e culto sacrificial”.³⁵ Jesus Cristo é o sumo sacerdote eterno³⁶ escolhido pelo próprio Deus e não oferece o sacrifício no templo terreno, mas no céu, “para ser um sumo sacerdote misericordioso e fiel diante de Deus e para expiar os pecados do povo” (Hb 2.17).³⁷ Desse modo, a Carta aos Hebreus, por um lado, estende um grande arco que vai do sumo sacerdote celestial escolhido por Deus, entronizado à direita de Deus (Hb 1.3; 8.1), até a miséria do “pastor de suas ovelhas” que vai ao encontro da morte (Hb 2.5-18; 13.20).³⁸ Assim, ele de fato aborda um âmbito central da atuação do Cristo exaltado. Porém ele não abrange toda a amplitude da participação em sua vida, proporcionada pelo poder do seu Espírito, e inclusive só compreende um âmbito parcial de sua atuação sacerdotal.

Frente a esse estreitamento do *munus sacerdotale*³⁹, a ação sacerdotal de Jesus Cristo precisa ser percebida na amplitude e multidimensionalidade do evento cultural

³³ Cf. Mt 25.40 e 25.34ss; HOFFMEYER, John F. Christology and Diakonia. In: SCHUELE; THOMAS, 2009, p. 150-166. Ver também ALFEYEV, Hilarion. *Christ the Conqueror of Hell*. The Descent into Hades from an Orthodox Perspective. St Vladimirs Seminary Pr, 2009. p. 214.

³⁴ Ver sobre isso a discussão instrutiva entre Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor e Cornel West. In: MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN, Jonathan van (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia Univ. Press, 2011.

³⁵ Hb 2.17; 3.1; 4.14s; 5.1ss; 6.20; 7.26ss; 8.1ss; 9.7ss, 24ss; 10.1ss, 10ss; 13.11ss.

³⁶ “[...] segundo a ordem de Melquisedeque”, assim Hb 5.6,10; 6.20; 7.1,10,11,15,17, em conexão com uma figura obscura que acumulou o cargo de rei e de sacerdote segundo o Salmo 110.4 e Gênesis 14.1-24. Cf. GRÄSSER, Erich. *An die Hebräer* (Hebr 1-6). EKK XVII/1 e (Hebr 7,1-10,18), EKK XVII/2. Zürich; Braunschweig: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990 e 1993. v. 1: p. 288ss; v. 2: p. 9s. Grässer descreve Melquisedeque historicamente, acompanhando Gunkel, como um “rei de uma cidade cananeia com função sacral, como protótipo do rei-sacerdote jebusita” (v. 2, p. 13).

³⁷ Sobre a teologia do sacrifício na Carta aos Hebreus, ver BRANDT, 2001, p. 174-204.

³⁸ Cf. MACQUARRIE, John. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM Press, 1990. p. 128ss; VOLLENWEIDER, Samuel. Christozentrisch oder theozentrisch? Christologie im Neuen Testament. In: GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: *Marburger Jahrbuch Theologie XXIII: Christologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. (Marburger Theologische Studien). p. 28s.

³⁹ As dificuldades ligadas a esse tema, pelo visto, levaram Karl Barth, ao tratar da doutrina do triplo ministério de Cristo, a substituir as explanações sobre Cristo, o sumo sacerdote, por Cristo, o “juiz que foi julgado em nosso lugar” (KD, v. IV/2, p. 231ss).

em seu conjunto. Francis Fiorenza apurou o olhar para o fato de que as aparições do Cristo ressuscitado acompanhadas da saudação da paz, do gesto de partir o pão, da revelação do sentido da Escritura, da ordem de batizar e do envio missionário dos discípulos delineiam figuras fundamentais da vida cultural da (primeira) igreja e de suas forças de irradiação.⁴⁰

Saudação da paz, santa ceia, batismo, interpretação da Escritura, envio – uma polifonia da existência cultural está associada ao ministério sacerdotal, no qual ganha participação, por sua vez, o “sacerdócio geral de todos os crentes” e o qual se concretiza na feição sacerdotal do reino de Deus.

“De acordo com a famosa fórmula de Torgau, de Lutero, um culto divino nada mais é ‘que o nosso querido Senhor em pessoa fala conosco por meio de sua santa palavra e nós, de nossa parte, falamos com ele por meio de oração e cantos de louvor’.”⁴¹ Christoph Schwöbel caracteriza esse diálogo cultural entre Cristo e a comunidade de maneira exemplar em toda a sua amplitude:

Nos diferentes modos em que se fala de Cristo no culto divino, nas narrativas dos evangelhos, nas promessas querigmáticas, nos enunciados doutrinários, nas fórmulas litúrgicas e nas abordagens discursivas da literatura epistolar, o que está em jogo é o Evangelho, o falar de Deus dirigido a nós em sua palavra, que – também enquanto lei – tem seu ponto alto no Evangelho, na promessa do amor misericordioso de Deus, que transmite a nós, criaturas que se tornaram estranhas a Deus, comunhão com ele. Inversamente, em nosso falar dirigido a Cristo ou, por intermédio de Cristo, a Deus Pai nas orações em forma de ação de graças, de pedido, de lamento e de louvor, trata-se da nossa carência de comunhão assegurada com Deus e, no falar doxológico, trata-se da participação na glória de Deus em Cristo por meio do Espírito⁴².

Schwöbel ressalta que nesse rico evento comunicativo acontece a “presença pessoal” de Cristo, por meio da qual não só o Cristo exaltado se dirige a nós e se dá a conhecer, mas também é franqueado o acesso adequado ao Deus Criador e ao Espírito Santo.⁴³

O culto divino corretamente entendido e corretamente celebrado serve à revelação, à consolidação e ao aprofundamento do conhecimento de Deus. E esse conhecimento de Deus é sempre também conhecimento da salvação. Desse modo, o culto divino corretamente celebrado não só dá a conhecer uma ideia otimizada de Deus ou um sentimento religioso otimizado. Ele também transporta para dentro de um evento

⁴⁰ Cf. FIORENZA, Francis. *The Resurrection of Jesus and Roman Catholic Fundamental Theology*. Oxford University Press, 1998. p. 213-248, 238ss; cf. ECKSTEIN, Hans-Joachim; WELKER, Michael (Hgs.). *Die Wirklichkeit der Auferstehung*. 4. ed. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2010. especialmente p. 318ss.

⁴¹ SCHWÖBEL, Christoph. “Wer sagt denn ihr, dass ich sei?” (Mt 16,15). Eine systematisch-theologische Skizze zur Lehre von der Person Christi. In: GRÄB-SCHMIDT, 2011, p. 47; a respeito da citação de Lutero ver WA 49, p. 588, l. 16-18.

⁴² SCHWÖBEL, 2011, p. 47.

⁴³ Cf. SCHWÖBEL, 2011, p. 50ss.

relacional, na medida em que o Cristo exaltado enquanto Filho de Deus revela a glória do Deus triúno e a amplitude da ação criadora de Deus.

Pela unidade com Jesus Cristo, o Criador torna-se reconhecível como Deus benigno e como Pai. Pela unidade com Jesus Cristo, o Espírito Santo torna-se experimentável como o Espírito que amorosamente redime e exalta os seres humanos, dando-lhes participação na vida do ressurreto e exaltado. Lutero confere a isso uma formulação clássica na explicação do terceiro artigo do credo: “Pois, [...] jamais poderíamos chegar a conhecer o favor e a graça do Pai a não ser por intermédio de Cristo SENHOR, que é espelho do coração paterno, sem o qual nada vemos senão um juiz encolerizado e terrível. Mas também de Cristo nada poderíamos saber, se não tivesse sido revelado pelo Espírito Santo”⁴⁴.

O ministério profético e o reino de Cristo e dos seus

Para muitas pessoas, o ministério profético de Jesus Cristo é o mais chocante dos seus ministérios.⁴⁵ Em sua proclamação profética, Jesus Cristo une anúncio da salvação e pregação do juízo, escatologia futura, presente e referente à eternidade.⁴⁶ Reiteradamente ele anuncia seu sofrimento⁴⁷ e antevê sua ressurreição – algo que não é entendido pelos seus discípulos nem pelas pessoas à sua volta. Ele também antevê que Pedro o negaria.⁴⁸ Ele anuncia que prevalecerá a vontade divina. Nesse tocante, a antevisão pode infundir angústia e tristeza à sua existência humana – como evidencia a oração no Getsêmani⁴⁹: “[...] se quiseres, afasta esse cálice de mim – mas seja feita a tua vontade!”.

Em que conflitos incorrem aqueles que querem participar ativamente da presença profética de Jesus Cristo? Naturalmente sempre se tornam prementes para eles também as crises e os conflitos morais, sociais, culturais e políticos que surgem em seus entornos concretos. Somam-se a esses os conflitos em que as pessoas tomam

⁴⁴ LUTERO, Martinho. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 400.

⁴⁵ Mas isso ainda não fica claro nos textos neotestamentários que o associam expressamente com o título de profeta (p. ex., Mc 6.4,15; 8.28; Lc 7.16; 13.31ss; Jo 6.14; At 3.22; 7.37); a repercussão do título de rei no contexto da crucificação e do título de sacerdote na Carta aos Hebreus é mais forte.

⁴⁶ Ver THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette B. *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. p. 248, 221ss.

⁴⁷ Mt 16.21-23; 17.22s; 20.17-19; Mc 8.31-33; 9.30-32; 10.32-34; Lc 9.22,43b-45; 18.31-34 – com intensidade crescente e com clareza cada vez maior sobre os detalhes da sua sorte: o Filho do Homem será entregue nas mãos das elites religiosas em Jerusalém – ele será entregue “aos homens” – ele também será entregue “aos pagãos para ser escarnecido”. Sobre a “sorte violenta” e o sofrimento dos profetas bíblicos em geral ver STECK, Odil Hannes. *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967. (WMANT 23). especialmente p. 317ss. LOHFINK, Norbert. Charisma. Von der Last der Propheten. In: LOHFINK, Norbert. *Unsere großen Wörter*. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. 2. ed. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979. p. 241ss.

⁴⁸ Mt 26.57s,69-75; Mc 14.53s,66-72; Lc 22.31-34,54-62; Jo 18.12-18,25-27.

⁴⁹ Mt 26.36-46; Mc 14.32-42; Lc 22.39-46.

parte, geralmente de forma passiva, em contextos globais pela via da economia, dos meios de comunicação, da ciência e da política. Apresentam-se numerosos contextos que precisam desesperadamente do conhecimento profético e de vozes proféticas, contextos em que nós também queremos fazer valer nossas advertências e admoestações, nosso protesto e nosso encorajamento, nosso sim e nosso não. Porém, se tivermos diante dos olhos apenas esse oceano de problemas, corremos o risco de sucumbir à resignação e ao cinismo frente à sua supremacia. Há necessidade de um novo deramamento do Espírito Santo e multidões de profetisas e profetas para processar essa profusão de problemas. No entanto, essa visão não é capaz de apreender nem mesmo aproximadamente o encargo profético no seguimento de Jesus Cristo. A fala profética no seguimento de Jesus Cristo é, em primeira linha, fala a serviço de Deus, uma fala que o próprio Deus quer promover e tornar efetiva. “Nos tempos antigos, Deus falou muitas vezes e de muitas maneiras aos pais pelos profetas. Nos últimos tempos, ele nos falou pelo Filho, [...] que é o resplendor da glória e o retrato da sua realidade [...]” (Hb 1.1-3). A fala profética na presença de Cristo pergunta *por sua orientação e pela vontade de Deus nos conflitos do tempo presente*. Por isso ela depende do exame autocrítico.⁵⁰ De acordo com a tradição bíblica, só os falsos profetas, os “profetas da mentira”, gostam de falar e são ligeiros nisso, de preferência fazendo coro com as maiorias morais que dispõem de apoio político.⁵¹ A verdadeira profecia pergunta pelo conhecimento da verdade e pela realização da justiça em situações concretas – à luz da palavra de Deus. A verdadeira profecia verifica cuidadosamente se está enunciando só sua própria opinião e talvez uma opinião pública atual naquele momento ou se está transmitindo uma mensagem orientada na palavra de Deus. No seguimento de Cristo, o ministério profético e o ministério sacerdotal que proclama a palavra de Deus estão, portanto, estreitamente ligados e com frequência associados a um rigoroso autoexame e à incerteza.⁵²

⁵⁰ Cf. BARTH, Karl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. In: BARTH, Karl. *Anfänge der dialektischen Theologie*. Kaiser, 1962. p. 197ss; sobre as altas exigências a toda e qualquer “teologia da cultura” associadas a esse exame ver HYUN OH, Sung. *Karl Barth Und Friedrich Schleiermacher 1909-1930*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005. especialmente p. 220ss e 285ss.

⁵¹ Sobre o problema dos espíritos da mentira e dos profetas da mentira ver WELKER, Michael. *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992. p. 87ss. (Ed. bras.: *O Espírito de Deus – Teologia do Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2010.)

⁵² Um testemunho comovente é dado por GARROW, David J. *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr. and the Southern Christian Leadership Conference*. New York: Viking Penguin, 1986. p. 58 *apud* LONG, Thomas G. *Hebrews, Interpretation*. Louisville: John Knox, 1997. p. 9: em meio à greve dos ônibus de Montgomery, as experiências de perseguição e ódio, ameaças e sofrimento feitas por Martin Luther King chegaram ao seu ponto mais baixo. Ele e sua família haviam recebido mais de quarenta telefonemas com ameaças à integridade física e à vida. “Tarde da noite, King voltou para casa de uma reunião e recebeu outro telefonema advertindo-o a deixar a cidade logo se quisesse permanecer vivo. Não conseguindo dormir depois dessa ameaça perturbadora, ele ficou sentado à mesa da cozinha preocupado. No auge da sua ansiedade, algo lhe disse que não tinha mais ninguém a quem pedir ajuda a não ser a Deus. Assim sendo, ele orou, confessando sua fraqueza e sua falta de coragem. Mais tarde, ele disse: ‘Naquele momento, pude ouvir uma voz interna dizendo para mim: Martin Luther, luta pelo direito. Luta pela justiça. Luta pela verdade. E eu estarei contigo, até mesmo se o mundo acabar’. King percebeu que era a voz de Jesus

A palavra profética tampouco pode ser separada do serviço diaconal do ministério régio. No seguimento de Cristo, a profecia serve de modo coerente ao amor e à proteção dos fracos. Ela não promove a disseminação do ódio nem da violência. No seguimento de Jesus Cristo, a profecia faz com que “os seus” permaneçam no seu caminho de modo coerente. “O ministério comum dos profetas foi [...] o de manter a expectativa da igreja e simultaneamente fortalecê-la até o advento do mediador; e assim, na época da dispersão, os crentes queixaram-se de ter sido privados desse benefício ordenado por Deus.”⁵³ Portanto, a verdadeira profecia coincide, por um lado, com o serviço concreto da diaconia e do amor (o ministério régio), e, por outro lado, procura acompanhar a linha cultural principal do conhecimento do Deus verdadeiro e justo, seguindo seus caminhos (o ministério sacerdotal). No seguimento de Jesus Cristo, a profecia tem, nessa união dos ministérios, o fôlego comprido da esperança escatológica: não seja feita a minha vontade, mas a vontade de Deus!

De modo correspondente, os dois outros ministérios e feições do reino de Deus revelam mais ou menos claramente uma irradiação profética. A participação na presença régia de Jesus Cristo talvez quisesse contentar-se às vezes com uma vida modesta e pacata no amor ao próximo praticado e experimentado. Contudo, o engajamento ativo a favor de fracos, pobres, oprimidos e desfavorecidos adquire uma irradiação profética também quando não está associada expressamente a uma crítica pública das condições que causam a pobreza e o desfavorecimento. Dependendo das circunstâncias, o serviço diaconal tranquilo dentro e fora das igrejas pode, por seu exemplo perseverante, calar mais fundo e representar uma provocação mais forte do que muitos posicionamentos político-morais ruidosos. No entanto, ele se diferencia da ação profética. Ele aposta na mitigação concreta da necessidade e em desenvolvimentos emergentes da “obra do reino de Deus”.

O testemunho profético, em contrapartida, exterioriza abertamente a crítica e a autocrítica.⁵⁴ Isso gera tensões e conflitos em comunidades, igrejas e sociedades. Essas tensões e esses conflitos se tornam especialmente intensos quando a ação sacer-

falando uma palavra de promessa, uma palavra de reconfirmação, uma palavra oportuna de conforto e fortalecimento”.

⁵³ CALVINO. *Institutio*. 307 (II,15,1).

⁵⁴ Ver sobre isso RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Theology for the Social Gospel*. Library of Theological Ethics. Louisville: Westminster John Knox, 2010 (1. ed. 1917). especialmente p. 118ss, 131ss; NIEBUHR, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*. Gifford Lectures. New York: Charles Scribner's, 1964. v. II: Human Destiny, especialmente p. 23-34 e 244ss. Além disso, ANDJELIC, Milenko. *Christlicher Glaube als prophetische Religion*. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr. Frankfurt: Peter Lang, 1998. p. 55ss, 136ss e 183ss. ((Internationale Theologie 3); METZ, Johann Baptist. *Jenseits bürgerlicher Religion*. Reden über die Zukunft des Christentums. 2. ed. München: Kaiser; Mainz: Matthias-Grünwald, 1980. (Forum Politische Theologie 1). especialmente p. 70ss. BEDFORD-STROHM, 1993, especialmente p. 150ss; MOLTMANN, Jürgen. *Politische Theologie in ökumenischen Kontexten*. In: METZ, Johann Baptist; MOLTMANN, Jürgen; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Politische Theologie*. Neuere Geschichte und Potenziale. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011. (Theologische Anstöße, v. 1). p. 1ss; em conexão com desafios diaconais concretos: WETH, Rudolf. *Diakonie in der Wende vom Sozialstaat zum Sozialmarkt*. In: WETH, Rudolf (Ed.). *Totaler Markt und Menschenwürde*. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996. p. 111-118.

dotal e a ação profética são contrapostas uma à outra: queremos cultos edificantes – e não intrigas político-religiosas! Fé e doutrina da igreja – em vez de agitação socio-crítica! Sem questionar a bênção advinda de cultos divinos tranquilos, alegres e edificantes, as igrejas desta Terra, em sua maioria, quiseram e aprovaram expressamente desde o começo a estreita ligação entre o serviço sacerdotal e o serviço profético.⁵⁵ As duas feições do seguimento do reino de Deus são interligadas ordenadamente por meio da proclamação cultural viva e contemporânea na pregação e na educação, assim por meio da formação científica crítica de seus ministros e suas ministras. Ao mesmo tempo, as igrejas cuidam para que a profecia não se torne autônoma na forma de uma crítica moral das condições sociais, políticas e econômicas, desvinculada da teologia e da palavra de Deus. Nesse tocante, porém, as rotinas religiosas que apenas reforçam sensações de bem-estar ou então inclusive produzem sensações de bem-estar insinceras e dissimuladoras geralmente não causam tanta preocupação quanto o medo de desencadear, no âmbito religioso, “uma guerra moral de todos contra todos”.

O *ministério profético*, a feição profética do reino de Deus ganha contornos claros especialmente em vista da cruz de Cristo. Quem quiser compreender isso não pode reduzir a mensagem da cruz ao aspecto da revelação do Deus sofredor e compassivo, ao conflito de Deus com a morte e a concepções norteadoras similares. A proximidade de Deus na pobreza, fraqueza e impotência do Crucificado e os sofrimentos de Deus com o pecado do mundo não podem obscurecer o conflito de Deus com os poderes e as autoridades deste mundo na cruz e na ressurreição. Para que seja possível identificar esse conflito, é preciso apreender a trama dos conflitos reais de Jesus na história da sua crucificação. Jesus Cristo, que trouxe para os seres humanos a mensagem do reino vindouro de Deus, que lhes transmitiu os poderes da cura, os poderes para dedicar-se às crianças, aos fracos, aos excluídos, aos enfermos, aos necessitados, esse Jesus Cristo é condenado pela religião, pelo direito, pela política, pela moral e opinião públicas, e isso ocorre por unanimidade complexa!

Quem age na cruz contra Jesus de Nazaré e contra a presença de Deus em Jesus Cristo não são alguns indivíduos maldosos, mas as “forças da ordem”, que gostam de se apresentar como “bons poderes” que nos “protegem maravilhosamente”. A cruz revela o mundo “sob o poder do pecado”, revela a “noite do abandono por Deus”, não só para o próprio Jesus – mas também como uma ameaça constante para este mundo. Ela revela que todos os mecanismos públicos e efetivos de proteção – como o direito, a política, a religião, a moral e a opinião pública – podem vir a falhar e até se transformar em armadilhas para nós, seres humanos, e para nossas sociedades.

Diante desse pano de fundo, os grandes desafios e a elevada importância do ministério profético adquirem contornos extremamente nítidos. Mais exatamente: a elevada importância da proclamação cristã, da doutrina teológica, dos encargos irrenunciáveis das comunidades que buscam a verdade e a justiça ao lado e além do engajamento diaconal concreto – tudo isso fica claro na dimensão do ministério profético.

⁵⁵ Quem enfatiza a dimensão proclamadora e doxológica é GILLESPIE, Thomas W. *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Os três ministérios se interpenetram, interligando-se *pericoreticamente*.⁵⁶ Por essa razão, é mais adequado falar do “tríplo ministério” que falar de “três ministérios”. Em virtude da irradiação pneumática igualmente indissociável do triplo ministério, a doutrina do “tríplo ministério” deveria ser estreitamente associada com a doutrina da “*tripla feição do reino de Cristo*” ou então da “*tripla feição do reino de Deus*”.⁵⁷

O Cristo ressuscitado quer revelar o Deus triúno e, desse modo, revelar a si próprio como a palavra divina, como o Logos eterno, e revelar também o Espírito Santo e o Criador e Recriador amoroso. Ao fazer essa revelação, ele não quer estar “sem os seus”. Nesse contexto, como veremos, “os seus” não devem ser reduzidos às igrejas constituídas. Como fica especialmente visível nas feições profética e régia do reino de Deus, o reino de Cristo se estende além da esfera de atuação das igrejas e é mais abrangente que esta.

Atribuir peso demasiado a apenas um dos ministérios sempre acarreta perigos. Acentuar com muita força o ministério régio ou então a feição correspondente do reino de Deus nas teologias e nas igrejas pode levar ao desenvolvimento de perfis diaconais robustos de seguimento, mas, ao fazer isso, pode colaborar também para a autosecularização humanista da piedade e das igrejas. Pôr em forte relevo o ministério profético e a feição profética do reino de Deus pode desencadear teologias analítico-acadêmicas perspicazes e formas de piedade politicamente militantes, mas pode provocar também extenuação moral e fadiga espiritual. Privilegiar demais o ministério sacerdotal e a feição correspondente do reino pode contribuir para o desenvolvimento de perfis espirituais e eclesiais pronunciados, mas também pode colaborar com o autoisolamento eclesiocêntrico e a petrificação litúrgica.

No entanto, se for respeitada a ligação pericorética das três feições, a doutrina do triplo ministério de Cristo ou da tripla feição do reino de Deus pode oferecer um importante auxílio teológico para coibir essas avaliações equivocadas muito difundidas. Ela pode contribuir para uma orientação cristológica e pneumatológica abrangente. A orientação cristológica e pneumatológica possibilita a apreensão do agir criador e recriador de Deus no poder do Espírito tendo em vista o Cristo ressuscitado e exaltado. Em Jesus Cristo, o advento do reino divino torna-se manifesto para nós.

Referências bibliográficas

ALFEYEV, Hilarion. *Christ the Conqueror of Hell*. The Descent into Hades from an Orthodox Perspective. St Vladimirs Seminary Pr, 2009.

ANDJELIC, Milenko. *Christlicher Glaube als prophetische Religion*. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr Frankfurt: Peter Lang, 1998. (Internationale Theologie 3).

⁵⁶ Ver STANILOAE, 1990, p. 90ss; sobre o conceito da pericorese, cf. JÜNGEL, Eberhard. Art.: Perichorese. *RGG* 4. v. VI, p. 1109-1111.

⁵⁷ TILLICH, Paul. *Systematische Theologie*. 4. ed. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987. v. III, p. 25ss, propôs substituir, na descrição de processos vitais, as costumeiras metáforas das “camadas” ou dos “níveis” pela metáfora das “dimensões”. Dimensões permitem avaliações sem exigir logo a fixação de uma determinada hierarquia. [Ed. bras.: *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal; EST.].

- AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*.
- BARTH, Karl. *Anfänge der dialektischen Theologie*. Kaiser, 1962.
- _____. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. In: BARTH, Karl. *Anfänge der dialektischen Theologie*. Kaiser, 1962.
- _____. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich: EVZ-Verlag. 1932-1967. 13 v.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich. *Vorrang für die Armen: auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher, 1993. (Öffentliche Theologie, v. 4).
- BIERITZ, Karl-Heinrich. *Grundwissen Theologie: Jesus Christus*. Gütersloh: Kaiser, 1997. (KT 148).
- BRANDT, Sigrid. *Opfer als Gedächtnis: auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer*. Münster et al.: Lit, 2001. (Altes Testament und Moderne, v. 2).
- BUNGE, Marcia J. Children, the Image of God, and Christology: Theological Anthropology in Solidarity with Children. In: SCHUELE, Andreas; THOMAS, Günter. *Who is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology*. Westminster John Knox Press, 2009.
- ECKSTEIN, Hans-Joachim; WELKER, Michael (Hgs.). *Die Wirklichkeit der Auferstehung*. 4. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.
- FIORINZA, Francis S. *The Resurrection of Jesus and Roman Catholic Fundamental Theology*. Oxford University Press, 1998.
- GARROW, David J. *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr. and the Southern Christian Leadership Conference*. New York: Viking Penguin, 1986.
- GERHARD, Johann. *Loci theologici*. 1610-1622.
- GILLESPIE, Thomas W. *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth. *Marburger Jahrbuch Theologie XXIII: Christologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. (Marburger Theologische Studien).
- GRAPPE, Christian. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*. Genève: Labor et Fides, 2001.
- GRÄSSER, Erich. *An die Hebräer* (Hebr 1-6). EKK XVII/1 e (Hebr 7,1-10,18), EKK XVII/2. Zürich; Braunschweig: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990 e 1993.
- GUSTAFSON, James M. *Christ and the Moral Life*. New York: Harper & Row, 1968.
- HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. 3. ed. rev. Berlin; New York: de Gruyter, 2007.
- _____. *Ethik*. Berlin; New York: de Gruyter, 2011.
- HOFFMEYER, John F. Christology and Diakonia. In: SCHUELE, Andreas; THOMAS, Günter. *Who is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology*. Westminster John Knox Press, 2009.
- HUBER, Wolfgang. *Gerechtigkeit und Recht*. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh: Christian Kaiser; Gütersloher, 1996.
- HYUN OH, Sung. *Karl Barth Und Friedrich Schleiermacher 1909-1930*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005.
- JÜNGEL, Eberhard. Art.: Perichorese. *RGG* 4. v. VI, p. 1109-1111.
- KÄHLER, Martin. *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*. 2. ed. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1893.
- LOHFINK, Norbert. Charisma. Von der Last der Propheten. In: LOHFINK, Norbert. *Unsere großen Wörter*. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. 2. ed. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979.
- LONG, Thomas G. *Hebrews, Interpretation*. Louisville: John Knox, 1997.

- LUTERO, Martinho. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7.
- MACQUARRIE, John. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM Press, 1990.
- MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN, Jonathan van (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia Univ. Press, 2011.
- METZ, Johann Baptist. *Jenseits bürgerlicher Religion*. Reden über die Zukunft des Christentums. 2. ed. München: Kayser; Mainz: Matthias-Grünwald, 1980. (Forum Politische Theologie 1).
- MIGLIORE, Daniel. *Faith seeking understanding: an introduction to Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- MOLTMANN, Jürgen. *Politische Theologie in ökumenischen Kontexten*. In: METZ, Johann Baptist; MOLTMANN, Jürgen; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Politische Theologie*. Neuere Geschichte und Potenziale. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011. (Theologische Anstöße, v. 1).
- NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Row, 1951.
- NIEBUHR, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*. Gifford Lectures. New York: Charles Scribner's, 1964. v. II: Human Destiny.
- _____. *The Self and the Dramas of History*. New York: Scribner's, 1955.
- RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Theology for the Social Gospel*. Library of Theological Ethics. Louisville: Westminster John Knox, 2010 (1. ed. 1917).
- SCHEEBEN, Matthias Joseph. *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Freiburg: 1954. v. 5.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Ed. Martin Redeker. 7. ed. Berlin: de Gruyter, 1960. v. 2.
- SCHLINK, Edmund. *Ökumenische Dogmatik*. Grundzüge. Göttingen: Vandenhoeck, 1983.
- SCHUELE, Andreas; THOMAS, Günter (Ed.). *The Child in the Christian Thought*. Grand Rapids: Cambridge/U.K.: Eerdmans, 2001.
- _____. (Eds.). *The Child in the Bible*. Grand Rapids; Cambridge/U.K.: Eerdmans, 2008.
- _____. *Who is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology*. Westminster John Knox Press, 2009.
- SCHWEIKER, William; KLEMM, David E. *Religion and the Human Future: An Essay on Theological Humanism*. Oxford: Blackwell, 2008
- SCHWÖBEL, Christoph. "Wer sagt denn ihr, dass ich sei?" (Mt 16,15). Eine systematisch-theologische Skizze zur Lehre von der Person Christi. In: GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: *Marburger Jahrbuch Theologie XXIII: Christologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. (Marburger Theologische Studien).
- STANILOAE, Dumitru. *Ökumenische Theologie*. Zürich: Benziger: Gütersloh: Gütersloher, 1990. (Orthodoxe Dogmatik II).
- STECK, Odil Hannes. *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967. (WMANT 23).
- STROHM, Theodor. *Diakonie und Sozialethik*. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche. Ed. por Gerhard K. Schäfer e Klaus Müller. Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 6. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 1993.
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette B. *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- TILLICH, Paul. *Systematische Theologie*. 4. ed. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987. v. III.
- TREMPELA, P. *Dogmatik der orthodoxen katholischen Kirche*. 1959. v. II: Atenas: Adelphotes Theologon "Zoe". (em grego).

VOLLENWEIDER, Samuel. Christozentrisch oder theozentrisch? Christologie im Neuen Testament. In: GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: *Marburger Jahrbuch Theologie XXIII: Christologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. (Marburger Theologische Studien).

WAINWRIGHT, Geoffrey. *For Our Salvation: Two Approaches to the Work of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

WELKER, Michael. *Gottes Geist*. Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992.

_____. Romantic Love, Covenantal Love, Kenotic Love. In: POLKINGHORNE, John (Ed.). *The Work of Love: Creation as Kenosis*. Grand Rapids; London: Eerdmans, 2001.

_____. Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit. "Generalisierung von Altruismus" in alttestamentlichen Gesetzesüberlieferungen. In: MAY, Hans (Ed.). *Altruismus*. Aus der Sicht von Evolutionsbiologie, Philosophie und Theologie. Loccumer Protokolle 30/92. Loccum, 1996.

WENZ, Gunther. *Christus*. Göttingen: Vandenhoeck, 2011. (Studium Systematische Theologie 5).

WETH, Rudolf (Ed.). *Totaler Markt und Menschenwürde*. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.

_____. Diakonie in der Wende vom Sozialstaat zum Sozialmarkt. In: WETH, Rudolf (Ed.). *Totaler Markt und Menschenwürde*. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.

WICHERN, Johann Hinrich. *Schriften zur Sozialpädagogik*. Sämtliche Werke. Ed. Peter Meinhold. Berlin: Rauhes Haus und Johannesstift, 1958. v. IV.

XIAOFENG, Liu. Sino-Christian Theology in the Modern Context. In: YANG, Huilin; YEUNG, Daniel H. N. (Eds.). *Sino-Christian Studies in China*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006.

YANG, Huilin; YEUNG, Daniel H. N. (Eds.). *Sino-Christian Studies in China*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006



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

**RESSURREIÇÃO E FÉ CRISTÃ:
UMA LEITURA A PARTIR DA COMPREENSÃO DE
ANDRÉS TORRES QUEIRUGA¹**

*Resurrection and Christian Faith:
A reading from the understanding of Andrés Torres Queiruga*

**Roberlei Panasiewicz²
Miracy Monteiro Melo Reis³**

Resumo: A compreensão da ressurreição é central para a fé cristã. Tornar os princípios da fé atuais e significativos é missão do teólogo. Andrés Torres Queiruga, como teólogo cristão, repensa o tema da ressurreição de Jesus Cristo, demarcando seu dinamismo e sua esperança. Seus matizes seguem uma orientação, cujo caráter esclarecedor proporciona maior conhecimento e compreensão do tema. Repensar a ressurreição de Jesus Cristo significa interagir com a primeira comunidade cristã e buscar *dar à luz* a presença reveladora e salvífica de Deus na história humana. Essa reflexão tem por objetivo apresentar a compreensão do conceito de ressurreição de Jesus Cristo construído teologicamente por Andrés Torres Queiruga com o intuito de demarcar a identidade cristã, estabelecer diálogo com os cristãos, com a cultura contemporânea e com as religiões não cristãs.

Palavras-chave: Ressurreição. Fé cristã. Andrés Torres Queiruga.

Abstract: The understanding of resurrection is central to the Christian faith. Making such faith relevant today is an attribute and primary mission of any theologian. Andrés Torres Queiruga as a Christian theologian has reconsidered the issue of the resurrection of Jesus Christ, marking its dynamism and hope. Rethinking the resurrection of Jesus Christ means interact with the first Christian community and to bring forth a revelatory and salvific presence of God in human history. Understanding the resurrection of Jesus Christ means to know that what happened to him in a full, happened to all mankind and continues to happen with all dead. This reflection aims to present the understanding of

¹ O artigo foi recebido em 26 de março de 2012 e aprovado em 04 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2005), Juiz de Fora/MG, Brasil, professor e membro do Colegiado de Coordenação Didática do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, em Belo Horizonte/MG, Brasil. Contato: roberlei@pucminas.br

³ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Minas Gerais (2011), Belo Horizonte/MG, Brasil. Contato: meloreismiracy@yahoo.com.br

the concept of resurrection of Jesus Christ conceived by Andrés Queiruga theologically in order to reconstruct the concept and establish dialogue with Christians, with contemporary culture and with non-Christian religions.

Keywords: Resurrection. Christian faith. Andrés Torres Queiruga.

Introdução

Andrés Torres Queiruga é teólogo cristão e se destaca no horizonte teológico por apresentar uma teologia significativa e em diálogo com a cultura atual. Propõe uma reflexão clara, objetiva e original. Isso é percebido em suas variadas obras, traduzidas para vários idiomas, e nas pesquisas em torno de suas proposições teológicas, de maneira especial nos programas de pós-graduação no Brasil.

A presente reflexão visa expor seu pensamento sobre um tema instigante para as pessoas em geral e, de maneira particular, querido pelos cristãos, pois se trata de um marco fundante do cristianismo. É o tema da ressurreição de Jesus Cristo e suas implicações para a fé cristã. A reflexão está dividida em quatro momentos. Primeiramente, será exposta a concepção da ressurreição anterior ao nascimento da fé cristã. Depois, será feito um recorte sobre como essa temática foi absorvida pela primeira comunidade cristã e, nesse horizonte, como compreender os relatos de aparições e do sepulcro vazio. O terceiro momento repensará a ressurreição a partir da compreensão da revelação de Deus como maiêutica histórica. Por fim, o quarto momento tratará das ressonâncias dessas concepções para a comunidade cristã atual.

A concepção da ressurreição no horizonte do nascimento da fé cristã

O destino da vida após a morte sempre foi tema de difícil compreensão e lenta evolução na tradição do judaísmo. Próximo ao tempo de Jesus Cristo há uma narrativa que demarca a sorte dos que morrem. Diz o texto de Daniel (12.20) que “a multidão dos que dormem no pó da terra acordará, uns para a vida, outros para a eterna rejeição”. Entretanto, nem todos partilhavam dessa concepção. Parecia ser descartada por saduceus e judeus ligados aos helênicos. Depois da queda de Jerusalém, no ano 70 EC, a posição dos fariseus ganha força e começa a fazer parte da oração, pois “constitui justamente a segunda das Dezoito Bênçãos (*Shemoné Esré*): Bendito és, Senhor, porque fazes viver aos mortos”⁴. O que é presente em todo o Primeiro Testamento é a fidelidade salvadora do Deus da Aliança. Essa certeza aparece narrada, sobretudo, nos livros dos profetas e nos salmos. A intuição é que Deus fará reviver os mortos (Is 26.19; Ez 13.1-14; Os 6.1-3; Sl 16.9-11; 73.23; 117.2; 118.1-4).

⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 58.

O simbolismo *surgir da morte*⁵ é comum a numerosas religiões. Encontram-se relatos provenientes da cultura helênica, do século V AEC, de mortos que voltam à vida e aparecem às pessoas. A mentalidade judaica tem marcas da cultura helênica que influenciam no pensamento religioso, todavia de modo menos fantasioso e mitológico, tendo em vista a força da característica histórica do povo de Israel. A primeira comunidade recebe essa tradição religiosa, e os relatos do Segundo Testamento, por sua vez, refletem a teologia judaica. Daí a importância da compreensão do sentido de ressurreição herdado pelo cristianismo do Primeiro Testamento.

Uma primeira constatação é aquela de que o Deus do Primeiro Testamento é um Deus da vida e dos vivos. Existem diferentes relatos que nos revelam essa visão de Deus. No livro do Deuteronômio, ele se apresenta como “o Senhor da vida e da morte” (Dt 32.39). Em Isaías, bem como em Oseias, *Iahweh* é capaz de “aniquilar a morte” e “libertar do *sheol*”.⁶

Para Queiruga, é importante recordar o contexto originário do Primeiro Testamento e remontar de algum modo à aprendizagem que ele supôs com seus dois caminhos principais. O primeiro remete à vivência da profunda comunhão com Deus: comunhão que, sem negar a austeridade da vida terrena e sem ter ainda a clareza acerca do além dela, permitiu intuir que o seu amor é “forte como a morte” (Ct 8.6). O segundo caminho passa pela experiência de contraste entre a experiência do justo e a injustiça do seu fracasso terreno, anunciados nos Cantos do Servo de Javé⁷, formulando-se de maneira impressionante com os mártires da luta macabeia (2 Mc 7). Somente a ideia de ressurreição podia conciliar o amor fiel do Senhor com o sofrimento incompreensível do justo.

Já no Primeiro Testamento aparecia o modo como a fé na ressurreição nascia do amor desinteressado a Deus e da fidelidade até a morte na revolta contra a injustiça. Diz o texto bíblico, nas palavras de Queiruga:

No entanto estou sempre contigo [...] (Sl 73. 23; 16,5; 9-11; 49,16; 117,2; 118,1-4) e na pregação dos profetas: Teus mortos, porém, reviverão! Seus cadáveres vão se levantar! Acordai para cantar, vós que dormis debaixo da terra! Pois teu orvalho é orvalho de luz e a terra expulsará do ventre os defuntos (Is 26, 19; Ez 13, 1-14; Os 6, 1-3). Finalmente,

⁵ No helenismo, “no século V a.C., Heródoto fala de certo Aristeia, que, depois de morrer, apareceu a um desconhecido e, quando a família foi buscá-lo, não encontrou o corpo. E de Apolônio de Tiana, no século II d.C., conta Filostrato que profetizou a seu discípulo Damis onde lhe apareceria depois de morto [...]” (QUEIRUGA, 2004, p. 64).

⁶ *Sheol*: Conceção espalhada de modo geral pelo Oriente antigo que se confundia com o túmulo – era para Israel não somente o lugar em que os mortos, sombras de vida e força, não mais se importavam com sua existência de outrora, mas significava também o distanciamento com referência a Javé. (p. ex. Sl 88.6; 115.17s; Is 38.18s). Cf. EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 783.

⁷ Cânticos do Servo de Javé, Is 42.6s: “Eu *Iahweh*, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modelei, eu te constituí como aliança do povo, como luz das nações, a fim de abrires os olhos dos cegos, a fim de soltares do cárcere os presos, e da prisão os que habitam nas trevas”. O Servo é o mediador da salvação que virá e isso justifica a interpretação messiânica que uma parte da tradição judaica dava dessas passagens, afora o aspecto do sofrimento.

aparecerá, com evidência irreversível, como “experiência de contraste” diante da perseguição dos justos na crise macabeia, que dá origem à impressionante confissão dos mártires macabeus (2 Mc 7).⁸

O episódio paradigmático dos irmãos Macabeus⁹ é considerado por Queiruga como ilustrador, profundamente revelador, sem se fundamentar em realidades físicas ou milagrosas e se aproxima do acontecido com Jesus Cristo. Reflete um contraste entre a fidelidade de Deus e a morte injusta do inocente por mãos humanas. Aqui se manifesta uma experiência reveladora e que leva à descoberta do novo.

O segundo livro dos Macabeus, que narra o episódio do martírio dos sete irmãos e sua mãe, expressa a esperança na ressurreição como continuidade da ação criadora de Deus: “E, por conseguinte, o Criador do mundo, que formou o homem desde o nascimento e que está na origem de todas as coisas, vos restituirá, na sua misericórdia, o espírito e a vida, porque vos sacrificais agora a vós mesmos, por amor de suas leis” (2Mac 7.23). Os sete irmãos e a mãe são assassinados por fidelidade ao seu Deus e se entregam na certeza “que um dia seriam ressuscitados por ele” (2Mc 7.14).

Queiruga compartilha a opinião de Hans Kessler em uma obra de especial relevância e forte influência, dizendo a propósito de 2Mc 7:

A certeza de que a comunhão com *Iahweh* não se rompe na morte e aparece desenvolvida e exposta em forma didática no livro de Sabedoria de Salomão, do Antigo Testamento grego (os LXX) escrito ao meio do século I a.C. É igual aos mencionados Salmos 49 e 73, em que subjaz implícita a oposição vivida, dolorosa entre pecadores e justos¹⁰.

Hans Kessler ainda se dirige em tom persuasivo em relação à atenção dos leitores helenísticos, que combinam o tema veterotestamentário de comunhão com *Iahweh* para além da morte (Sl 49 e 73), com o discurso grego sobre a alma (Sb 2.22; 3.1; 4.11,14) e sobre a imortalidade (Sb 3.4; 1.15; 2.23). O livro da Sabedoria não fala de ressurreição, ainda que fale da alma, refere-se – dentro da mentalidade veterotestamentária – ao ser humano integral. Essa concepção é totalmente de tipo sapiencial: a vida pertence a Deus e por isso a imortalidade é dom.

Repensar a ressurreição é redescobri-la no contexto da tradição veterotestamentária na figura impressionante do Servo de *Iahweh* – o justo sofredor – e no trágico destino dos mártires, revelado no contexto originário, que foram os grandes catalisadores da fé na ressurreição dos mortos. A luta destacada no segundo livro dos

⁸ QUEIRUGA, 2004, p. 59.

⁹ 2Mc 7: A fé na ressurreição dos corpos, que não se depreende ainda com segurança de Is 26.19 e Jó 19.26s é afirmada pela primeira vez aqui (v. 11, 14, 23, 29, 36) e na passagem de Dn 12.2-3, também relacionada com a perseguição de Antíoco Epifanes (Dn 11). Por efeito do poder do Criador (v. 23), os mártires ressuscitarão para a vida (v. 14; cf. Jo 5.29), para uma vida eterna (v. 9 e 36). Alcança-se assim a doutrina da imortalidade que será desenvolvida em ambiente grego, mas sem referência à ressurreição dos corpos por Sb 3.1-5,16.

¹⁰ KESSLER, Hans. *La resurrección de Jesús: aspecto bíblico, teológico y sistemático*. Salamanca: Sígueme, 1989. p. 57.

Macabeus, deuterocanônico e nas perseguições do judaísmo em Antioquia, com a ideia da ressurreição corporal, reflete a complexidade do problema que trata dos mártires sacrificados por sua fidelidade à *Torah*.

Outros textos em que a justiça de Deus se impõe expressam a concepção do antigo Israel sobre o confinamento definitivo dos mortos no *sheol* (Sb 2.1s,5), a busca do gozo da vida sem travas (Sb 2.6,10s) e como liquidar o justo que incomoda com seu estilo de vida (Sb 2.12-20). Os justos perseguidos estão depois da morte “nas mãos de Deus” (Sb 3.1); “estão em paz” (Sb 3.3; 4.7) e podem “esperar na imortalidade” (3.4), já que depois do juízo final “viverão eternamente” (5.15).

Esses textos aproximam-se de um núcleo essencial do mistério da ressurreição, a gratuidade divina, visto que a ressurreição bíblica é dom de Deus por amor incondicional às suas criaturas. Um fruto importante do discernimento de Queiruga é que não se alcança a autêntica fé na ressurreição com uma fuga rápida para o além, mas que ela se forja na fidelidade da vida real e na autenticidade da relação com Deus. A convicção de que os profetas são assassinados por mãos humanas, mas são reivindicados por Deus é constante e ajudou a compreender o caso de João Batista. É provável que Jesus Cristo encontrasse nesses textos um importante alimento para sua própria experiência, e, ali, o encontraram também os primeiros cristãos para a sua compreensão do destino do Crucificado.

Qual a contribuição do sentido herdado do Primeiro Testamento concernente à compreensão da ressurreição dos mortos para a explicitação da ressurreição de Jesus Cristo?

A concepção da ressurreição na experiência da primeira comunidade cristã

A primeira aproximação que se pode ter do mistério da ressurreição de Jesus Cristo é por meio das narrativas pascais e do testemunho do apóstolo Paulo. Daí advém a importância da compreensão da mensagem que nos transmitiram as primeiras testemunhas. Elas não relatam como foi a ressurreição de Jesus Cristo, porém comunicam sua experiência de encontro com o Ressuscitado.

Aqui não aparece mais a mera confissão ou proclamação do fato e da experiência, mas de sua explanação narrativa. A variedade é, por conseguinte, grande e se apresenta em narrações diversas. Há coincidência em assinalar duas correntes principais: os relatos de aparições e os relatos do sepulcro vazio. Originariamente independentes entre si, mais tarde acabaram sendo associados como aparições junto ao sepulcro vazio.¹¹

As primeiras comunidades buscaram, então, narrar com a linguagem própria da época seu processo de descoberta que Jesus de Nazaré morreu crucificado, está vivo, ressuscitou! É importante que se tenha em conta o gênero literário utilizado para

¹¹ QUEIRUGA, 2004, p. 50.

a comunicação dessa experiência, de modo que se possa aceder ao profundo sentido que as narrativas contêm.

Queiruga especifica a compreensão da ressurreição de Jesus Cristo em uma relevante questão sobre sua historicidade remetendo à base da ressurreição como acontecimento histórico-escatológico, que ocorre na história do Crucificado de Nazaré e, na história da humanidade, a manifestação da plenitude dos tempos.

Para Queiruga,

foi, com efeito, *o modo da morte* que propiciou uma síntese inédita, somente possível a partir dela. Isso é o que justamente conseguiu expressar a ressurreição tal como foi interpretada em Jesus. A valência “escatológica” é evidente, enquanto a ressurreição é acontecimento operado por Deus, que transforma de maneira radical e definitiva, a sua vida¹².

A ressurreição de Jesus Cristo irrompe na história, afetando-a, mas não como um fato que nela fique preso, já que a ação da ressurreição vai além da história, pois é uma ação escatológica.

A leitura e a experiência herdadas do Primeiro Testamento constituem marcos de vivência e compreensão da morte, tanto para Jesus como para a primeira comunidade, sobretudo da morte do “justo inocente”. A fé na ressurreição dos mortos já estava presente na vida de Jesus Cristo, muito embora seja “surpreendente, por exemplo, observar que a ‘ressurreição’ não constituía para ele um tema central, seguramente devido à iminência da espera escatológica”¹³. É essencial a atenção renovada à vida de Jesus para compreender a gênese e o sentido da profunda reconfiguração que o Segundo Testamento realiza no conceito de ressurreição.

Dois aspectos tiveram grande força de revelação e convicção no que concerne à compreensão da ressurreição de Jesus Cristo: primeiramente, a consciência do caráter *escatológico* da missão de Jesus, que adiantava e sintetizava, em sua pessoa, a presença definitiva da salvação de Deus na história; seu destino tinha caráter de único e definitivo. Em segundo lugar, tem-se o fato da morte na cruz, que parecia anular sua presença demonstrando uma duríssima experiência de contraste entre, por um lado, a proposta de Jesus, cuja garantia se dava por sua bondade e pregação do Reino e, por outro lado, o incompreensível final de morte na cruz. A ressurreição de Jesus Cristo é confirmada na história pela experiência de fé da primeira comunidade, que encontra em seu destino trágico, sua máxima confirmação, bem como seu significado último e pleno. O querigma primitivo, pela voz de Pedro, expressou muito bem isto: Jesus não podia ser presa definitiva da morte, pois Deus não consentiria que o seu justo conhecesse a decomposição (At 2.24-27).

No contexto neotestamentário, a experiência profunda da ressurreição de Jesus Cristo, ou seja, a certeza do “ele vive”, foi expressa por meio da experiência do en-

¹² QUEIRUGA, 2004, p. 164.

¹³ QUEIRUGA, 2004, p. 61.

contro com o ressuscitado. As primeiras testemunhas narram essa experiência através dos relatos das aparições e do sepulcro vazio.

a) Os relatos das aparições

Desvelam-se, nas narrativas das aparições, unidades e contradições. Os textos evangélicos mostram que a primeira comunidade utilizou, entre outros, dois tipos de expressões para comunicar o encontro dos primeiros discípulos com o Ressuscitado. Uma delas foi: “Ressuscitou de entre os mortos” (Atos 17.31); “O Senhor ressuscitou e apareceu a Simão” (Lc 24.34); a outra “foi exaltado aos céus, como Senhor e Cristo” (Fl 2.9); “Esta graça que nos foi concedida antes dos tempos eternos em Cristo Jesus agora foi manifestada pela aparição de nosso Salvador, Cristo Jesus” (2Tm 1.10). Essas linguagens de expressão da ressurreição de Jesus Cristo coincidem na afirmação de que Jesus ressuscitado se deu a conhecer aos seus, apareceu, se fez ver (Mt 24.30; Mc 16.9; Lc 24.36). A esses diferentes encontros do Cristo Ressuscitado com seus discípulos deu-se o nome de aparições.

Esses textos explicitam que a iniciativa na comunicação da boa nova da ressurreição de Jesus Cristo é dele. Ressuscitado, Jesus Cristo se apresenta àqueles que tinham compartilhado de sua vida terrena. “Deus o ressuscitou ao terceiro dia e lhe concedeu manifestar a sua presença, não ao povo em geral, mas a testemunhas designadas de antemão por Deus, a nós que comemos com ele e bebemos com ele após a sua Ressurreição dentre os mortos” (At 10.40).

Há contradições de tempo e espaço nas narrativas das aparições nos sinóticos. Marcos não narra nenhuma aparição, ele afirma que Jesus se deixou ver na Galileia (Mc 16.7); Mateus também relata a aparição de Jesus na Galileia (Mt 28.16-20); Lucas não faz menção a nenhuma aparição na Galileia. Em Lucas (24.13-33), a aparição de Jesus ocorre no caminho de Emaús e em Jerusalém (24.13-33; 36-49). João se refere a três aparições em Jerusalém (20.14,19,26) e narra uma aparição na Galileia (Jo 21.7).

Grande é a variedade dos relatos de aparições e se apresentam em duas correntes principais. Os relatos de aparições de mandato ou missão: “Foi-me dada toda a autoridade no céu e na terra. Ide, pois, fazer discípulos entre todas as nações [...]” (Mt 28.18b-19a; Mt 28.16-20; Lc 24.36-49; Jo 20.19-23). E as aparições de reconhecimento, *anagnorisis*: Jesus manifesta-se inicialmente de forma desconhecida, e é reconhecido no processo de narração. Por exemplo, o episódio dos discípulos de Emaús (Lc 24.13-31); a aparição a Maria Madalena (Jo 20.11-18) e aos discípulos junto ao lago Tiberíades (Jo 21.1-14).

Para Queiruga, essas narrativas respondem a experiências extraordinárias e são carregadas de realismo. Isso torna acessível o anúncio inicial da experiência do ressuscitado e perpetua sua permanência no imaginário religioso.

b) Os relatos do sepulcro vazio

Os relatos do sepulcro vazio são afirmados em todos os evangelhos, com fortes variações segundo os sinóticos. Exegeticamente não é possível decidir a questão da verificabilidade. Há razões tanto para a sua afirmação como para sua negação. O Res-

suscitado é invisível e intangível, tanto para quem afirma que o sepulcro ficou vazio como para quem nega.

Na expressão do apóstolo Paulo: “[...] semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado na humilhação, ressuscita na glória; semeado na fraqueza total, ressuscita no maior dinamismo: semeia-se um corpo só com a vida natural, ressuscita um corpo espiritual” [...] (1Co 15.42-44). A ressurreição de Jesus Cristo significa uma mudança radical na existência, no modo de ser: um modo transcendente que supõe a comunhão plena com Deus e, ao mesmo tempo, foge às leis que regem as relações e as experiências do mundo empírico. “A exegese atual já flexibilizou o terreno, ao insistir no dado que, no conceito de ‘corpo’, o definitivo não é a materialidade, senão a sua realidade como *expressão* da pessoa e fundamento de sua capacidade de *relação*.”¹⁴

Para Queiruga, a afirmação das aparições e do sepulcro vazio tem a intenção de salvaguardar a *identidade do Ressuscitado*. Embora essa seja uma das mais áduas questões da antropologia, o fundamental é que a identidade se constrói no corpo, mas não se identifica com ele.

Não contar com o sepulcro vazio não implica negar a realidade da ressurreição, porque essa não depende da desapareição do corpo físico, pois a vida nova e a identidade glorificada do Jesus ressuscitado transcendem radicalmente todo o espaciotemporal, que antes a tornaria impossível. Segundo foi dito no capítulo anterior, nem a aniquilação do cadáver nem sua transformação em algo não material oferecem possibilidades de um sentido aceitável.¹⁵

Os relatos de aparições e sepulcro vazio não expressam ações unicamente que dizem respeito a Deus e que afeta, secundariamente, o contexto da vida dos primeiros cristãos. Esses relatos são consequência da ação de Deus no Ressuscitado e refletem a descoberta que a primeira comunidade estava fazendo. Dessa experiência fundante da comunidade emerge o espírito missionário de testemunho e partilha do vivido, pois a causa de Jesus não poderia morrer. De uma situação de injustiça, de assassinato e de desconcerto, a comunidade descobre, lentamente, a presença salvadora e ressuscitadora de Deus.

A questão de esses relatos terem acontecido a partir do terceiro dia é mais simbólico e pode refletir um tempo que a comunidade levou para assimilar a nova descoberta do que tempo cronológico. “De modo que a ressurreição acontece na própria cruz, onde Cristo ‘consuma’ a sua vida e a sua obra (Jo 19.30), sendo ‘elevado’ sobre a terra como sinal de sua exaltação na Glória de Deus (recordemos o tema joanino de *hýpsosis*).”¹⁶

Qual compreensão da revelação de Deus permite Andrés Torres Queiruga rere o tema da ressurreição?

¹⁴ QUEIRUGA, 2004, p. 182.

¹⁵ QUEIRUGA, 2004, p. 178.

¹⁶ QUEIRUGA, 2004, p. 177.

A ressurreição de Jesus Cristo no horizonte da maiêutica histórica

É fundamental para a fé cristã descobrir que o Ressuscitado se apresenta aos seus com as marcas de sua paixão, demarcando que é o mesmo e que a ação salvadora de Deus esteve presente. Sim, “o Crucificado é o Ressuscitado”¹⁷. É o mesmo que anunciou o Amor do Pai aos pequenos e excluídos com suas obras e palavras e, por fidelidade a Deus e à humanidade, entregou a sua vida.

Trata-se de uma experiência nova, que está intimamente relacionada com a vivência que os discípulos tinham com Jesus Cristo antes de sua Paixão. Nesse sentido, com o auxílio trazido pelo episódio da samaritana e seus conterrâneos, visualiza-se o processo de uma nova compreensão da revelação de Deus, entendida por Queiruga como maiêutica histórica: “Não cremos mais por tuas palavras, agora, nós mesmos ouvimos e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo” (Jo 4.42). Isso quer dizer que Deus não está fora e distante da criação, mas nela e, de modo particular, na subjetividade humana. Nada mais lógico do que pensar que sua revelação não se dá *desde fora*, e sim, *desde dentro*.¹⁸

Queiruga retoma a expressão *maiêutica* de Sócrates e acrescenta ao termo a concepção de história, inovando a categoria. Enquanto em Sócrates a maiêutica é estática, não cria nada de novo, ou seja, somente faz vir à luz as verdades inerentes, na maiêutica histórica o processo é dinâmico. É a possibilidade do fiel, do profeta e/ou da comunidade dar à luz a presença de Deus ao longo de sua história. “A função da palavra enquanto maiêutica consiste justamente em fazer a pessoa ‘se aperceber’ do sentido que estava *já aí*, lutando por se fazer sentir através da ambiguidade da história.”¹⁹ Com a categoria maiêutica histórica, a revelação de Deus ganha nova dinâmica, pois exalta seu amor, “sempre aí” e sempre atuante na história, e a liberdade do ser humano em captar esse mistério amoroso.

Um Deus cujo amor é urgente, que busca por todos os meios fazer-se sentir o mais rápido e intensamente possível pelo maior número de homens; que desejaria dar tudo numa labuta amorosa para romper a incompreensão do homem e abrir-lhe os olhos ao dom desde sempre disposto para ele.²⁰

Revelação, entendida como maiêutica histórica, expressa a presença sempre contínua e manifestante de Deus na história. Isso significa que a revelação não é algo simplesmente passado. Ela é sempre atual, porque Deus continua agindo e se ma-

¹⁷ SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 37.

¹⁸ Queiruga esclarece que Deus está sempre dentro, sustentando, promovendo e iluminando a própria subjetividade humana. A revelação consiste em “aperceber-se” do Deus que, como origem fundante, está “já dentro”, habitando o nosso ser e procurando manifestar-se a nós: *Noli foras ire: in interiore homine habitat veritas*. Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003a. p. 30.

¹⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a revelação: a revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 448.

²⁰ QUEIRUGA, 2010, p. 298.

nifestando na história. É algo que transforma e promove a realização humana. “Ela possibilita ‘vir à luz’ a autocomunicação de Deus aos homens, por meio do encontro de liberdades, divina e humana. Faz com que o homem se compreenda como ‘desde-Deus-no-mundo’, favorecendo seu crescimento e sua realização.”²¹ Ao captar a presença de Deus como amor, o ser humano será interpelado a configurar o novo existir de forma qualitativamente diferenciada. Por sua liberdade, Deus efetiva sua presença na história, ao mesmo tempo em que sustenta e realiza a liberdade humana. Para Queiruga, “a ação de Deus como Criador é fazer com que as criaturas façam”, pois são a ação de Deus e, em seu agir, expressam sua liberdade.²² Ao agir na singular morte de Jesus, cria uma situação nova, pois Jesus não era um “ressuscitado qualquer”. Seu gesto extremo de entrega de sua vida na cruz levou ao máximo a presença salvadora de Deus na história da humanidade. Deus, ao ressuscitá-lo, explicita seu amor salvífico. Essa foi a experiência e o testemunho dos apóstolos.

A partir de Jesus e no testemunho da primeira comunidade, a ressurreição começa a ser compreendida como atual e plena. “*Graças a ele*, na comunidade primitiva, aconteceu a revelação de que *para todos e desde sempre* morrer já é entrar, e com plenitude *pessoal*, na salvação definitiva como comunhão total com Deus.”²³ A estrutura fundante que permanece a partir dessa experiência é que o mesmo Deus que sempre ressuscitou os mortos e que, também ressuscitou Jesus Cristo, continua presente e atuante hoje. O mesmo que ocorreu com o ressuscitado, ocorre hoje com os que morrem. Como ele conseguiu que a comunidade primitiva sentisse sua presença, continua a fazer o mesmo empenho hoje. A comunidade primitiva gozava de uma prioridade irreduzível em relação à comunidade atual, pois foi ela a primeira a fazer a descoberta reveladora, convertendo-se em mediadora para a comunidade cristã atual. Nela, foram reunidas as condições fáticas e históricas que permitiram a Deus e a Jesus revelar-lhes a ressurreição em sua plenitude. Há fé na ressurreição como contexto herdado, vivenciam a morte injusta do justo por antonomásia e descobrem a presença real de Jesus Cristo na vida e na história da comunidade. Essa nova experiência será compartilhada pelos interlocutores.

Quais pistas Queiruga apresenta para a comunidade cristã dar à luz a compreensão da ressurreição nos dias atuais?

A fé na ressurreição no horizonte da comunidade cristã atual

Para Queiruga, a humanidade caminha na história sob a força do ressuscitado e nele, a liberdade humana pode compartilhar do seu projeto existencial e empenhar-se na construção do seu Reino. Esse projeto é dom de Deus e consiste em viver a revelação como realização humana, tornando sempre atual sua ação salvífica. Daí brota

²¹ PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/Arte/Fumec, 1999. p. 96.

²² QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 2003b. p. 127.

²³ QUEIRUGA, 2004, p. 212.

o imperativo ético que revela com profundidade o ser de Deus como essencialmente amor. O amor é força de transformação interna e atitude expressa de solidariedade. Em Jesus Cristo, o amor de Deus se humaniza, sua ação salvífica se torna efetiva na história e, no ressuscitado, todos são convidados a participar de sua comunhão plena.

Entender a novidade da experiência da ressurreição de Jesus Cristo é levar em conta que Deus está sempre presente, suscitando e alentando esse caminho de ressurreição. Ele não se manifesta através de intervencionismos físicos, “desde fora”, mas na capacidade significativa que adquirem certas situações históricas. Os evangelistas ilustram a ação divina, como essa nova capacidade significativa que os discípulos imprimem aos acontecimentos, com diversas expressões: “seus olhos se abriram” (Lc 24.31); “Jesus veio e pôs-se em meio deles” (Jo 20.19); “abriu-lhes a inteligência para que entendessem as Escrituras” (Lc 24.46). Queiruga descreve a experiência da ressurreição de Jesus Cristo vivida pelos discípulos e discípulas dizendo que,

na revelação pascal, tudo conflui: o contexto estava preparado, a situação era nova, impregnada e carregada de significados; os acontecimentos foram dramáticos [...] e a fâsca saltou. Os discípulos compreenderam que Cristo havia ressuscitado e também compreenderam que, se o estavam compreendendo, era porque só podia ser ele e Deus por seu intermédio, que ativamente estava se manifestando a eles e tentando dar-se a conhecer, por meio dos diferentes componentes objetivos e subjetivos, que constituíam aquela peculiaríssima situação²⁴.

Tudo estava preparado, “e a fâsca saltou”! Maieuticamente foi possível rereer toda aquela história com novos olhos. A revelação já estava lá e, então, eles puderam descobri-la. Compreendem que o amor de Deus é mais forte que a morte e que Cristo Ressuscitado estava presente na história. A certeza da ressurreição de Jesus Cristo “permitiu o ‘salto gigantesco’ de já tornar historicamente presente e realizada em Jesus a esperança que a escatologia corrente de corte apocalíptico adiava até o final dos tempos”²⁵. Para Queiruga, o desvencilhar de questões cronológicas e escatológicas possibilita afirmar que a ressurreição de Jesus Cristo acontece no momento de sua morte. “Hoje estarás comigo no paraíso” (Lc 23.43). A espera dos “três dias” tem caráter simbólico e não cronológico. Para os que morrem e ressuscitam nele, a parúsia e o juízo final acontecem no momento de cada morte. Ser “primogênito entre os mortos” não é cronologia, mas antes excelência, pois se trata “de seu eterno enraizamento trinitário e na riqueza qualitativa de seu ser”²⁶.

Nessa experiência feita pela primeira comunidade, “vem à tona a descoberta de que o que aconteceu com ele, de maneira plena e exemplar, já estava acontecendo desde sempre com toda a humanidade”²⁷. Com a ressurreição de Jesus Cristo, há a descoberta que ressuscitar é um processo natural. Nas palavras de Roger Haight, “o

²⁴ QUEIRUGA, 2004, p. 153.

²⁵ QUEIRUGA, 2004, p. 142.

²⁶ QUEIRUGA, 2004, p. 193.

²⁷ QUEIRUGA, 2004, p. 187.

que fez em Jesus, Deus vem fazendo desde o início, porque salvar é algo inerente à própria natureza divina [...] o poder de vida de Deus, jamais é definitivamente derrotado pela morte”²⁸. E mais! Continua acontecendo. Existe uma íntima solidariedade entre a ressurreição de Jesus Cristo e a nossa. Para a fé cristã, o que ocorreu com Jesus Cristo passa a ser protótipo do que ocorre com o ser humano em plenitude. Falar da ressurreição de Jesus Cristo é explicitar a visão cristã da relação com os mortos e da vida após a morte.

Para a nossa fé, um defunto é alguém que morreu, que cumpriu a sua passagem pela terra (*defunctus*, que “cumpriu a sua função”), mas que acreditamos estar vivo em Deus. Não é isso exatamente o que confessamos sobre Jesus? Não foi Nele que aprendemos isso plena e definitivamente?²⁹

Há continuidade e descontinuidade na morte e na ressurreição. Jesus de Nazaré alcança sua plenitude humana. O mesmo acontece com os mortos, não perdem sua identidade, continuam sendo eles em seu mundo de relações que os definem, porém, de uma maneira plena, total, que transcende as barreiras do tempo e espaço. Sendo assim, é possível entender as palavras do evangelista Mateus: “Na ressurreição não haverá homens e mulheres casando-se, mas serão como anjos no céu” (Mt 22.30). Queiruga explica essa citação da seguinte forma:

Essas palavras não anunciam uma vida abstrata e despersonalizada, mas sim, apesar das aparências, exatamente o contrário: aludem à plenitude do novo modo de existência, com a superação das fronteiras materiais e a possibilidade de uma comunhão já totalmente compartilhável³⁰.

A ressurreição de Jesus Cristo ilumina a relação dos vivos com os mortos. Ao afirmar que é possível para o cristão viver uma relação real de fé com o Cristo Ressuscitado, com quem se pode falar e amar, o mesmo acontece na relação de bem-aventurança com nossos irmãos defuntos. Queiruga faz referência a uma recordação pessoal que muito ilustra esse sentido.

Quando ficou viúva, minha mãe costumava perguntar-me com espontânea simplicidade: “Andrés, ali encontrarei seu pai? Porque então já não me importa morrer.” Com base na fé sempre lhe respondi que sim. Ao contrário, como poderia haver salvação real e verdadeira? Justamente aí é que se enraíza, por exemplo, a diferença entre esperança cristã, apoiada na comunhão pessoal com Deus, e o nirvana budista, que consiste na dissolução da própria pessoa.³¹

²⁸ HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 180.

²⁹ QUEIRUGA, 2004, p. 241.

³⁰ QUEIRUGA, 2004, p. 247.

³¹ QUEIRUGA, 2004, p. 248.

A ressurreição de Jesus Cristo transmite a esperança e a certeza do encontro da pessoa com aquela que, em vida, amou de acordo com o caráter transcendente da vida bem-aventurada, expressa na comunhão dos santos. Essa comunhão expressa a proximidade e a universalidade da vida eterna. Em Deus, a história humana, entendida como passado-presente-futuro torna-se somente história presente. “Se Deus criou o ser humano, foi única e exclusivamente para isto: para transformá-lo com sua glória, para cumulá-lo com sua felicidade, para submergi-lo num mar sem fundo de seu gozo e de seu amor.”³² Viver a ressurreição de Jesus Cristo é um chamado a viver a esperança.

Não vemos Cristo, mas acreditamos que Ele está presente e atuante em nossa vida e procuramos tornar-nos envoltos em sua comunhão e acompanhados por sua graça. Por isso falamos com ele na oração e contamos com seu amor e apoio nos avatares da existência. Mantendo-se a devida proporção, o mesmo acontece com os nossos defuntos.³³

Emerge, na primeira comunidade, a convicção de que a ressurreição dos mortos significa que “todos os que morreram em Cristo já estão, agora, corporalmente com ele” (Fl 1.23). São Paulo acentuava o caráter pascal da vida cristã como participação real na vida de Cristo ressuscitado: “Sepultados com ele no batismo, com ele ainda ressuscitastes, visto que crestes na força de Deus que o ressuscitou dos mortos” (Cl 2.12). A vida nova em que então entramos não é outra coisa senão a sua vida de ressuscitado. E ainda, “desperta, ó tu que dormes, levanta-te dentre os mortos e sobre ti o Cristo resplandecerá” (Ef 5.14). Essa certeza fundamental determina toda a existência cristã.

Considerações finais

A experiência que a primeira comunidade fez do Jesus ressuscitado possibilitou que afirmasse com toda a certeza: “Ele vive”. Entretanto, a maneira como transmitiu foi utilizando os gêneros literários de sua época. E conseguiu, de forma peculiar, sustentar sua experiência. Não é o túmulo vazio ou a aparição que determina a ressurreição de Jesus Cristo, mas a convicção e o testemunho da primeira comunidade. É nessa certeza de fé que o cristianismo se sustenta. Ele está vivo na plenitude de sua pessoa e continua presente na comunidade cristã, estimulando a fé e impulsionando a viver na história com criatividade e sentido.

A maiêutica histórica, que possibilitou aos primeiros cristãos darem à luz a compreensão da ressurreição, possibilita que a comunidade cristã de hoje continue a vivenciar e, hermenêuticamente, processar a ressurreição no horizonte da cultura atual. A esperança da ressurreição não significou nem significa fuga para o além, mas

³² QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a salvação*: por uma interpretação libertadora da salvação. São Paulo: Paulus, 1999. p. 16.

³³ QUEIRUGA, 2004, p. 248.

cultivo autêntico da vida, solidariedade com os mais fracos e trabalho no sentido de concretizar o Reino de Deus, projeto iniciado com Jesus Cristo e inerente à fé cristã.

Para Queiruga, o novo da ressurreição de Jesus Cristo é compreender que o ocorrido com Jesus Cristo, de maneira plena, estava acontecendo desde sempre com toda a humanidade e continua com todos os defuntos. A primeira comunidade faz a descoberta de que “Jesus ressuscitou”. Isso significa que Jesus está vivo e sua realidade humana está envolvida pela força recriadora do Espírito de Deus.

A plenitude revelada por Jesus de Nazaré não constitui um exclusivismo de salvação da religião cristã. Para isso, será importante aprofundar o diálogo inter-religioso e encontrar com outras formas de acolhida da salvação. Não se trata de relativizar a salvação nem subestimar a mediação específica de Jesus Cristo. O diálogo com as outras religiões é sempre possibilidade de o cristianismo aprimorar o que foi revelado em Jesus Cristo à luz de outras percepções do mistério transcendente e compartilhar sua experiência *sui generis*.

Nessa perspectiva, a salvação cristã passa a ser compreendida como proposta de Deus a todos os povos. A experiência da finitude humana é envolvida pelo amor divino. Na ressurreição de Jesus Cristo, o medo humano do desconhecido dá lugar à certeza do encontro amoroso com Deus e à realização da plena humanização.

Referências bibliográficas

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BÍBLIA. Tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1987.
- EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.
- HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a revelação: a revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- _____. *Recuperar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003a.
- _____. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 2003b.
- _____. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da salvação*. São Paulo: Paulus, 1999.
- KESSLER, Hans. *La resurrección de Jesús: aspecto bíblico, teológico y sistemático*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/Arte/Fumec, 1999.
- SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000.



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

**TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE ECUMÊNICA:
IMPLICAÇÕES PARA O MÉTODO TEOLÓGICO
A PARTIR DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO¹**

*Ecumenical Theology and Spirituality:
Implications of inter-faith dialogue for theological studies*

Claudio de Oliveira Ribeiro²

Resumo: Diante do pluralismo religioso faz-se necessária para a teologia das religiões uma atenção especial à articulação entre a capacidade de diálogo dos grupos religiosos e os desafios em torno da defesa dos direitos humanos e da promoção da paz. Tal perspectiva pressupõe que uma espiritualidade ecumênica requer visão dialógica, alteridade, profunda sensibilidade com as questões que afetam a vida humana e inclinação para os processos de humanização. Dessa forma, haverá um favorecimento das perspectivas utópicas, democráticas e doadoras de sentido na sociedade.

Palavras-chave: Espiritualidade. Teologia das religiões. Método teológico. Ecumenismo

Abstract: In the face of religious pluralism, theological studies should pay special attention to the nexus of varies religious groups' desire for dialogue and the promotion of human rights and peace. Such a perspective presupposes that an ecumenical spirituality requires a dialogical vision, a sense of otherness, as well as a profound sensitivity for the issues that affect humanity and an affinity for the challenges of the human condition. In this way, there would be a preference for a utopian, democratic perspective and partnership within society.

Keywords: Spirituality. Theology of Religions. Theological Method. Ecumenism.

¹ O artigo foi recebido em 01 de março de 2012 e aprovado em 18 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² É mestre e doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro/RJ, Brasil. Tem experiência docente e de pesquisa, atuando principalmente nos seguintes temas: antropologia teológica, cristologia, ecumenismo, metodismo, pastoral popular, eclesiologia, pneumatologia, ciências da religião e direitos humanos. Atualmente é professor titular de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo/SP, Brasil. Contato: claudio.ribeiro@metodista.br

Introdução

Os meios acadêmicos têm sido cada vez mais desafiados pelos temas relativos à religião especialmente pelas tensões entre a racionalidade moderna e a emergência das subjetividades que marcaram o desenvolvimento do pensamento no final do século XX em diferentes continentes. No campo da teologia e das ciências da religião, um olhar mais detido tem sido crescente no tocante aos desafios que as aproximações entre distintas experiências religiosas têm produzido.

Não obstante o fortalecimento institucional e popular de propostas religiosas com acentos mais sectários e verticalistas, em geral conflitivas e de caráter fundamentalista, o campo religioso tem experimentado também formas ecumênicas de diálogo entre grupos religiosos distintos. Diante desse quadro surgem diferentes perguntas: Como tal realidade, especialmente com suas contradições, incide no quadro social e político? Como elas interferem no fortalecimento de uma cultura democrática e de práticas afins? Qual o papel de uma espiritualidade ecumênica em um projeto de paz e de aprofundamento da democracia para as futuras gerações? Essas e outras perguntas similares não encontram respostas razoavelmente seguras. Há um longo e denso caminho de reflexão em direção ao amadurecimento das mesmas. Os limites de nossa reflexão no momento não possibilitam equacioná-las. Todavia alguns passos precisam ser dados.

Neste texto, propomo-nos apenas a apresentar uma modesta síntese de alguns aspectos da espiritualidade decorrente de uma teologia ecumênica das religiões. Eles, a nosso ver, poderiam suscitar novos referenciais teóricos para se pensar futuramente as relações, complexas por suposto, entre religião e sociedade. Indicaremos como base cinco aspectos que julgamos relevantes para uma espiritualidade de matiz ecumênico que responda, pelo menos em parte, aos desafios de uma teologia das religiões para os nossos dias. Eles são interdependentes e revelam aspectos de um mesmo prisma.

O primeiro deles articula o pluralismo religioso, a capacidade de diálogo e os desafios em torno da defesa dos direitos humanos, com a pressuposição de que a espiritualidade ecumênica requer visão dialógica e profunda sensibilidade para a valorização da vida e para a promoção da paz. O segundo destaca o valor da mística e da alteridade para os processos religiosos e sociais, dentro do quadro de certo fechamento das perspectivas utópicas e doadoras de sentido e de intensificação de propostas religiosas fortemente individualistas e geradoras de violência. O terceiro aspecto destaca o diálogo ecumênico como afirmação da vida, baseado na tradição da prática de diálogos entre as religiões, onde há implicações concretas no campo da solidariedade, nas experiências de comunhão e de conhecimento mútuo, nos processos de humanização e de busca da paz e da justiça. O quarto aspecto trata da importância do Reino de Deus na reflexão teológica, em especial a perspectiva latino-americana, na qual a centralidade dessa categoria teológica tornou-se referência de vivências religiosas, eclesiais e políticas. Por fim, uma reflexão sobre as implicações para o método teológico a partir da realidade das culturas religiosas afro-indígenas. Metodologicamente, recorreremos às indicações de destacados autores cujas características comuns têm

sido a articulação entre reflexão teórica e prática concreta de diálogo inter-religioso e uma preocupação pela espiritualidade como fonte dos processos ecumênicos. São eles: Michel Amaladoss, Maria Clara Bingemer, Faustino Teixeira, José Maria Vigil e Marcelo Barros.

Religiões, diálogo e direitos humanos

A espiritualidade ecumênica, como sabemos, requer capacidade de diálogo e profunda sensibilidade para a afirmação da vida e a para a promoção da paz. Para refletirmos nessa direção, destacamos a contribuição teológica de Michel Amaladoss. Esse autor tem se destacado pelo seu interesse pelas reflexões em torno da espiritualidade ecumênica e pelo diálogo do Evangelho com as culturas e demais religiões. Em relação a esse último tema, o autor apresenta suas principais preocupações e postulados em *Missão e Inculturação* (2000). Para ele, a missão consiste em anunciar o Evangelho que se fez carne em determinada cultura. Mas nem o Evangelho nem as culturas existem por si mesmos. Esses dois polos interagem e, com isso, o Evangelho confere à missão um aspecto profético, compreendido como Reino de Deus, que, por sua vez, requer transformação crescente da sociedade e das culturas nela inseridas. A dimensão profética, que Amaladoss traduz como luta contra Mamon, ainda que assuma inicialmente os aspectos econômicos e políticos, deve ser orientada para uma transformação cultural. Para o autor, do ponto de vista da fé cristã há de se encontrar um caminho alternativo. Para o autor:

Esse caminho deverá ter, entre outras, três características: apoio à vida, experiência de vida em comunidade e consciência da transcendência. Para dar corpo a essas perspectivas, temos necessidade de comunidades contraculturais que às vezes serão “modelos de” e “modelos para” as comunidades do Reino de Deus. Elas não devem ser institucionais, nem liminares. No mundo de hoje, essas comunidades serão inter-religiosas, formadas por pessoas de diferentes credos e ideologias, mas unidas na mesma luta contra Mamon³.

No aprofundamento da questão cristológica, o autor enfatiza algo óbvio, mas que nem sempre está presente nas compreensões religiosas e teológicas do mundo cristão: “Jesus nasceu, viveu, pregou e morreu na Ásia. Contudo, é visto com frequência como um ocidental”⁴. Em *Jesus o Profeta do Oriente: imagem e representação do messias na tradição cristã, hindu e budista* (2009), o autor seleciona imagens de Jesus – o sábio, o caminho, o guru, o avatar, o satyagrahi, o servidor, o compassivo, o dançarino e o peregrino – e mostra o significado delas na tradição religiosa e cultural oriental. Isso deveria levar as pessoas e grupos a conhecerem melhor a Jesus e,

³ AMALADOSS, Michel. *Missão e Inculturação*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 150.

⁴ AMALADOSS, Michel. *Jesus o Profeta do Oriente: imagem e representação do messias na tradição cristã, hindu e budista*. São Paulo: Pensamento, 2009. p. 11.

quando se perguntassem como ele é o salvador, a resposta não seria “uma explicação metafísica da tecnologia da salvação, embora ela possa ser relevante em certas circunstâncias”, mas “como Sua graça salvadora é capaz de transformar nossa vida e nos qualificar para enfrentar desafios”⁵.

Amaladoss considera que a religião e a espiritualidade destinam-se à vida. Ou seja, elas representam a ajuda para que pessoas e comunidades vivam de forma mais adequada e justa a realidade atual. São esses aspectos que o autor apresenta em *O Cosmo Dançante: um caminho para a harmonia* (2007) a partir de um elenco de situações da vida – como o sentido dela, a liberdade, o mal, a interioridade e a consciência, a criatividade humana e outros. Tais situações são vistas dentro de diferentes tradições religiosas, justamente para indicar “um caminho” dialógico que valorize o presente, mas que revele possibilidades para o futuro. Quanto ao futuro, espera-se que ele seja especialmente de harmonia e de paz para o universo, de reconciliação nos conflitos e de construção de relações de amor mútuo e de serviço uns aos outros.

Em *Pela Estrada da Vida: prática do diálogo inter-religioso* (1995), Amaladoss nos mostra que, ao mesmo tempo em que a religião torna-se causa de divisão e conflito entre povos de todas as partes do mundo, ela também abre seus caminhos para o diálogo e para a promoção da paz. O autor considera que esse diálogo é uma incumbência das religiões e que ele precisa ir além da partilha de opiniões e experiências e chegar ao desafio mútuo e à cooperação conjunta tendo vista a construção de uma nova humanidade.

Amaladoss examina os problemas do pluralismo religioso, especialmente no tocante aos símbolos, rituais de cura e automanifestação divina revelada. No caso dos símbolos, eles são vistos como mediadores das experiências religiosas e podem ser canais frutíferos de comunicação entre as religiões se vistos como possibilidade de compreensão da experiência do outro. Para isso precisam ser experimentados por dentro. “Tal cruzamento de fronteiras não nos destrói a identidade, mas aprofunda-a porque os símbolos do outro não tem a mesma significação fundadora que os nossos. Eis porque o diálogo inter-religioso, em especial quando atrelado a uma ação comum em prol da justiça, inevitavelmente levanta a questão do compartilhamento do culto ou da ação simbólica”⁶. O autor também destaca a natureza social do ritual religioso e as implicações das práticas conjuntas de oração e de ação de membros de diferentes religiões.

O autor mostra-nos que o diálogo inter-religioso não precisa se restringir a especialistas, mas pode igualmente ocorrer nas camadas populares. Nesse campo, não se pode menosprezar o valor e o significado das curas e dos milagres e como eles revelam fontes genuínas de espiritualidade, quase sempre provenientes de distintas tradições religiosas. O pensamento moderno não pode ser refém da lógica meramente racionalista e também não precisa abdicar dela. Mas, ao se abrir para o mistério na

⁵ AMALADOSS, 2009, p. 187.

⁶ AMALADOSS, Michel. *Pela Estrada da Vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 42.

vida e ao perceber que o compromisso de fé em relação a Deus está integrado aos fatores psíquicos, físicos, sociais, culturais e religiosos, é possível perceber a presença de Deus além de uma religião específica. Como exemplifica o autor:

o processo de oração em comum deve conduzir não a uma equalização das experiências em termos matemáticos, mas a uma valorização mútua, que lhes confirme sua identidade na diferença. Um encontro assim na oração é talvez não apenas irênico, mas também mutuamente profético. Essa interação profética ocorre talvez, de modo especial, na leitura comum de cada Escritura e na reflexão sobre elas, porque em particular as Escrituras são narradoras da experiência do encontro divino-humano. O ato de se ler as Escrituras em comum é diferente de se ler as Escrituras das outras religiões como um elemento do próprio culto de cada um. Neste último caso, a outra Escritura é interpretada no contexto geral da tradição própria de cada um. Todavia, na leitura comum, cada fiel interpreta sua Escritura e o que temos é um desafio e uma inspiração mútuos, num contexto pluralista⁷.

Do ponto de vista pastoral, Amaladoss reafirma que as religiões em geral e as igrejas cristãs em particular, são desafiadas ao protesto contra todas as formas de discriminação e ao incentivo à reconciliação e ao sentido de comunidade no mundo. Elas devem igualmente contribuir para consensos públicos e debates regionais e nacionais que podem formar a base de uma comunidade maior de liberdade, igualdade, fraternidade e justiça. É fato que o vínculo entre religiões e direitos humanos na atualidade é bastante ambíguo e complexo. As interfaces entre religião e cultura, por exemplo, não podem ser desprezadas nas análises. Não basta meramente condenar as formas fundamentalistas, pois elas possuem raízes mais vigorosas e na maioria das vezes com significado social profundo. No caso de movimentos fundamentalistas contemporâneos no islã, por exemplo, muitos têm sido vistos como reação defensiva aos impactos da cultura ocidental, percebida como destruidora de valores sociais e religiosos. Algo similar pode se dizer sobre o conversionismo exacerbado de grupos cristãos, que gera uma identidade rígida, mas forma um sentimento de pertença em um mundo de despersonalização e anomia. Talvez uma comunicação mais dialógica entre as religiões pudesse contribuir para que todas identificassem suas próprias limitações e se voltassem, assim, para a promoção dos valores humanos e para o bem-estar de todos.

O valor da mística e da alteridade

A explosão mística e religiosa vivenciada no final do século XX e na primeira década do XXI em diferentes continentes e contextos socioculturais revela, entre outros aspectos, um esgarçamento da razão moderna como fonte de sentido para a humanidade. Ao mesmo tempo, a sempre referida falência dos projetos utópicos globais leva, a nosso ver, contingentes expressivos da população a buscarem formas

⁷ AMALADOSS, 1995, p. 89.

intimistas e privatizadas de expressão religiosa, o que inibe formas de vivência social e religiosa marcadas pela alteridade.

Para refletir sobre o valor da mística e da alteridade, dentro dos marcos de uma espiritualidade ecumênica, consideramos que as indicações teológicas de Maria Clara Luchetti Bingemer são substanciais e relevantes. A autora, a partir do aspecto pneumatológico, já estruturara sua reflexão sobre o diálogo inter-religioso quando contribuiu para um dos marcos desse tema no Brasil, que é a obra organizada por Faustino Teixeira *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso* (1993). Nela, a autora indicou “A Pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais” (p. 111-121), ao destacar que salvação é um dom do Espírito para toda a criatura e que a presença do Espírito de Deus dentro dos seres humanos “altera e afeta suas mais profundas e essenciais categorias antropológicas constitutivas, subvertendo radicalmente os fundamentos do seu ser”⁸.

Bingemer tem dedicado muitos esforços para a compreensão do fortalecimento das experiências religiosas naquilo que ela por diversas vezes chamou de “sedução do sagrado”. Isso conferiu à autora o interesse pelos temas da alteridade, da existencialidade e da mística, pela busca de interfaces mais plurais, como religião e literatura, e as relações entre religião, antropologia e política. Este último tema teve de Bingemer muita atenção. Em suas pesquisas, procurou evidenciar o nexo entre violência e religião, herdado de longas tradições culturais e religiosas e que ainda marca os tempos atuais. Não obstante ficam indicados elementos dentro das próprias dinâmicas e conceituações religiosas que são geradores da paz. Daí surgem diferentes desafios e possibilidades. O mais fecundo é o da “escuta”; saber ouvir o diferente. Trata-se da “tentativa de nos submeter à verdade onde quer que ela se encontre, aceitando o pluralismo de perspectivas e de nomes, quaisquer que eles sejam e onde quer que pulse o coração da vida. Esta missão é ‘sair’ da violência mimética e redutora da alteridade do outro e entrar numa dinâmica de paz polifacética e plural”⁹.

Em *Faces e interfaces da sacralidade em um mundo secularizado* (2002), Bingemer apresenta, a partir do ponto de vista da teologia cristã, um balanço da pluralidade religiosa vivida nas tensões tanto em relação ao processo de secularização como em relação à convivência conflitiva das diferentes religiões. O pressuposto das reflexões é que a vivência atual, bastante distinta das gerações passadas, é forjada no contexto de cruzamento e interação de ateísmo, descrença e indiferença religiosa, por um lado, e o fortalecimento de várias experiências religiosas, antigas e novas, por outro.

Uma das questões apresentadas pela autora é se a secularização é inimiga ou amiga da fé. Para respondê-la, Bingemer mostra como no próprio contexto da fé judaico-cristã já se encontra uma interface com uma visão “mundana do mundo”, onde a experiência religiosa não se impõe como compreensão unívoca, mas dirige-se a uma emancipação do ser humano em relação à religião. Isso se dá de variadas formas

⁸ TEIXEIRA, Faustino do Couto (Org.). *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 114.

⁹ BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org.). *Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo – três religiões em confronto e diálogo*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC Rio, 2001. p. 288.

como, por exemplo, o valor da dimensão humana e histórica no processo de encarnação, o plano das lutas pela justiça e pelos direitos que, mesmo sendo sagradas, são travadas na secularidade, a importância da criação que, embora tenha uma interpretação religiosa, pois é de Deus, possui sua realidade terrena, imanente. Trata-se, portanto, de uma interpretação positiva dos processos de secularização que veem a emancipação humana não como o “crepúsculo de Deus”, mas como reforço ao que já está presente na revelação bíblica.

Na mesma direção, a autora pergunta se a emancipação humana significaria o crepúsculo de Deus. Isso possibilita mostrar uma face negativa que o contexto de modernidade e secularização produziu. Para Bingemer, esses contextos “embora pretendam emancipar-se de toda e qualquer divindade imposta e/ou institucionalizada, criam seus próprios deuses, diante dos quais é obrigatório curvar-se e a cujas leis se deve obedecer. Alguns desses novos deuses constituem verdadeiras idolatrias que interpelam profundamente a fé trinitária”¹⁰. Residem aí a “vendabilidade” de todas as coisas, que é o deus mercado, o culto à personalidade, o progresso visto como primazia em relação ao humano, o utilitarismo nas relações humanas, e o poder e o prazer desprovidos de alteridade e de sentido. Dessa forma, tanto os processos modernos de emancipação humana como as experiências religiosas podem se encontrar na busca de caminhos frente à vulnerabilidade das pessoas e de grupos diante desses novos deuses e ídolos ou também frente à perplexidade que o novo e complexo quadro religioso apresenta.

A adesão à fé é, sem dúvida, uma escolha livre. Mas essa escolha comanda toda experiência religiosa e toda teologia cristã autêntica. E a fé em Jesus Cristo não é fechada, mas aberta; não é mesquinha, mas possui dimensões cósmicas. A teologia das religiões da humanidade que a fé em Jesus Cristo funda estabelece, na escala do cosmo, uma maravilhosa convergência no mistério do Cristo, de tudo que Deus em seu Espírito, realizou ou continua a realizar na história da humanidade.¹¹

Diante dessas e de outras questões, Bingemer indica os traços de uma sacralidade para os tempos difusos e confusos em que se vive hoje.

Interpelada por essas múltiplas interfaces, a experiência mística tal como o cristianismo a entende, no fundo não é senão a experiência do amor e da caridade que revolve as profundezas da humanidade pela presença e pela sedução da alteridade. Quando a alteridade é a religião do outro, há uma interface a ser explorada e todo um caminho a ser feito em direção a uma comunhão que não suprima as diferenças, enriquecedoras e

¹⁰ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “Fases e interfaces da sacralidade em um mundo secularizado”. In: LIMA, Degislano & TRUDEL, Jacques (Orgs.). *Teologia em Diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 303.

¹¹ BINGEMER, 2002, p. 318-319.

originais, mas que encontre, na sua inclusão, um “novo” no qual se pode experimentar coisas novas suscitadas e propiciadas pelo mesmo Deus.¹²

A valorização da pluralidade religiosa, a recuperação do sentido espiritual da gratuidade, a crítica às formas de dogmatismo, o interesse e inclinação para se repensar categorias filosóficas e teológicas tradicionais, a interface com as ciências e com a espiritualidade, a abertura à sedução gratuita do sagrado como possibilidade amorosa e realizadora, o diálogo com tradições religiosas diferentes formam placas de um caminho “que necessita ser reinventado a cada passo”.

O diálogo ecumênico como afirmação da vida

Na tradição da prática de diálogos entre as religiões, como se sabe, há implicações expressas de partilha de vida, experiência de comunhão e conhecimento mútuo, dentro de um horizonte de humanização, de busca da paz e da justiça e de valorização e afirmação da vida, considerando as exigências concretas que tais dimensões possuem. Para refletir sobre tais implicações, recorreremos ao teólogo Faustino Teixeira, uma vez que ele possui longa experiência de acompanhamento da experiência religiosa de diferentes grupos. No campo popular, o referido autor vivencia desde vários anos a riqueza do itinerário espiritual das comunidades eclesiais de base, conhecendo o cotidiano delas, assessorando eventos e produzindo um extenso e denso material histórico, sociológico e teológico a respeito delas.

O interesse pelas religiões, igualmente, não se restringe à dimensão da pesquisa, mas Faustino caminha por trilhas as mais diversas para descobrir os lampejos de espiritualidade presentes nas religiões e como elas se aproximam na prática do diálogo e da cooperação mútua.

Teixeira foi um dos pioneiros do debate sobre as questões inter-religiosas no Brasil. É referência para muitos grupos o texto que ele organizou ainda na primeira metade da década de 1990 apresentando e debatendo aspectos teóricos e práticos do diálogo ecumênico inter-religioso: *Diálogo de Pássaros: nos caminhos de diálogo inter-religioso* (1993). Reconhecendo que a teologia das religiões se desenvolvera mais intensamente no exterior, o autor apresenta à comunidade teológica brasileira autores como Claude Geffré, Jacques Dupuis e Michael Amaladoss, que, ao lado de brasileiros, traçam um perfil esclarecedor do tema e indicam a emergência de novos paradigmas teológicos diante do pluralismo religioso. Essa iniciativa foi movida, entre outros fatores, por significativas experiências ecumênicas da época, como o encontro de um número expressivo de pessoas de várias religiões na Conferência das Nações Unidas sobre Ecologia e Desenvolvimento, a ECO 92, realizada no Rio de Janeiro, em 1992, e a Assembleia do Povo de Deus, que reuniu grupos ecumênicos, no mesmo ano, em Quito (Equador). Como aprofundamento das reflexões, Faustino Teixeira reuniu

¹² BINGEMER, 2002, p. 320.

didaticamente elementos explicativos do debate e suas principais correntes e autores em *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica* (1995). Poucos anos mais tarde, organizou outra obra, dentro de propósitos semelhantes à primeira, que busca o sentido mais amplo do encontro das religiões especialmente na defesa da vida e no cultivo da tolerância entre as religiões e culturas. Trata-se de *O Diálogo Inter-religioso como Afirmação da Vida* (1997).

Teixeira tem-se dedicado com especial zelo aos temas relativos à mística. Com eles vem a sinalização da importância da gratuidade, do desapego e da abertura ao outro. Os títulos de duas obras que organizou, sob um olhar multidisciplinar, expressam o fundamento místico que transporta as pessoas e comunidades para dimensões profundas de humanidade, que se contrapõem ao endurecimento e frieza da cultura materialista e consumista da sociedade contemporânea: *No Limiar do Mistério: mística e religião* (2004) e *Nas Teias da Delicadeza: itinerários místicos* (2006). Faustino Teixeira é um divulgador entusiasta dessa sensibilidade especial pelo outro, em alteridade, oração e diálogo, encontrada em meio às mais diversas experiências religiosas.

No livro *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível* (2008), Faustino Teixeira divide com Zwinglio Dias um conjunto de reflexões sobre a prática ecumênica. Dias aborda a trajetória do movimento ecumênico, especialmente o universo intracristão e os desafios que o ecumenismo traz para as igrejas e para o conjunto da sociedade. A dimensão inter-religiosa coube a Faustino Teixeira, que apresenta os eixos filosóficos do diálogo inter-religioso e as formas dessa aproximação, entre outros aspectos.

Para Teixeira, como já referido, a prática de diálogo entre as religiões implica partilha de vida, experiência de comunhão e conhecimento mútuo. Ele se dá entre pessoas e grupos que estão enraizados e comprometidos com sua fé específica, mas que ao mesmo tempo estão abertos ao aprendizado da diferença. Para a realização dessa aproximação ecumênica, ele indica cinco elementos norteadores: a consciência de humildade, a abertura ao valor da alteridade, a fidelidade à própria tradição, a busca comum da verdade e um espírito de compaixão.¹³

Há várias formas de diálogo inter-religioso, mas, independentemente delas, a prática dialógica requer um espírito de abertura, hospitalidade e cuidado. Entre as formas de diálogo se destacam: a cooperação religiosa em favor da paz, os intercâmbios teológicos e a partilha da experiência religiosa, especialmente no âmbito da devocionalidade e da oração.

Os diversos eixos do diálogo inter-religioso são mais bem compreendidos e vivenciados quando banhados por uma *espiritualidade* peculiar, um trabalho interior de desapego e abertura. Como tão bem mostrou Leonardo Boff, é no seio da espiritualidade que “irrompem os grandes sonhos para cima e para frente, sonhos que podem inspirar

¹³ TEIXEIRA, Faustino do Couto & DIAS, Zwinglio Motta. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*. Aparecida, SP: Santuário, 2008.

práticas salvacionistas”. A espiritualidade relaciona-se a tudo o que tem a ver com a experiência profunda do ser humano, com a “experiência integral da vida”.¹⁴

Teixeira sublinha algumas personalidades, dentro do contexto católico-romano francês, promotoras do encontro dialógico das religiões, a quem chamou de “buscadores do diálogo”. Entre elas estão: Henri Le Saux (1910-1973), monge beneditino que vivenciou forte aproximação com o hinduísmo; Louis Massignon (1883-1962), que estabeleceu um profundo diálogo com o islamismo; e Thomas Merton (1915-1968), místico, intelectual renomado, que dialogou com singular sensibilidade com diferentes religiões do Ocidente e do Oriente.

O texto apresenta ainda dois polos de reflexão, ambos por demais desafiadores. O primeiro trata do lugar do diálogo entre as religiões no processo de globalização, considerando tanto os efeitos positivos – como as facilidades de comunicação, uma nova consciência global e planetária e o pluralismo – como os negativos, como o aguçamento dos fundamentalismos nas várias religiões. Tal contradição reside especialmente na recusa do engajamento comunicativo, por um lado, e pela abertura dialogal, por outro. A primeira opção reforça os tradicionalismos exacerbados em reação às novas sensibilidades e circunstâncias da comunicação dialógica e global, o que gera as mais distintas formas de fundamentalismos. A segunda opção, a do diálogo, impõe-se como desafio criativo e significativo para o futuro do mundo.

O segundo polo diz respeito à espiritualidade e como ela se vincula intimamente à prática do diálogo inter-religioso. Para isso, o autor recorre ao que disse Raimon Panikar:

O encontro das religiões tem uma indispensável dimensão experiencial e mística. Sem uma certa experiência que transcende o reino mental, sem um certo elemento místico da própria vida, não se pode esperar superar o particularismo da própria religiosidade, e menos ainda ampliá-la e aprofundá-la, ao ser defrontado com uma experiência humana diferente¹⁵.

A centralidade do Reino de Deus na reflexão teológica e na prática pastoral

Na tradição teológica e pastoral latino-americana, a centralidade da categoria teológica do Reino de Deus tornou-se ponto fundante das vivências espirituais de diferentes grupos eclesiais e políticos. Para destacar esse aspecto, recorreremos ao teólogo José Maria Vigil. Espanhol de origem, naturalizado nicaraguense e residente no Panamá, o autor construiu seu pensamento em profunda identidade com os desafios políticos e culturais da América Latina. Vigil aprofundou aspectos importantes da teologia latino-americana da libertação como o tema da espiritualidade, por exemplo, em

¹⁴ TEIXEIRA & DIAS, 2008, p. 207.

¹⁵ Apud TEIXEIRA & DIAS, 2008, p. 209.

especial com reflexões e práticas conjuntas com líderes de destaque como D. Pedro Casaldáliga.

A atuação na Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT), especialmente a direção da comissão teológica, possibilitou a Vigil um aprofundamento e uma produção intensa como campo do que ele mesmo denomina teologia do pluralismo religioso. Nesse contexto, dirigiu com Marcelo Barros e Luiza Tomita a série “Pelos Muitos Caminhos de Deus”, que apresenta, em cinco volumes, as reflexões teológicas latino-americanas sobre o tema das religiões.

Já no primeiro volume da referida série, cujo título é o mesmo, mas com o sugestivo subtítulo “desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação” (2003), Vigil trata do tema da espiritualidade e considera aquela que se forja no contexto do pluralismo religioso como uma experiência espiritual emergente e desafiadora.

No segundo volume, *Pluralismo e Libertação: por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã* (2005), aparecerão três significativas contribuições de Vigil. A primeira, chamada “Muitos pobres, muitas religiões – a opção pelos pobres: lugar privilegiado para o diálogo entre as religiões”, enfatiza a vocação teológica latino-americana e a coloca em diálogo com o tema das religiões a partir de três proposições criativas: a) os pobres precisam do diálogo das religiões, b) as religiões precisam dos pobres para dialogar, c) a opção pelos pobres é o aporte principal das religiões abraâmicas ao diálogo inter-religioso. A segunda contribuição é “Macroecumenismo: teologia latino-americana das religiões”, onde o autor analisa as possibilidades e os limites do termo macroecumenismo, bastante usado em círculos pastorais nos anos de 1990. A terceira é “Cristologia da libertação e pluralismo religioso”, quando dialoga com a concepção de Jesus como metáfora (John Hick) ou símbolo (Roger Haight) de Deus e extrai as implicações político-pastorais dessa revisão cristológica.

Em *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação* (2006), que é o terceiro volume da série, Vigil retoma o tema “Por uma espiritualidade pluralista da libertação”, dessa vez destacando que as experiências religiosas precisam ter uma consideração mais humilde de si mesmas, que deve haver uma desabsolutização do cristocentrismo e que o paradigma pluralista faz parte da identidade cristã e não a contradiz, como alguns afirmam.

No quarto volume, *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental* (2008), Vigil aprofunda o tema “Identidade cristã e teologia do pluralismo religioso”. O autor afirma que a identidade é sempre dinâmica e que a fixação oficial da identidade de uma religião é sempre também um ato político de vontade. Isso gera tensões nas interpretações distintas da identidade cristã. Vigil lembra que “a identidade cristã oficial é uma criação humana, é um ato de vontade, é uma decisão institucional; se a oficialidade eclesial não compreende a transformação e o desafio que o pluralismo religioso e sua teologia representam, o conflito é inevitável”¹⁶.

¹⁶ VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 147.

Em *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo* (2006), José Maria Vigil apresenta um roteiro marcadamente didático de uma teologia das religiões com enfoque latino-americano, a começar pela disposição dos conteúdos, que segue a clássica metodologia do ver-julgar-agir. Vigil apresenta também propostas para estudo em grupo, farta indicação bibliográfica e reflexões concernentes ao pluralismo típico do contexto latino-americano marcado pelas expressões religiosas indígenas e negras.

A constatação do autor é que uma nova experiência espiritual é o elemento que está produzindo essa nova consciência ecumênica que surgiu e está se difundindo inesperadamente pela humanidade. Na visão do autor,

as grandes correntes teológicas, os grandes movimentos ou transformações culturais, não se produzem normalmente em resposta a uma idéia de gênio: antes, obedecem às novas vivências espirituais nas quais a humanidade – ou algum segmento significativo dela – percebe-se envolvida. O Espírito move esses fenômenos alentando-os, conduzindo-os, impulsionando-os. E os espíritos mais despertos da humanidade captam os sinais dessa ventania e desdobram suas velas, deixando-se levar por ela.

Estamos vivendo essa nova experiência espiritual. Há um Espírito novo rondando-nos, desafiando-nos, quase que a cada dia, numa multiplicidade de gestos, de reflexões, de novas práticas. Estamos passando por um momento de transformação. Especificamente no contexto cristão estamos na passagem do cristocentrismo ao pluralismo. Há medo, resistência – e ao mesmo tempo atração, clareza, até uma evidência, impondo-se lenta e irresistivelmente. É um *kairós*, um ponto de inflexão importante que introduzirá mudanças muito profundas: uma nova época na sucessão de 19 séculos de exclusivismo eclesiocêntrico e mais um (apenas!) de cristocentrismo.¹⁷

Para interpretar o quadro de pluralidade de religiões e formular uma concepção pluralista, Vigil, em intenso diálogo com John Hick e Andrés Torres Queiruga, apresenta aspectos da teologia cristã favoráveis à uma teologia pluralista das religiões. Um deles é visão jesuânica que destaca as dimensões teo-reinocêntrica e teoprática. Elas relativizam a prática cultural uma vez que a práxis do amor e da justiça, para Jesus, está acima até mesmo do culto e das práticas religiosas e relativizam também a perspectiva eclesiocêntrica. Para o autor, “Jesus não somente não foi eclesiocêntrico, como tampouco foi eclesiástico; nunca pensou em fundar uma igreja, e até se pode dizer que, de algum modo, sua mensagem central implicava a superação daquilo que é uma religião ou Igreja institucional”¹⁸. Para Jesus, o mais importante, o “último” em sentido teológico, é o Reino de Deus, entendido como vontade divina revelada em interação amorosa e salvadora com as pessoas; não um deus “em si”. Não se trata de um conceito, mas, sim, de uma vivência, de um reconhecimento e de opção fundamental do caminho a se seguir na vida. O diálogo ecumênico é visto como parte integrante do Reino de Deus.

¹⁷ VIGIL, 2006, p. 376.

¹⁸ VIGIL, 2006, p. 139.

Outro aspecto é de caráter mais filosófico, embora expresso de forma simples, e está relacionado ao que se consagrou chamarmos de “regra de ouro”: “não façam aos outros aquilo que não desejam que outros lhes façam”. Trata-se do elemento ético nas religiões e que se encontra presente nos textos sagrados das mais destacadas religiões como o judaísmo, o cristianismo, o islamismo, o budismo, o confucionismo, o hinduísmo, o jainismo, o zoroastrismo. O mesmo ocorre no pensamento filosófico, como expresso, por exemplo, no “imperativo categórico” de Kant, o que mostra ser a “regra de ouro” algo universalmente percebido, o que reforça seu caráter de elemento central de revelação divina. Diante disso, o autor indaga: “se existe esse consenso humano, simultaneamente filosófico e religioso, tão universal, cabe perguntar: não seria possível e conveniente fazer dessa regra de ouro o fundamento certo do diálogo inter-religioso?”¹⁹.

Nas perspectivas práticas apresentadas pelo autor destacam-se, ao menos, três aspectos. Um primeiro é a revisão das práticas históricas e dos fundamentos teológicos da ação missionária, o que o autor denominou “morte e ressurreição da missão”, tendo em vista ações não verticalistas, dialógicas, inculturadas e “inreligionadas” e tendo o Reino de Deus como alvo e parâmetro. Um segundo é o papel das religiões na busca de uma ética mundial em favor da justiça, favorecido e ao mesmo tempo desafiado pelos processos de mundialização. Um terceiro é o cultivo de uma espiritualidade de cunho libertador, aberta à complementaridade, cujo critério hermenêutico é a libertação dos pobres.

Mudança de lugar teológico a partir da realidade das culturas religiosas afro-indígenas

A relação entre fé e cultura – ou, para ser mais preciso: entre fés e culturas [no plural] – marca os principais debates no cenário teológico, não obstante as diferenças de épocas e de contextos. Trata-se de uma relação extremamente complexa e desafiadora. No caso brasileiro e latino-americano em geral, são diversas as arestas que estão presentes no quadro das relações entre fé e cultura, especialmente pela simbiose das culturas africanas, indígenas e as formas de cristianismos que se tornaram hegemônicas no continente.

Para refletir sobre algumas questões que interpelam o método teológico suscitadas pela realidade das culturas afro-indígenas recorreremos à contribuição de Marcelo Barros. Ele desenvolveu sua vocação em uma diversidade de experiências que oferecem à sua obra uma legitimidade singular. Seja na convivência ecumênica com os irmãos na comunidade de Taizé, seja no trabalho efetuado na companhia de D. Helder Câmara, seja nos serviços a comunidades populares, católicas e protestantes tradicionais e pentecostais, seja no acompanhamento a movimentos sociais e políticos no Brasil e em outros países latino-americanos, seja pela vida comunitária consagrada

¹⁹ VIGIL, 2006, p. 235.

à oração, ao estudo, à acolhida e ao diálogo com pessoas e grupos de outras igrejas, religiões e culturas, o teólogo procurou e procura unir essa vocação pela unidade com a opção pela libertação e pela justiça.

Em sua reflexão ecumênica sobre espiritualidade e diálogo inter-religioso destacam-se as seguintes obras: *O Sonho da Paz: a unidade nas diferenças – ecumenismo religioso e o diálogo entre os povos* (1996), onde trata do ecumenismo como experiência concreta de homens e mulheres, de comunidades eclesiais e movimentos populares, no seu cotidiano de festas e de lutas por justiça e dignidade. O texto também estabelece um diálogo com as tradições religiosas populares brasileiras, especialmente as de origem indígena e africana, indo assim além do cristianismo. Na mesma direção, destaca-se *A Dança do Novo Tempo: o novo milênio, o jubileu bíblico e uma espiritualidade ecumênica* (1997), onde apresenta os princípios básicos da profecia bíblica do jubileu, assim como as indicações práticas e políticas de um projeto de jubileu para o século XXI.

Em *O Sabor da Festa que Renasce: para uma Teologia Afro-latíndia da Libertação* (2009), Marcelo Barros propõe uma mudança de lugar teológico, que inclua a possibilidade de fazer teologia a partir da realidade das culturas religiosas afro-indígenas. Trata-se de se articular dois polos de reflexão: a que emerge do ponto de vista da experiência afro-americana e a que se efetua dentro do marco das culturas indígenas, considerando que ambas releem e reinterpretam criativamente e a partir de suas próprias experiências e símbolos a perspectiva teológica e religiosa latina da fé cristã.

O referencial hermenêutico dessa visão teológica é o da teologia da libertação e ela se desenvolve a partir do paradigma do pluralismo religioso e cultural constatado na atualidade e assumidamente valorizado. Por essa valorização entende-se o reconhecimento do pluralismo como “dom precioso que enriquece a humanidade e a convida a um aprofundamento espiritual novo e mais profundo”²⁰.

Embebido por um clima testemunhal, as reflexões contidas na obra apresentam aspectos históricos relevantes do contexto de formação das teologias afrodescendentes, em especial suas raízes plurais, com as devidas distinções entre os esforços de se pensar a fé no contexto das religiões afro-brasileiras, por um lado, e no contexto dos grupos cristãos que buscam pensar a fé cristã a partir das culturas negras, por outro, além do relato das aproximações entre esses diferentes grupos. Mesmo com as impressões do termo – apresentadas pelo autor – ficam indicadas, por exemplo, as experiências de uma teologia do candomblé e uma teologia da umbanda. A experiência de agentes cristãos de pastoral negra e de círculos teológicos cristãos que buscam uma síntese entre as culturas negras e a fé cristã também é descrita.

Entre as visões teológicas desafiadoras está a de uma cristologia afro-latíndia. Ela mostra, entre outros aspectos, que a redenção acontece não mediante a morte sacrificial de Jesus na cruz, mas que nasce de uma fé confiante e despojada mediante o amor de Deus. “Isso não diminui o valor salvífico da autoentrega de Jesus em seu

²⁰ BARROS, 2009, p. 31.

martírio e da força do exemplo que tem sua paixão. Mas abre a fé cristã a um reconhecimento de uma ação divina muito além do Cristianismo”²¹.

No tocante às questões eclesiológicas, o que fica indicado como valor são formas comunitárias de viver a fé, dentro da referência teológica da libertação, na comunhão com as culturas afro e índia, incluindo o valor que nelas é dado às festas e à preparação e ao desfrutar da comida. Essa perspectiva requer uma mudança profunda na concepção de missão, que passa a ter sua ênfase na forma profética de inserção no mundo, que vive e celebra o testemunho da ressurreição de Jesus no meio dos sofrimentos humanos, sobretudo das pessoas mais pobres, e do martírio constante das comunidades negras e índias. A eclesiologia afro-latíndia fundamenta-se em ser antirracista e antidiscriminatória, comprometida com a justiça e com o respeito das diferenças. Ela é marcada, não obstante o seu caráter militante, pela alegria e pela dimensão lúdica, mesmo em meio ao sofrimento.

Considerações finais

A complexa realidade social e religiosa que hoje enfrentamos, especialmente o pluralismo religioso, desafia fortemente a produção teológica latino-americana. Entre os desafios está a construção de uma lógica plural para o método teológico, o que ressalta ainda mais a importância das questões ecumênicas para as reflexões teológicas atuais.

A partir da contribuição de diferentes autores, procuramos mostrar que diante do pluralismo religioso faz-se necessária para a teologia das religiões uma atenção especial à articulação entre a capacidade de diálogo dos grupos religiosos e os desafios em torno da defesa dos direitos humanos, pressupondo que a espiritualidade ecumênica requer visão dialógica, profunda sensibilidade com as questões que afetam a vida humana e inclinação para a promoção da paz. Também indicamos que uma espiritualidade ecumênica que emerge do pluralismo religioso terá como valor a dimensão mística e a alteridade e isso incidirá nos processos religiosos e sociais, favorecendo perspectivas utópicas, democráticas e doadoras de sentido. Ressaltamos o diálogo ecumênico como afirmação da vida, com as respectivas e concretas implicações no tocante à solidariedade, à comunhão, ao conhecimento mútuo e às iniciativas e projetos de humanização e de justiça social. Destacamos também que a centralidade do Reino de Deus como categoria fundamental no método teológico afirma-se como referência para as espiritualidades ecumênicas e que há implicações importantes para o método teológico quando a realidade das culturas religiosas afro-índigenas é considerada.

Com o texto, procuramos destacar o valor da pluralidade e da ecumenicidade para o método teológico, com vistas a identificar as principais implicações teóricas e práticas da formação de uma lógica plural na reflexão teológica e nas ciências da religião e as consequências disso para o conjunto da sociedade. No caso da teologia

²¹ BARROS, 2009, p. 125-126.

latino-americana, esperamos que a visão panorâmica do pensamento dos autores apresentados possa ter dado uma noção do movimento teológico que hoje se articula em nosso contexto. Há diferentes grupos, envolvendo homens e mulheres, setores ecumênicos de juventude, comunidades eclesiais, e setores acadêmicos que têm se dedicado ao diálogo inter-religioso e tal experiência tem forjado novas perspectivas teológicas.

Os objetivos dessa nova movimentação teológica e pastoral, em linhas gerais, residem na articulação dos elementos fundantes da teologia latino-americana – como a sensibilidade espiritual com a defesa da vida, dos direitos humanos e da terra, especialmente os dos empobrecidos – com uma visão ecumênica, dialógica e de busca de uma fundamentação teológica do pluralismo religioso. Um longo e árduo caminho está ainda por ser trilhado.

Referências bibliográficas

- AMALADOSS, Michel. *Pela Estrada da Vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- _____. *Missão e Inculturação*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *O Cosmo Dançante: um caminho para a harmonia*. Aparecida, SP: Santuário, 2007.
- _____. *Jesus o Profeta do Oriente: imagem e representação do messias na tradição cristã, hindu e budista*. São Paulo: Pensamento, 2009.
- ASETT (Org). *Pelos Muitos Caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Rede, 2003.
- _____. *Pluralismo e Libertação: por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. *Por uma Teologia Planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BARROS, Marcelo. *O Sabor da Festa que Renasce: para uma Teologia Afro-latíndia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- _____. *O Sonho da Paz: a unidade nas diferenças – ecumenismo religioso e o diálogo entre os povos*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. *A Dança do Novo Tempo: o novo milênio, o jubileu bíblico e uma espiritualidade ecumênica*. São Leopoldo: Sinodal; Cebi; São Paulo: Paulus, 1997.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “Fases e interfaces da sacralidade em um mundo secularizado”. In: LIMA, Degislando & TRUDEL, Jacques (Orgs.). *Teologia em Diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 285-332.
- _____. (Org.). *Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo – três religiões em confronto e diálogo*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC Rio, 2001.
- TEIXEIRA, Faustino do Couto & DIAS, Zwinglio Motta. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*. Aparecida, SP: Santuário, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino do Couto. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- _____. (Org.). *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- _____. *O Diálogo Inter-religioso como Afirmação da Vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____. *No Limiar do Mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

TEIXEIRA, Faustino do Couto. *Nas Teias da Delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.



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

O PÚBLICO EM “TEOLOGIA PÚBLICA”¹

The public in “Public Theology”

Júlio Paulo Tavares Zabatiero²

Resumo: O artigo trata do debate relativo ao sentido da palavra *público(a)* e de seu uso na teologia pública. Visa contribuir para o contínuo debate sobre o sentido e o referente do termo *público* no âmbito das sociedades contemporâneas e seu influxo na discussão teológica. Na primeira seção, retoma a discussão mais recente sobre o termo por autores da chamada teologia pública. Na segunda seção, mapeia algumas das razões pelas quais o termo *público* tornou-se ambíguo em função de seu referente social ter se tornado, ele mesmo, difuso. No final, apresenta a contribuição de quatro autores sobre o sentido do *público*: Dewey, Foucault, Agamben e Derrida.

Palavras-chave: Público. Privado. Teologia Pública. Esfera Pública.

Abstract: The essay offers a reflection on the meaning of the term *public* and its use in Public Theology writings. Its goal is to contribute to the continuous debate on the meaning and referent of the word *public* in the context of contemporary societies, together with its contribution to the development of the so called Public Theology. In its first section, it presents the contemporary discussion on the term by public theologians. In the second, it presents some reasons for the ambiguity of the term public, caused by the very ambiguity of the distinction between public and private in contemporary societies. In the final section, it turns to the writings of Dewey, Foucault, Agamben and Derrida in order to find their contributions to the ongoing debate of the Public Theology.

Keywords: Public. Private. Public Theology. Public Sphere.

Introdução

Quando um termo ou expressão se torna consagrado no uso coletivo, há uma natural tendência a usá-lo de modo ambíguo. O adjetivo *pública* na expressão *teo-*

¹ O artigo foi recebido em 02 de agosto de 2012 e aprovado em 04 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia. Coordenador do Mestrado em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES, Brasil. Contato: julio@faculdadeunida.com.br.

logia pública já entrou nessa categoria. Tem sido usado de tantas formas diferentes, referindo-se a tão distintos objetos, que se torna necessário, de novo, perguntar a respeito de que público estamos falando quando fazemos teologia pública. Neste breve ensaio, meu propósito é contribuir para esse questionamento mediante uma análise do sentido da palavra pública com vistas à sua contribuição para o debate sobre a teologia pública.

Como vários autores de teologia pública reconhecem, porém, a ideia e a prática de uma teologia pública são mais antigas do que o recente uso do termo e estão representadas em diferentes momentos da história do pensamento cristão. As teologias desenvolvidas na América Latina no último quarto do século passado – a Teologia da Libertação³ e a Teologia da Missão Integral⁴ – são formas de teologia pública, embora jamais tenham usado a expressão para sua autodefinição.

A expressão teologia pública, porém, como título de uma forma específica de teologia, até onde se sabe, foi cunhada por Martin E. Marty⁵, em 1974, nos Estados Unidos da América, em uma discussão relativa à chamada religião civil norte-americana (expressão cunhada por Robert N. Bellah⁶, cujos textos foram discutidos por Marty). Para Marty, há um tipo de religião civil que desempenha uma função profética, crítica em relação à cultura, política e sociedade – e essa é a teologia pública. Não havia, ainda, uma clara distinção entre teologia e religião, ou entre teologia e cultura. Foi no âmbito do catolicismo norte-americano que a expressão teologia pública passou a se aproximar do sentido mais geral que possui hoje em dia, graças especialmente ao trabalho de David Tracy.⁷ No ambiente protestante, foi o trabalho de Max L. Stackhouse que deu ao termo teologia pública seu status elevado, graças ao

³ “Por fim, teologia pública mantém a sensibilidade da teologia para problemas ligados ao bem comum e para os quais são possíveis contribuições a partir da fé cristã. Nesse sentido, tematiza o pluralismo religioso e a presença de comunidades religiosas no espaço público, seus direitos e deveres no âmbito da liberdade religiosa no estado secular de direito, a existência e a modalidade de ensino religioso em escolas públicas, mas também e não por último a situação econômica e social daqueles que mais sofrem. Este é o sentido contínuo e irrenunciável da descoberta central da teologia da libertação na América Latina: a opção pelos pobres”. SINNER, Rudolf von. Teologia pública: um olhar global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 34. (Teologia pública v. 1).

⁴ “O objetivo de uma teologia contextual é fazer teologia desde e para o povo ou comunidade local. Afinal, é em busca de relevância e eficácia para o povo que a tarefa se justifica. A identificação da teologia com o povo leva-a a se conformar à vida que o povo vive; vida esta que se faz o contexto para a teologia.” SANCHES, Sidney. *A Teologia Evangélica Contextual*. São Paulo: Reflexão, 2010. p. 34.

⁵ Cf. BREITENBERG Jr., E. Harold. What is Public Theology? In: HAINSWORTH, Deirdre K.; PAETH, Scott R. (Orgs.). *Public Theology for a Global Society*. Essays in Honor of Max L. Stackhouse. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. p. 3-17.

⁶ BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 96, n. 1, p. 1-21, 1967.

⁷ TRACY, David. *The Blessed Rage for Order*. The New Pluralism in Theology. New York: Seabury Press, 1975; *The Analogical Imagination*. Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York: Crossroad, 1981. Nesse livro, Tracy menciona os três públicos da teologia. [Versão em português: *A imaginação analógica: A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006. (Coleção Teologia Pública v. 7)].

uso que tem feito do mesmo desde 1981, afirmando que toda teologia deveria possuir um caráter público, isto é, referir-se às questões que afetam a vida pública em geral.⁸

A denominação teologia pública tem se espalhado por todos os continentes nos últimos anos, tendo recebido um importante suporte institucional em 2007, quando da fundação da *Global Network for Public Theology*⁹ e sua revista acadêmica *International Journal of Public Theology*. A difusão do termo, porém, também produziu um efeito colateral não planejado: ele passou a se referir a teologias bastantes distintas umas das outras, cujo ponto comum é o tratamento de temas considerados *públicos*, embora haja diversidade no tocante ao sentido do *público* nos diversos exemplos de “teologia pública”¹⁰. Por isso a discussão sobre o sentido do termo *público* na teologia pública continua sendo uma tarefa urgente e importante.

Reflexões preliminares

O termo público, nas línguas latinas, possui uma etimologia e história interessantes. É claro que a etimologia não oferece o sentido atual de uma palavra, mas nos permite algumas considerações significativas. *Publicus*, em latim, deriva de duas outras palavras: *populus* (povo) e *pubes* (adulto, maduro, que está na origem de pelos públicos indicando a chegada à puberdade).¹¹ As palavras da raiz são usadas em vários sentidos: aquilo que se refere ao povo, o próprio povo ou uma parte dele, o que é comum, ou o que é autorizado, o que é conhecido, de domínio público, cuidado pelo Estado, disponível a todos.¹² Quando consultamos um dicionário da língua portuguesa, percebemos que a mesma gama de usos é encontrada, crescendo-se o uso na publicidade e derivados – público-alvo, destinatário –, público é aquilo que se opõe ao privado, ao oculto, ao secreto. Quando pensamos em teologia pública, os usos ligados ao Estado, àquilo que é oficial, autorizado, são os mais tipicamente vinculados.

Teologia *pública*, conseqüentemente, é a teologia que tem a ver com questões públicas – da política, do Estado, aquilo que não é privado. Em textos da chamada teologia *pública*, esses diversos sentidos são evocados. David Tracy, por exemplo, afirmando que toda teologia é um discurso público, refere-se aos três distintos e complementares públicos (audiências) da teologia: igreja, universidade e sociedade –, cada um dos quais demanda uma linguagem específica e temáticas correspondentes.

⁸ Para os primeiros usos do termo por Stackhouse, ver STACKHOUSE, Max L. *The Church and Political Life: A Loss of Confidence. The Christian Century*, v. 98, n. 24, p. 766-769, 1981; *Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas. Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 20, n. 4, p. 301-309, 1981.

⁹ Uma rede de centros de pesquisa em teologia pública, dentre os quais se fez presente, desde a fundação, a Faculdades EST, de São Leopoldo/RS.

¹⁰ Para uma descrição geral dos diferentes modelos de teologia pública atualmente praticados, ver JACOBSEN, Eneida. *Modelos de Teologia Pública*. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 53-70. (Teologia pública v. 1).

¹¹ Cf. DE VAAN, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Brill: Leiden, 2008. p. 495ss.

¹² Cf. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968. p. 1404-1405.

Max Stackhouse e a maioria dos autores e autoras ligados à teologia pública afirmam que ela lida com questões públicas, de interesse comum e político, tais como justiça, globalização etc. Rudolf von Sinner, por sua vez, descreve teologia pública como uma teologia “que pretend[e] refletir sobre a contribuição que as igrejas podem dar ao espaço público, visando ao bem ou bem-estar comum”¹³, mantendo a linha de pensamento de Stackhouse. Recentemente, foi percebida a necessidade de precisar o sentido do termo *pública*, e dois importantes artigos lidaram com a questão.

Dirk Smit, de Stellenbosch, África do Sul, um dos principais centros de elaboração da teologia pública, escreveu um interessante ensaio sobre a definição do termo *público*, editado em livro organizado por Len Hansen¹⁴ e também no primeiro número do *International Journal of Public Theology*. Smit sustenta a necessidade de usar o termo público em três acepções distintas, mas complementares: (a) no sentido técnico presente na discussão habermasiana sobre a esfera pública, com seu tom normativo; (b) no sentido não técnico, descritivo do termo, que aponta para o fato de que o Evangelho tem implicações para a vida pública em geral; e (3) no sentido de audiência ou público-alvo, conforme a utilização de David Tracy. Ele afirma que a discussão sociológica é importante para que teólogos possam entender melhor a sociedade em que vivem e, a partir de tal compreensão, ter uma compreensão mais adequada da extensão de sua vocação. Ele vê essa extensão como se referindo a quatro áreas básicas de importância: “essas são as áreas do Estado e política, a área da economia, a área da sociedade civil (que inclui, p. ex., o judiciário (*sic*), a educação, o mundo do trabalho, cultura, ciência e esporte, mas também organizações e associações) e, finalmente, a área da opinião pública, inclusive a mídia em todas as suas complexas formas na atualidade”¹⁵.

No ano seguinte, Andries Van Aarde, também na África do Sul, discutiu o termo de modo peculiar e crítico – afirmando que teologia pública não se faz na academia nem na igreja, mas é a teologia feita por agentes não institucionais no âmbito da sociedade e cultura em geral:

Embora eu argumente que a religião institucional está, de fato, morrendo, e que boa parte da atividade teológica tenha se movido da academia para a “esfera pública”, também sou da opinião de que a “teologia pública” não tem a ver com teólogos ou pastores “fazendo teologia” na esfera pública. Teologia pública é a atividade de diretores de cinema, artistas, novelistas, poetas e filósofos. Entretanto, este artigo argumenta que a “teologia pública” poderia facilitar um diálogo entre o discurso teológico de acadêmicos e o discurso teológico público¹⁶.

¹³ SINNER, 2011, p. 12.

¹⁴ SMIT, Dirk. What does ‘Public’ mean? Questions with a view to Public Theology. In: HANSEN, Len (Org.). *Christian in Public*. Aims, Methodologies and Issues in Public Theology. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 11-36.

¹⁵ SMIT, 2007, p. 37.

¹⁶ VAN AARDE, Andries. What is “theology” in “public theology” and what is “public” about “public theology”? *Hervormde Teologiese Studies*, v. 64, n. 3, p. 1214, 2008.

O ensaio de Dirk Smit, especialmente em função de sua inclusão no primeiro número do *IJPT*, possui um papel quase que normativo para a discussão sobre o sentido do adjetivo *pública* na teologia pública. Entretanto, apesar da útil discussão sobre o conceito da esfera pública em Habermas e do sentido descritivo do termo público na prática teológica cristã, Smit acaba por não oferecer uma definição do termo *público* que seja capaz de superar as ambiguidades do uso do mesmo. Não me parece bastar que se afirme, como ele o faz, o uso plural do termo – nos sentidos normativo, descritivo e publicitário. É preciso ir além, de outra forma, teologia pública se torna toda teologia e teologia sobre tudo. É preciso, ainda, especificar melhor os termos não teológicos usados por ele – por exemplo: como se pode afirmar, com Smit, que o judiciário faz parte da sociedade civil? Em que sentido se pode dizer que a *opinião pública* é matéria da teologia pública?

Se, por outro lado, adotarmos a tese defendida por Van Aarde, teologia pública se torna um conceito inútil, posto que por demais abrangente, confundindo-se com a própria prática da religião ou da cultura. Se o que artistas, diretores de cinema e outros agentes culturais fazem pode ser chamado de “teologia pública”, então não temos nenhuma possibilidade de distinguir a teologia de outras manifestações da cultura e da religião. Se afirmamos que o que teólogos acadêmicos e pastores chamam de teologia pública não é teologia pública, mas discussão sobre a teologia pública (o trabalho de artistas etc.), então como justificar seu trabalho? De antemão já estão julgados: por pertencerem a âmbitos institucionais, não são capazes de fazer algo vivo, posto que a religião institucional está morrendo e, assim, a teologia de tais agentes também está morrendo.

Assim, a questão permanece: de que falamos quando falamos do *público* em “teologia pública”? Não se trata, é claro, de oferecer uma resposta definitiva à questão, mas de ampliar a discussão e possibilitar novos modos de pensar e praticar teologia pública.

Reflexões radiculares

A raiz do problema, a meu ver, encontra-se no processo ocidental de modernização e secularização. Uma das características desse processo foi a diferenciação de esferas na sociedade: política, cultura, personalidade, sociabilidade, religião, economia etc. foram se desacoplando e especializando.¹⁷ Ao longo dos séculos XVIII e XIX, política e economia tornaram-se modos sistêmicos de estruturação da sociedade, enquanto a cultura, a personalidade, a sociabilidade e a religião se diferenciaram no âmbito do mundo-da-vida. A partir do século XX, a ciência, inclusive a tecnologia, e a mídia também se tornaram subsistemas especializados, desligando-se dos imperativos do mundo-da-vida e construindo suas formas próprias de funcionamento e legitimação. Paralelamente a essas diferenciações e especializações, a religião cristã, no Oci-

¹⁷ A terminologia aqui segue a adotada por Jürgen Habermas.

dente, foi perdendo terreno e se privatizando cada vez mais, a ponto de praticamente ser reduzida a uma questão da vida privada, íntima e individual. A separação Igreja-Estado¹⁸ foi apenas o primeiro passo da separação igreja-economia, igreja-ciência, igreja-mídia. Tal separação, entretanto, jamais se deu de modo completo e radical. As igrejas cristãs jamais abriram mão de atuar e interferir nos demais âmbitos da sociedade – seja nos sistêmicos, seja nos relativos ao mundo-da-vida e grande número de cristãos jamais deixou de vincular suas crenças “privadas” com suas práticas “públicas”.¹⁹

Em outras palavras, o lugar da religião na vida social foi sendo reduzido e deslegitimado pelos subsistemas sociais modernos, que fundaram seus modos de operação e legitimidade de modo autônomo. À medida que tais subsistemas foram colonizando o mundo-da-vida, também no âmbito das relações pessoais o lugar da religião foi sendo redesenhado cada vez de modo mais restrito e reduzido. A razão básica dessa redução encontra-se na crítica ao lugar dominante da Igreja Católica no período da chamada cristandade, lado a lado com o governo monárquico-imperial. Ocupando a posição hegemônica na definição da “verdade” e na legitimação do poder monárquico, a igreja se viu na posição de vilã com o surgimento da economia capitalista e da democracia, assim como com o desenvolvimento da autonomia pessoal, com a Reforma e a Renascença. Progressivamente a legitimidade do discurso religioso foi sendo questionada, até que o mesmo passou a ser descrito como tendo validade apenas em relação a questões existenciais íntimas e, mesmo assim, de modo subordinado à autonomia individual. Simultaneamente, toda e qualquer intervenção religiosa fora do âmbito individual-existencial passou a ser descrita como indevida tentativa de retorno ao modelo da cristandade.

Em síntese, o lugar do discurso religioso e teológico ficou reduzido não só ao âmbito privado, mas, neste, a um lugar subordinado ao arbítrio individual. Não tendo mais legitimidade para se pronunciar sobre questões políticas, econômicas e científicas, o discurso religioso e o teológico reduziram-se à reflexão sobre doutrinas e demais questões internas às instituições religiosas. Sua presença na educação e na mídia também é questionada como indevida interferência na autonomia da pessoa, e, enfim, o questionamento chega ao âmbito da família, no qual os pais não têm mais legitimidade para definir qual deve ser a religião de seus filhos. A escolha da religião, ou contra a religião, torna-se uma questão do arbítrio individual em sentido absoluto. Essa descrição, por demais genérica, precisaria ser matizada por descrições empiricamente sustentadas, que indicariam a diversidade concreta dos processos de modernização e secularização no Ocidente – o que, porém, foge ao escopo deste ensaio.

¹⁸ Uso o termo igreja, nessa conexão, em função de estar descrevendo uma história tipicamente cristã e ocidental. Como este ensaio se refere à teologia pública *cristã*, mantereí a linguagem particular. Em um texto de perspectiva mais ampla, seria mais adequado usar o termo instituições religiosas.

¹⁹ Para uma descrição do período inicial da Modernidade, com foco nas questões políticas e religiosas, ver SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Para um olhar sobre a relação entre protestantismo e modernidade, ver TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

É claro que as igrejas cristãs não reagiram passivamente a esse processo reduutivo. Várias foram as respostas, tanto em função das distintas identidades institucionais como em função das distintas situações nacionais ou regionais em que as igrejas estavam inseridas. Mais uma vez, vou me restringir a uma descrição mais genérica, tipológica, assim como mantereí o foco exclusivamente na *teologia* (enquanto discurso acadêmico especializado) e não na ação em geral das igrejas cristãs.²⁰

Grosso modo, as teologias cristãs modernas tentaram recuperar sua credibilidade e legitimidade mediante a aceitação da privatização da crença religiosa. Uma forma dessa aceitação pode ser chamada genericamente de *ortodoxa* e se constitui basicamente na redução dos temas da teologia a elementos doutrinários e, consequentemente, a restrição da abrangência do discurso teológico ao público eclesiástico – aqui se enquadram as teologias tipicamente *confessionais*. Outra forma dessa aceitação foi a das teologias que podem ser chamadas genericamente de *liberais* – nas quais a privatização da crença não significa o abandono de temas ditos públicos, mas a subordinação desses temas ao âmbito da ação individual e moral dos cristãos e uma recusa em enfrentar questões político-ideológicas – aqui se encaixam as teologias *acadêmicas* e *transconfessionais*. Uma terceira forma de aceitação são as chamadas teologias *neo-ortodoxas*. Essas se aproximam das *liberais*, na medida em que tratam de temas públicos, mas delas se afastam na medida em que assumem contornos confessionais bem delimitados e legitimadores – por exemplo, as teologias de tipo barthiano e a chamada ortodoxia radical de Milbank e outros. Uma quarta forma de aceitação da privatização são as teologias que podemos chamar de neoliberais, predominantemente de cunho pós-iluminista ou pós-moderno, que enfatizam o caráter simbólico do discurso teológico, ocupado principalmente com a renovação da linguagem do *transcendente* como doadora de sentido para a vida pessoal.

Reações contrárias à privatização do discurso teológico podem ser percebidas com mais clareza e ênfase a partir dos anos 1970. São reações, em certo sentido, tipicamente modernas ainda: o que elas fazem é recolocar os temas *públicos* (políticos, econômicos, legislativos) na agenda da teologia. Podemos constatar os seguintes tipos de teologias não privatizadas (ou *públicas*): (1) a(s) teologia(s) feminista(s), que, na esteira do movimento feminista, questionam a distinção moderna entre público e privado, afirmando o caráter público de atos e âmbitos então considerados como privados: sexo, gênero, família, reprodução; (2) a teologia negra, inicialmente norte-americana, que, na esteira dos movimentos negros por direitos civis, colocaram no espaço público valores e conceitos teológicos; (3) a(s) teologia(s) política(s) europeia(s), com autores como Metz e Moltmann, que, na esteira do movimento ecumênico, questionaram a privatização do discurso teológico e afirmaram a validade da discussão teológica de temas públicos; (4) as diversas teologias de libertação, ou contextuais, nas Américas, África e Ásia, que, de modos distintos, abordaram temas públicos específicos, trazem-

²⁰ Para abordagens da Modernidade que valorizam o aspecto religioso e oferecem revisões da teoria da secularização, ver, entre outros: TAYLOR, Mark. *After God*. Chicago: Chicago University Press, 2007; e TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2007.

do de volta ao âmbito da discussão teológica questões então circunscritas ao discurso econômico, cultural e político; (5) o movimento de renovação da teologia *prática*, não mais definida como mera aplicação eclesial de conceitos teológico-sistemáticos, mas afirmada e praticada como teologia da ação de cristãos e de igrejas na sociedade em geral. Acredito que os textos e trabalhos que passaram a empregar a terminologia “teologia pública” nos EUA, nos anos 1970 e 1980, e em constante expansão até nossos dias, podem ser listados nas categorias (4) e (5) acima. Não se tratava, então, de afirmar uma nova “corrente teológica”, mas um novo modo de fazer teologia – um que se recusava a aceitar a privatização e a individualização da fé cristã e da teologia. Hoje em dia, trata-se, ainda de forma predominante, de como fazer teologia cristã, embora sinais e indícios apontem para a possibilidade de redução da teologia *pública* a uma corrente teológica entre outras.

Reflexões prolépticas

Diante do quadro brevemente exposto acima, nosso tópico demanda uma reflexão que tenha a ver com a atual situação das relações entre público e privado. Se, na Modernidade, as distinções e relações entre os âmbitos público e privado ficaram relativamente claras, em nosso tempo contemporâneo experimentamos praticamente uma situação contrária. A diluição das fronteiras entre público e privado está praticamente consumada, com vários sintomas evidentes. Por exemplo: programas religiosos ocupam espaço elevado na mídia; novas formas de igrejas cristãs dinâmicas e crescentes assemelham-se a empresas e não a associações; representantes democráticos são eleitos muito mais por sua imagem pessoal do que por seu projeto político; o lugar da religião na esfera pública é tema cada vez mais prioritário na academia e na política internacional. Como, então, conceber o *público* da teologia pública, se já não mais o podemos fazer simplesmente mediante a oposição com o *privado*? Não se trata mais de vincular o *público* a um conjunto de temas predominantemente *sistêmicos* (na linguagem de Habermas), ou relativos ao bem comum, mas de questionar a própria distinção público-privado e recolocar a pessoa, a subjetividade, no espaço público, enterrando de vez, se possível, a dicotomia indivíduo-sociedade, privado-público.

Para fazer isso, trago ao diálogo com a teologia alguns *insights* de autores cujas contribuições, relidas a partir do interesse teológico, podem nos ajudar a avançar a questão para além dos limites modernos em que a mesma foi constituída e respondida.

John Dewey foi um dos grandes pensadores da democracia norte-americana e um dos fundadores do pragmatismo, corrente filosófica que ajudou a impulsionar a virada linguística na filosofia contemporânea. Em uma obra que já se tornou um clássico, Dewey discutiu o problema fundamental, a seu ver, da democracia: a inexistência de um público efetivamente democrático. Em suas palavras:

Em uma busca pelas condições sob as quais o público incipiente ora existente possa funcionar democraticamente, podemos proceder a partir de uma declaração da natureza da ideia democrática em seu sentido social genérico. Do ponto de vista do indivíduo,

ela consiste em ter uma participação responsável, de acordo com a sua capacidade, na formação e direção das atividades dos grupos aos quais a pessoa pertence e na participação, de acordo com a necessidade, nos valores que o grupo mantém. Do ponto de vista dos grupos, ela demanda a liberação das potencialidades dos membros de um grupo em harmonia com os interesses e bens comuns. Visto que cada indivíduo é um membro de vários grupos, esta especificação não pode ser cumprida a não ser quando diferentes grupos interagem flexível e plenamente em conexão com outros grupos²¹.

A proposta de Dewey está na base do que hoje se convencionou chamar de democracia deliberativa e, em vários aspectos, antecipa não só as discussões sobre o reconhecimento e o multiculturalismo, como também a perspectiva foucaultiana do biopoder e a derrideana da “democracia-por-vir”. A palavra-chave para a noção de público em Dewey é a *participação* – participação na formação e direção (processo de tomada de decisões) da vida dos grupos sociais (o termo é relativamente impreciso), os quais, em seu conjunto, formam a sociedade. Em termos mais típicos de nossos dias, o público democrático é um público que exerce plenamente a sua cidadania²², mediante não só a atuação concreta na vida da sociedade, como também através da participação na tomada de decisões relativas às políticas públicas e questões outras, influenciando assim os órgãos estatais decisórios em última instância. Ademais, trata-se também da participação na vida ético-moral da sociedade mediante a incorporação dos valores dos grupos sociais aos quais os indivíduos estão envolvidos. Como uma pessoa participa de vários grupos e como a sociedade é constituída por múltiplos grupos, a pluralidade de valores deve ser reconhecida e o intercâmbio comunicativo entre os diversos grupos é uma condição para a democracia efetiva – o que se alcança quando o público a vivencia de fato.

Público, então, em Dewey, não é um adjetivo, mas um substantivo. Público são as pessoas que participam da vida comunitária intensamente e ajudam a sociedade a se constituir como uma grande comunidade democrática de cidadãos e cidadãs que, mediante processos desobstruídos de pensamento e comunicação, desenvolvem hábitos democráticos de vida. Cidadãos que, mediante o reconhecimento das consequências dos atos e processos sociais, reinventam permanentemente o ideal democrático, não aceitando a sacralização ou a naturalização de nenhuma das instituições e hábitos sociais de seu tempo. O público, assim, somente se constitui mediante o adequado conhecimento das condições da vida humana em sociedade:

A crença de que o pensamento e sua comunicação agora são livres simplesmente porque não há mais restrições legais é absurda. Sua permanência perpetua o estado infantil do

²¹ DEWEY, John. *The Public and its Problems*. Athens: Swallow Press & Ohio University Press, 1954. p. 147.

²² Rudolf von Sinner, em seus escritos de teologia pública, dá lugar central ao tema da cidadania embora, aparentemente, não siga a tradição deweyana. Ver, por exemplo, SINNER, Rudolf von. Da teologia da libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública. Disponível em: <http://www.wfl.org/pdf/tldteopub_vonsinner.pdf>. Originalmente publicado no *International Journal of Public Theology*, ano 1, v. 3/4, p. 338-363, 2007.

conhecimento social. [...] a crença na liberdade intelectual onde ela não existe apenas contribui para a complacência, a preguiça, a superficialidade e o recurso a sensações como substitutas das ideias: traços marcantes de nosso estado atual com relação ao conhecimento social. De um lado, o pensamento privado de seu curso normal se refugia no especialismo acadêmico, comparável, dessa forma, ao que se chama de escolasticismo. De outro lado, as agências físicas de publicidade, que existem em abundância, são utilizadas de modos que constituem a maior parte do sentido atual de publicidade: advertising, propaganda, invasão da vida privada, a “apresentação” de incidentes de modo tal que viola toda a lógica da continuidade e que nos deixa com aquelas intrusões isoladas e choques que são a essência das “sensações”²³.

Uma teologia pública, assim, seria uma reflexão que ajudaria a cidadania a conhecer adequada e emancipatoriamente sua própria realidade e condição, a fim de poder agir e deliberar de modo crítico e construtivo. Seria uma teologia, então, especialmente voltada para a formação do público para atuar publicamente.

Paro por aqui na descrição brevíssima do projeto deweyano, posto que esta última citação nos encaminha para o trabalho de Michel Foucault. Não há uma relação direta entre esses dois pensadores, mas suas teses se entrelaçam em aspectos significativos – especialmente no que tange às relações entre saber e poder e o conceito de governo ou governabilidade. Em uma linha foucaultiana, podemos afirmar que a relação público-privado nas sociedades atuais não se dá mediante o modo da distinção que se defendia no discurso tipicamente moderno-liberal. Pelo contrário, as relações de poder e saber na sociedade constituem modos de discurso que operam de tal maneira que o ambiente público atravessa o privado através da constituição da subjetividade. Não há nada mais objetivo (público) do que a subjetividade (privado). O privado, por sua vez, atravessa o público mediante a assimilação dos discursos, a resistência a discursos e a proposta de novas possibilidades discursivas.

O público pode ser definido, assim, de modo adjetival – é público aquele conjunto de relações de poder que constituem as subjetividades e as objetividades sociais. Público, em certa medida, corresponde a discursivo, posto que:

é justamente no discurso que vêm a se articular poder e saber [...] não se deve imaginar um mundo do discurso dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas, ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes [...] Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo [...] Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro, contraposto²⁴.

²³ DEWEY, 1954, p. 168s.

²⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. v. 1, p. 95-96.

De modo similar ao pensamento de Dewey, que destaca o papel do conhecimento adequado para a vida social, Foucault destaca a importância do discurso – a junção de saber e poder – na formação da sociedade. E assim como Dewey destaca a importância da liberdade na constituição do conhecimento, Foucault destaca a importância dos dispositivos na constituição das subjetividades – livres ou não – que podem tornar o discurso emancipatório e a vida em sociedade mais justa e esteticamente adequada. Trata-se, no âmbito público, não de mudar um sistema de governo, mas todo um modo de vida, posto que não há como distinguir radicalmente entre público e privado, individual e social no âmbito da vigência de dispositivos. Um dispositivo, na terminologia foucaultiana, é um modo de ordenar a vida, um modo de governar a si mesmo e a outros, e se constitui em um conjunto de práticas, de saberes, de medidas, de instituições etc., cujo objeto é gerenciar, governar, ordenar, controlar os comportamentos e pensamentos das pessoas. Um dispositivo é a junção de poder e saber que, operando sobre o indivíduo, sobre as massas, sobre as instituições, sobre toda a sociedade, difunde o governo em todo o tecido social, fazendo da arte de governar uma ação que não se restringe ao Estado e suas instituições, à religião e suas instituições etc., mas ao próprio viver cotidiano das pessoas. Público e privado, então, se interferem mutuamente, constituindo-se de modos diversos e historicamente situados.

Passamos, então, a uma definição substantiva de *público*, como agentes na sociedade. Onde estará, então, o problema fundamental da vida pública em nossos dias? Segundo Agamben, relendo Foucault, “o que define os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo é que esses não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. [...] O que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral”²⁵. A tese de Agamben retoma a tese de Dewey a respeito da inexistência de um *público* democrático. Na fase atual da vida capitalista ocidental, a política (pública) entra em colapso porque não há mais sujeitos (privado) políticos, apenas obstáculos ao exercício estatal e mercadológico do poder:

É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais, que executa pontualmente tudo o que lhe é dito e deixa que seus gestos quotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder – talvez exatamente por isso – como um terrorista virtual²⁶.

Uma teologia pública, então, seria uma reflexão teológica capaz de lidar com os dispositivos presentes na sociedade contemporânea. E o modo mais adequado de lidar com os dispositivos não é eliminá-los, ou meramente substituí-los, mas dessacra-

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009. p. 39.

²⁶ AGAMBEN, 2009, p. 44.

lizá-los. Seria, então, a teologia, uma reflexão desmascaradora de ídolos, um discurso anti-idolátrico.

Deixando Foucault e Agamben, caminhamos ao encontro de Derrida. Visto por Rorty como um pensador *privado*²⁷, o pensamento de Derrida oferece, porém, contribuições muito ricas para o debate *público*. Dentre essas contribuições, destaco a questão da alteridade (baseada em e ampliando a visão ética de Lévinas) e sua irmã gêmea, a justiça. Aproveitarei uma entrevista de Derrida para, tirando proveito da linguagem menos técnica, apresentar sinteticamente a noção da alteridade em Derrida. Faço isso porque a noção do que é público em Derrida precisa ser pensada a partir da questão da alteridade. O público é *pessoal*, pessoal porque a vida pública, democrática, tem a ver com a relação entre pessoas e só depois com as estruturas e instituições que a compõem.

O *outro* é uma das chaves para entender o pensamento de Derrida. É o *outro* que demanda e possibilita a desconstrução (não tão central assim em Derrida como alguns de seus intérpretes o supõem), a alteridade que constitui a justiça:

Es lo otro; si podemos decirlo en una palabra es lo otro. Lo que llamo justicia es el peso de lo otro, que dicta mi ley y me hace responsable, me hace responder al otro, obligándome a hablarle. Así que es el diálogo con el otro, el respeto a la singularidad y la alteridad del otro lo que me empuja, siempre de una forma continua e inadecuada, a intentar ser justo con el otro (o conmigo mismo como otro). En consecuencia, me mueve no sólo a formular cuestiones sino para afirmar el sí que se presupone en todas las interrogantes. La pregunta no es la última palabra del pensamiento, tras ser dirigida a alguien o al serme dirigida. Supone una afirmación -sí-, que no es positiva ni negativa, ni es un testimonio o declaración. Este sí consiste en comprometerse en oír al otro o hablar con él, es un sí más viejo que la propia pregunta, un sí que se presenta como una afirmación originaria sin la cual no es posible la deconstrucción²⁸.

Ouvir o outro, não reduzir o outro a mim-mesmo, é a essência mesma da justiça e da publicidade. Na mesma entrevista, questionado sobre o papel do Parlamento Europeu como um possível criador de espaço público, Derrida responde:

Por eso se requiere volver a pensar (ya lo dije varias veces en el Parlamento) sobre el concepto actual de espacio público. El Parlamento, que no se instala en el espacio público, debe intentar pensar en la transformación que está ocurriendo, bien de la tecno-

²⁷ É assim que Rorty, por exemplo, interpreta Derrida: “O Derrida tardio privatiza seu pensamento filosófico e, assim, rompe a tensão entre ironismo e teorização. Ele simplesmente abandona a teoria – a tentativa de ver seus predecessores ampla e totalmente – e prefere a fantasia acerca desses predecessores, brincando com ele, dando livre curso aos traços de associações que eles produzem. Não há moralidade para essas fantasias, nem qualquer uso público (pedagógico ou político) a ser feito delas”. RORTY, Richard. *From ironist theory to private allusions: Derrida*. In: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 125.

²⁸ DERRIDA, Jacques. La Democracia como promesa. Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, 1994. Disponível em: < <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/democracia.htm>>. Acesso em: 21 jun. 2003.

logía y los media o de otros factores, en el concepto de realidad del espacio público. Es preciso, por tanto, repensar sobre la democracia, una de las formas de tratar el espacio público, y sobre la palabra, el hecho de dirigirme libremente al otro, una de las condiciones del espacio público, que es lo que significa la palabra “parlamento”²⁹.

O público é o espaço da livre conversação, da livre troca de ideias, de manifestações, é o poder dizer o que se quer dizer, ainda que esse dizer possa destruir a própria democracia. O público é o espaço da promessa, da esperança. Neste sentido, a concepção de democracia em Derrida é similar à de Dewey, uma realidade inexistente:

Desde luego, porque es una promesa, y entonces no puede ser sometida a cálculo, ni ser objeto de un juicio del saber que lo determine. Por otro lado, sería una cosa, aunque, partiendo de la libertad y del respeto a la singularidad del otro, el reto para la democracia es justamente no ser una cosa, sustancia y objeto. De ahí se deduce que no puede ser objeto de un juicio que lo predetermine. “La democracia que ha de venir”, decimos siempre, y no “la democracia actual”, que es inexistente. Esa promesa es lo que determina, por ejemplo, una institución como el Parlamento de los Escritores. Lo que no significa que la democracia vaya a estar presente mañana. Es algo que siempre está por venir³⁰.

Público é, então, o espaço da promessa democrática, promessa que se faz e re-faz, que se renova cotidianamente no livre-falar, na expressão ampla da liberdade humana que está na base da democracia e que se mantém sempre em tensão com a outra promessa democrática, a promessa da igualdade. A ação pública é ação da palavra e ação do pensamento. E se isso parece pouco eficiente, Derrida insiste: “el pensamiento no es la palabra de la palabra. La palabra es pública, y todas las transformaciones políticas pasan por la palabra. ¿Conoce algún cambio político que no haya pasado por la palabra?”³¹. É claro que a ação não se reduz ao ato de falar, à ação do pensamento, mas não há conjunto de ações transformadoras da realidade pública que não passem pela palavra, pelo pensamento, livre, crítico, desconstrutivo.

Teologia pública, assim, seria uma teologia do *Logos*, que se faz carne publicamente, habita nos espaços públicos e publicamente faz ouvir suas vozes, que criam uma nova autoridade, um novo poder, uma nova potência – a de pessoas se tornarem filhas de Deus.

Conclusão

Dewey, Foucault, Derrida. Não são os autores mais citados pelos teólogos em geral, nem pelos teólogos públicos em particular. Nem têm sido meus interlocutores mais constantes. Eu os escolhi porque os três fazem a noção de público passar pela no-

²⁹ DERRIDA, 1994.

³⁰ DERRIDA, 1994.

³¹ DERRIDA, 1994.

ção da palavra, da palavra pensada, da palavra livremente constituída e manifestada, da palavra que é ação, ação de falar, parlamentar, deliberar, transformar. Eu os escolhi porque os três fazem a noção de público passar pelo caminho da reinvenção. Público não é isso ou aquilo. Público é permanente construção e desconstrução nas relações sociais. Público e privado não são entidades, não são fixações, são realidades dinâmicas, mutáveis, mutantes. Uma teologia que se pretenda pública, então, não pode se prender às fixações modernas, às rigidezes ortodoxas, às permanências dogmáticas. Uma teologia pública é uma voz no próprio processo de constituir o *público*. O ato de fazer teologia em público, em voz alta, nas ruas e praças, nos templos e nos mercados, nas salas e quartos, nos bares e restaurantes é ato público. Pensar teologicamente em voz alta é pensar publicamente – sempre e na medida em que seja pensar livre, inteligente, justo, pensar como resposta à interpelação do Outro; pensar como resposta graciosa ao clamor do Outro que sofre a insustentável leveza de viver.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 96, n.1, p. 1-21, 1967.
- BREITENBERG Jr., E. Harold. What is Public Theology? In: HAINSWORTH, Deirdre K.; PAETH, Scott R. (Orgs.). *Public Theology for a Global Society*. Essays in Honor of Max L. Stackhouse. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. p. 3-17.
- DE VAAN, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Brill: Leiden, 2008.
- DERRIDA, Jacques. La Democracia como promessa. Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, 1994. Disponível em <<http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/democracia.htm>>. Acesso em: 21 jun. 2003.
- DEWEY, John. *The Public and its Problems*. Athens: Swallow Press & Ohio University Press, 1954.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. v. 1.
- JACOBSEN, Eneida. Modelos de Teologia Pública. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 53-70. (Teologia pública v. 1).
- Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- SANCHES, Sidney. *A Teologia Evangélica Contextual*. São Paulo: Reflexão, 2010.
- SINNER, Rudolf von. Da teologia da libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública. Disponível em: <http://www.wftl.org/pdf/tldteopub_vonsinner.pdf>. Acesso em: 20 Ago. 2011.
- _____. Teologia pública: um olhar global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 11-36. (Teologia pública v. 1).
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SMIT, Dirk. What does 'Public' mean? Questions with a view to Public Theology. In: HANSEN, Len (Org.). *Christian in Public*. Aims, Methodologies and Issues in Public Theology. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 11-36.

STACKHOUSE, Max L. Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 20, n. 4, p. 301-309, 1981.

_____. The Church and Political Life: A Loss of Confidence. In: *The Christian Century*, v. 98, n. 24, p. 766-769, 1981.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, Mark. *After God*. Chicago: Chicago University Press, 2007.

TRACY, David. *The Blessed Rage for Order*. The New Pluralism in Theology. New York: Seabury Press, 1975.

_____. *The Analogical Imagination*. Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York: Crossroad, 1981.

TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

VAN AARDE, Andries. What is "theology" in "public theology" and what is "public" about "public theology"? *Hervormde Teologiese Studies*, Pretoria, v. 64, n. 3, p. 1214-1229, 2008.

Teologia e
Interdisciplinaridade



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

O *EXTRA CALVINISTICUM*: MAIS DO QUE UM EXTRA REFORMADO?¹

The Extra Calvinisticum: More than a reformed extra?

Christina Aus der Au²

Resumo: Identificar no *extra calvinisticum* um “*extra*” exclusivamente reformado, algo que talvez tenha sido importante durante o conflito confessional para diferenciar reformados e luteranos, mas que hoje em dia não passaria de uma “quinquilharia” dogmática, é uma redução da teologia em detrimento próprio. Pelo contrário, o *extra calvinisticum* representa uma taxativa afirmação da imprescindível diferença entre a imanência e a transcendência de Deus, do caráter da revelação como ao mesmo tempo concluído e continuamente ocorrendo, e da presença em todo o mundo e ao longo dos tempos do espírito do Cristo que se fez homem.

Palavras-chave: Cristologia. Imanência. Transcendência. Teologia natural. Revelação.

Abstract: To identify in the *extra calvinisticum* a reformed *extra*, something which may have been important during the confessional conflicts for the Reformed to differentiate themselves from the Lutherans but belongs to the dogmatic *quincailleries* today, is a reduction of theology to its own detriment. On the contrary, the *extra calvinisticum* represents an adamant affirmation of the indispensable difference between God’s immanence and transcendence, of the character of revelation as both completed and continuously taking place, and of the presence in all the world and throughout time of the Spirit of the Christ who became man.

Keywords: Christology. Immanence. Transcendence. Natural theology. Revelation.

¹ O artigo foi recebido em 19 de setembro de 2012 e aprovado em 04 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Versão ligeiramente revista da palestra de livre-docência proferida em 5.5.2008. Traduzido do original em alemão “Das Extra Calvinisticum – mehr als ein reformiertes Extra?” por Paul Tornquist.

² Professora de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia da Basileia, Suíça; em 2002: Habilitação em Teologia e Neurociência; 2002-2009: professora assistente (Prof. Dr. R. Bernhardt) de Teologia Sistemática / Dogmática na Faculdade de Teologia da Basileia, Suíça; 2002: doutorado em Ética Ambiental; 1998-2002: assistente (Prof. Dr. J. Fischer) no Instituto para o Desenvolvimento de Ética Social da Universidade de Zurique, Suíça; estudo de Filosofia e Retórica em Tübingen, Alemanha, e de Teologia em Zurique, Suíça. Contato: christina.ausderau@kirchenentwicklung.ch

Após do conceito *extra calvinisticum* está a convicção de Calvino – e não apenas de Calvino, como ainda veremos – de que o Filho de Deus de fato se fez homem em Jesus Cristo, mas nem por isso deixou de ser Deus. Cristo, assim, também sempre esteve e está presente no espaço e no tempo de forma “extra”, ou seja, “externa” à sua encarnação. Nas próprias palavras de Calvino: “Este é o grande mistério: o Filho de Deus desceu do céu – e no entanto não o deixou. Ele nasceu da Virgem Maria, andou sobre a terra e por sua vontade foi crucificado – e no entanto ao longo dos tempos Ele preencheu toda a terra, como no início!”³

As observações que seguem visam demonstrar que o *extra calvinisticum*, por um lado, é mais do que um *extra reformado*, e por outro lado também é mais do que um *extra reformado*. A primeira parte será, portanto, histórica, enquanto a segunda será sistemática.

O que é o *Extra Calvinisticum*?

A rigor, o certo seria chamar o conceito de *Non solum extra calvinisticum*, o “também externamente” calvinista. Afinal, nem Calvino nem Zwinglio, em nenhum momento, afirmaram que Deus *não* tenha se tornado homem. Pelo contrário, eles desejavam justamente preservar a humanidade de Cristo – contrapondo-se dessa forma aos luteranos – ao limitar os atributos divinos como onipresença e domínio exclusivamente à natureza divina de Cristo. Se é Deus realmente quem se revela em Jesus Cristo, então a realidade desse Deus não pode esgotar-se na humanidade de Jesus. Ela não pode ser encerrada em um corpo humano, mas continua sempre também presente e regendo no céu como eterno Filho de Deus mesmo durante a vida terrena de Jesus Cristo. Deus é todo carne e, ao mesmo tempo, está completamente fora da carne.

Os estudantes de teologia conhecem o *extra calvinisticum* das disputas entre luteranos e reformados sobre a Santa Ceia. Os luteranos sustentaram que no pão e no vinho está a real presença de Cristo – o que para eles significa: Cristo está fisicamente presente nos elementos da Santa Ceia como sacrificado e exaltado. Como partem do pressuposto de uma *communicatio idiomatum*, isto é, que as propriedades de cada natureza de Cristo também podem ser atribuídas à outra natureza, os luteranos podem também afirmar que o *corpo* de Cristo está presente ao mesmo tempo em toda parte, ou seja, tanto no “céu” como no pão e no vinho.

Contrapondo-se a isso, Zwinglio e Calvino argumentaram que assim a humanidade de Cristo não era levada a sério. Uma natureza humana capaz de estar em toda parte simultaneamente deixaria de ser uma natureza realmente humana. Segundo Calvino, após a ascensão, o homem e Deus Jesus Cristo está unicamente sentado à direita de Deus. Dessa forma, sua natureza humana não pode ao mesmo tempo estar no pão e no vinho, e sua natureza divina, por outro lado, não pode neles estar encerrada. A presença de Cristo na Santa Ceia é real também na concepção reformada, mas ela deve

³ CALVINO, João. *Institutio Christianae Religionis*. Otto Weber (Hg.). Neukirchen; Kreis Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955. p. 298.

ser compreendida como estritamente pneumatológica: Cristo está verdadeiramente presente, mas não em corpo, e sim em *espírito*. Seu corpo não está nos elementos, mas encontra-se no céu.

Com isso, fica designado o *locus* teológico do *extra calvinisticum*: Cristo afastou-se do mundo com sua ascensão, e mesmo assim continua aqui. Calvino escreve: “Pois justamente assim ele partiu de nossa presença, para que agora possa estar presente entre nós de forma muito mais abençoada do que quando estava sobre a terra, quando ainda limitava-se à morada inferior da carne. [...] Agora o que vale é: ‘Ele não está aqui’, pois está sentado à direita de Deus – e, no entanto, ele está aqui; pois a proximidade de sua glória não nos deixou”⁴.

Assim também responde o Catecismo de Heidelberg à pergunta: “Cristo então não está entre nós até o final dos tempos, como ele nos prometeu?” “Cristo é verdadeiramente humano e verdadeiramente Deus. Em sua natureza humana, ele agora não está sobre a terra, mas em sua natureza divina, sua majestade, sua graça e seu espírito ele jamais se afasta de nós.”⁵ Na próxima pergunta o Catecismo se antecipa à objeção luterana: “Mas se a natureza humana não está em todos os lugares nos quais se encontra a divindade, isso não separa as duas naturezas de Cristo uma da outra?” Ao que o Catecismo responde: “De maneira alguma, pois visto que a divindade – incompreensivelmente – está presente em toda parte, subentende-se, portanto, que ela existe eternamente à natureza humana que assumiu, mas não obstante *também internamente a ela, permanecendo pessoalmente unida a ela*”.

Extra Patristicum/Catholicum

A ideia de um Cristo externo à corporeidade de Jesus Cristo, no entanto, não é especificamente calvinista, nem especialmente reformada. Já no século XII, Pedro Lombardo afirmava em suas sentenças: *Quod Christus ubique totus est, sed non totum: ut totus est homo vel Deus, sed non totum*⁶, ou seja, Cristo está em toda parte na plenitude de sua pessoa, mas não está em toda parte na plenitude de suas naturezas.

⁴ CALVINO, 1955, II, 16, 14, p. 326. „*Er ist eben so von uns gegangen, dass er uns nun auf viel segensreichere Art gegenwärtig sein kann als während der Zeit seines Erdenwandels, als er sich noch auf die niedrige Wohnstatt des Fleisches beschränkte. (...) Jetzt gilt: ‚Er ist nicht hier‘, denn nun sitzt er zur Rechten des Vaters – und doch ist er hier; denn die Nähe seiner Herrlichkeit ist nicht von uns gewichen.*“

⁵ CATECISMO DE HEIDELBERG. Pergunta 47. In: STEUBING, H. (Hg.). *Bekenntnisse der Kirche: Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*. Wuppertal, 1985. p. 141. „*Ist denn Christus nicht bei uns bis ans Ende der Welt, wie er uns verheißten hat? Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Nach seiner menschlichen Natur ist er jetzt nicht auf der Erde, aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist weicht er niemals von uns.*“ (. . .) „*Werden aber auf diese Art die zwei Naturen in Christus nicht voneinander getrennt, wenn die menschliche Natur nicht überall ist, wo die Gottheit ist? Mitnichten; denn weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist, so muss folgen, dass sie wohl außerhalb ihrer angenommenen menschlichen Natur und dennoch nichtsdestoweniger auch in ihr ist und persönlich mit ihr vereinigt bleibt.*“

⁶ LOMBARDO, Petrus. *Sententiae*. In: *IV Libris Distinctae*. Grottaferrata (Roma), 1981. Tomus II, Liber III et IV, Cap. 3 (72), p. 138. “*Que Cristo é todo em todos os lugares, mas não o todo, de modo que o todo é um homem ou um deus, mas não o todo.*”

Calvino refere-se expressamente a esse trecho em seus comentários no quarto livro do *Institutio* – embora sem citar o nome de Lombardo.⁷ Em contrapartida, ele cita com frequência Santo Agostinho, o qual em sua carta a Dárdano contra os pelagianos escreve o que ele também poderia ter escrito contra os luteranos: “Devemos, no entanto, tomar cuidado para não construir a divindade do homem de tal forma que assim suprimimos a veracidade do corpo”⁸. Agostinho também salienta em *De Libero Arbitrio*: “Ele desceu até nós, sem, no entanto, abandonar (os anjos); ele está inteiramente com eles e ao mesmo tempo inteiramente conosco”⁹. Na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino também encontramos a reflexão: “Embora a natureza divina estivesse totalmente unificada com a natureza humana na pessoa do Filho, essa, no entanto, não contém em si toda a força da divindade”¹⁰. Da mesma forma David Willis pode afirmar em sua dissertação sobre a “Cristologia Católica de Calvino” que seria mais adequado chamar o *extra calvinisticum* de *extra patristicum* ou *extra catholicum*.¹¹ Até mesmo Lutero escreve em seu *De Servo Arbitrio* que “Deus não se limitou através de sua palavra, mas se manteve livre sobre todas as coisas”¹². Em seu hino infantil para o Natal, “Eu venho a vós dos altos céus”, Lutero escreve: „*Und wär die Welt viel mal so weit, von Edelstein und Gold bereit, so wär sie doch dir viel zu klein zu sein ein enges Wiegelein*”¹³. Não é apenas Karl Barth que reconhece nessas palavras “uma menção implícita ao *extra*”¹⁴.

O termo *extra calvinisticum* propriamente dito, no entanto, surge apenas durante a Reforma, e nesse contexto como um grito de guerra intraprotestante. No Colóquio de Maulbronn, em 1564, os reformados deixam de ser “*zwinglianos*” e passam a ser denominados de “*calvinistas*”, e o *extra calvinisticum* torna-se um ponto explícito de discórdia. Jakob Andreã lança mão de um silogismo para defender a posição luterana: 1. A mão direita de Deus está em toda parte; 2. Cristo está sentado à direita de Deus; logo, Cristo está em toda parte. Seu oponente reformado, Kaspar Oliveanus, contudo,

⁷ “Embora Cristo em sua plenitude está por toda parte, nem tudo o que nele há está em toda parte.” “*Obwohl der ganze Christus allenthalben ist, so ist doch nicht all das, was in ihm allenthalben.*” CALVINO, 1955, IV, 17, 30, p. 971.

⁸ AGOSTINHO, Santo. De Praesentia Dei: Brief an Dardanus, Ep 187. Kap. iii. In: AGOSTINHO, Santo. *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*. Textos com introdução e tradução de Erich Naab. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1998.

⁹ AGOSTINHO, Santo. De Libero Arbitrio. In: *Aurelii Augustini Opera*. Pars II, 2. Corpus Christianorum. Turnholti, 1970. (Series Latina XXIX). p. 293. “*Nec sic descendit ad nos ut illos [sc. angelos] desereret, sed simul integer illis integer nobis.*”

¹⁰ AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. Katholischen Akademikerverband (Hg.). Salzburg; Leipzig, 1934. Bd. 25, III, 10, 1, ad. 2. p. 258.

¹¹ WILLIS, E. David. Calvin’s Catholic Christology. The Function of the so-called Extra Calvinisticum in Calvin’s Theology. In: OBERMAN, Heiko (Ed.). *Studies in Medieval and Reformation Thought*. Leiden: Brill, 1966. p. 60.

¹² LUTERO, Martinho. *De servo arbitrio*. 1525. (WA 18). p. 685. “*Neque enim tum verbo suo definivit sese, sed liberum sese reservavit super omnia.*”

¹³ O verso não está incluído na tradução em português do hino. Uma tradução possível: Por maior que fosse a terra / mais pedras preciosas e ouro tivesse / pequena demais ainda assim seria / como manjedoura para te servir. (N.do T.)

¹⁴ BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik*. Zollikon 1939. Bd. I/2, p. 185.

faz pouco caso desse argumento, afirmando que a partir da mesma lógica se poderia provar que a cidade de Antuérpia cobre todo o mundo: 1. Antuérpia fica à beira do oceano; 2. o oceano cobre o mundo todo; logo, Antuérpia cobre todo o mundo. Em outras palavras, o silogismo funciona apenas se colocarmos como primeira premissa: Cristo é a mão direita de Deus.

Originalmente esse exemplo deveria apenas servir para ilustrar a relação entre a presença corpórea de Cristo no céu e sua capacidade divina de onipresença. Durante a discussão, entretanto, as frentes distanciam-se cada vez mais e finalmente a questão passa a ser a própria relação entre a natureza divina e humana de Cristo. Aqui os reformados são acusados de abandonar a unidade entre Deus e o homem, pois estariam ensinando que, na comparação entre a natureza humana e divina de Cristo, haveria um “superávit” de divindade. Essa unidade entre Deus e homem no corpo de Jesus Cristo é, contudo, a *materia iustitiae et salutis*, que afixa a caminhada histórica de Deus com o mundo.¹⁵ Ou, nas palavras de Barth: “uma presença de Cristo na qual sua humanidade não está presente também pode, após Cristo, apenas ser uma afirmação de descrença”¹⁶.

A cristologia pneumatológica ou a pneumatologia cristológica de Calvino

Um indicativo de que a separação das naturezas já por esse motivo não pode ser considerada uma consequência do *extra calvinisticum* está no fato de que o mesmo Karl Barth, em diversos momentos, declarou seu apoio ao conceito. A superação desse dilema – a divindade de Cristo indo além de sua natureza humana, e, no entanto, não além de sua humanidade – passa pela compreensão de que a cristologia de Calvino não pode ser concebida sem sua pneumatologia. Calvino não lança mão de argumentos filosóficos – somente a partir da ortodoxia reformada passará a falar-se em *finitum non capax infinitum* (o finito não compreende o infinito)¹⁷ – nem de colocações geográfico-espaciais ingênuas – o que todo o debate sobre a onipresença poderia sugerir. Seu argumento é pneumatológico. O Cristo que ascendeu para a direita de Deus está conosco por meio de seu espírito, sendo que o Espírito não significa “Deus em si”, mas representa o Deus que se tornou homem em Jesus de Nazaré. Nesse Espírito, pois, está presente o Cristo em sua plenitude, com toda a sua humanidade.

Temos então que Jesus Cristo está sentado à direita do Pai desde a sua ascensão. Sendo assim, o Jesus terreno faz parte do passado histórico e não pode relacionar-se diretamente com o nosso presente. Isso significa que ele precisa assumir nova

¹⁵ LINK, Christian. Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung: Das sogenannte Extra-Calvinisticum. *Evangelische Theologie*, 47, n. 2, p. 97-119, 1987. p. 102.

¹⁶ BARTH, K. *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Palestra proferida na Universidade de Bonn no verão de 1947. Zollikon; Zürich, 1948. „Eine Gegenwart Christi, in der nicht auch seine Menschlichkeit gegenwärtig ist, kann post Christum nur eine Aussage des Unglaubens sein.“

¹⁷ LOHSE, B. et al. (Hg). *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität. Göttingen, 1998. Bd. 2, p. 185.

forma e tornar-se um evento real para nós. Essa nova forma é o espírito de Cristo, que sempre de novo recria a presença de Cristo no mundo de hoje. Aquilo que está fisicamente separado, a saber, Cristo à direita de Deus e o mundo aqui, pode tornar-se um corpo através do Espírito Santo.¹⁸ Essa nova unidade é realizada corporalmente na existência da comunidade – o que também se manifesta na concepção calvinista da Santa Ceia. Na Santa Ceia, o Espírito unifica a comunidade com o Cristo exaltado. O Espírito, no entanto, não é apenas o elo que nos liga a Cristo, mas também, e aqui Calvino faz referência a Crisóstomo e Paulo, o canal pelo qual tudo o que Cristo é e possui – isto é, também sua humanidade – chega a nós, de modo a nos tornarmos unidos a ele de corpo, alma e espírito.¹⁹

Relevância no presente

O *extra calvinisticum* faz parte da história eclesiástica e dogmática. Todavia, como vimos, trata-se de mais do que um *extra reformado*; o conceito é consistente com grande parte da tradição patrística. Além disso, como desejo demonstrar nesta segunda parte, trata-se de mais do que um *extra* reformado. Falar pneumatologicamente sobre o evento real da presença de Cristo e sobre o significado de confessar Cristo *extra carnem* traz consequências que podem ser interessantes também para o debate teológico supradenominacional atual.

Gostaria de esboçar isso em três áreas que me parecem compatíveis com a discussão atual – sem a pretensão de uma abordagem completa, apenas como estímulo à reflexão teológica:

1. a relação imanente e transcendente da teologia;
2. o caráter da revelação;
3. a teologia natural.

1. A relação imanente e transcendente da teologia

Helmut Thielicke descreve, em sua *Dogmática*, a emancipação do princípio teleológico do conceito de Deus desde Anselmo de Cantuária até a atualidade.²⁰ Nos comentários de Anselmo, a teleologia, isto é, a ideia segundo a qual a realidade do mundo direciona-se para uma meta final, está profundamente ligada à oração – em outras palavras, à luz da fé. Durante o Iluminismo, entretanto, ela se torna uma ideia abstrata, imediatamente denunciada por Kant como preconceito. Porém, quando o intelecto se distancia de tal maneira da perspectiva da fé, ele passa a interpretar não apenas o mundo, mas também a fé como um objeto. Dessa forma a experiência do mundo torna-se critério do conceito de Deus, algo que Thielicke identifica nas corren-

¹⁸ CALVINO, 1955, IV, 17, 2, p. 941.

¹⁹ CALVINO, 1955, IV, 17, 12, p. 949.

²⁰ THIELICKE, H. *Der evangelische Glaube: Grundzüge der Dogmatik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1968. Bd. 1, p. 412-428.

tes teológicas que relegam Deus “a um mero símbolo para a solidariedade humana”²¹. Thielicke reconhece que a encarnação, se levada a sério, justifica “concentrar todas as afirmações teológicas sobre a pergunta: Onde Deus ‘aparece’ no mundo?”²² Ele critica, porém, que essa delimitação epistemológica na discussão teológica tenha se transformado veladamente em uma delimitação ontológica: a qualidade de Deus de poder ser experienciado é identificada com o ser de Deus. O *extra calvinisticum* funciona para Thielicke como um antídoto para isso, ou seja, como um tipo de válvula de escape para a pressão excessiva gerada sempre que se procura conceber radicalmente a descida de Deus para a finitude.²³ O pensamento do Cristo *extra carnem* impede que Cristo seja identificado com o mundo, o que resultaria na absorção da transcendência na imanência.

Christian Link também analisa até que ponto é possível sustentar, apesar da encarnação e com a encarnação, uma duradoura diferença entre Deus e o mundo²⁴ e questiona se a clássica doutrina das duas naturezas pode isoladamente solucionar o problema. Afinal, a humanidade de Deus, ou a divindade do ser humano em Jesus Cristo, não é uma circunstância demonstrável no mundo, mas precisa ser compreendida à luz de sua origem divina. A encarnação não é um evento pertencente ao mundo, mas agir de Deus, sua decisão em favor do mundo. Isso torna impossível identificar o mundo com Deus. O *extra calvinisticum* respeita de forma rigorosamente trinitária essa diferença teológica entre Deus e Deus que se tornou homem. Quando Calvino escreve: “o Filho de Deus desceu do céu – e, no entanto, não o deixou”, ele está se referindo ao fato de que é o Deus Triúno quem está agindo, tanto na criação como na encarnação. Os dois aspectos não são vistos simplesmente como eventos naturais, mas como eventos fundamentados na promessa e na escolha de Deus.

Para Link, o problema da doutrina das duas naturezas é que ela reduz essa narrativa a uma ontologia. A história de Jesus Cristo, porém, não consiste em uma diferença ontológica entre duas naturezas, mas em uma diferença teológica – e em última análise escatológica – entre Criador e criatura, entre o promitente e o prometido, entre a realidade de Deus inimaginavelmente anterior ao nosso tempo – e que assim sempre será uma realidade vindoura – e a realidade de Deus que entrou em nosso tempo.

Que esse tema ainda hoje permanece atual pode ser visto no debate em torno da questão se a teologia, enquanto ciência empírica e cultural, deve refletir a relevância da religião na sociedade, ou se ela, como ciência reflexiva da igreja, deve sempre contar também com a presença transcendental e o agir de Deus. Uma cristologia de característica pneumatológica informada pelo *extra calvinisticum* pode reunir conceitualmente uma imanência de cunho histórico com uma transcendência supra-histórica. Se o Espírito Santo pode ser concebido ao mesmo tempo como o espírito do Logos preexistente, como o espírito do Filho de Deus tornado homem e como a presença de Cristo na igreja e na sociedade após sua ascensão, ele é capaz de conciliar a diferença

²¹ THIELICKE, 1968, Bd. 1, p. 424.

²² THIELICKE, 1968, Bd. 1, p. 424.

²³ THIELICKE, 1968, Bd. 1, p. 548.

²⁴ LINK, 1987, p. 111s.

qualitativa entre a imanência e a transcendência de Deus. O Logos assim também será *extra carnem*, mas jamais *extra Christum*. Tal teologia teria que abordar tanto a imanência de Deus em sua humanidade (e inter-humanidade) como a transcendência de Deus como criador da encarnação.

2. O caráter da revelação

A partir de Dietrich Bonhoeffer, o *extra calvinisticum* pode também ser proveitoso para a compreensão da revelação. Em sua dissertação de livre-docência, *Akt und Sein*, Bonhoeffer analisa, entre outros aspectos, se “a revelação apenas é ‘dada’ [ao ser humano] por meio da realização de um ato (*Aktvollzug*), ou se existe para ele um ‘ser’ na revelação”²⁵. Na perspectiva da revelação como realização de um ato, Deus é visto como absolutamente livre, estando preso a nada, nem sequer à sua palavra histórica.²⁶ Também a fidelidade de Deus nunca é pressuposta, nunca já existente, mas é uma “ação [...] que a todo instante, com toda a seriedade, começa do começo”²⁷.

Bonhoeffer cita Barth criticamente aqui como representante de uma visão atocêntrica, de uma teologia que procura conceitualizar a revelação de Deus – Deus como Deus para nós – unicamente por meio de termos relacionados a atos, e que assim forçosamente abre mão da reflexão teológica sobre tal revelação, pois, ao refletir, nós nos afastamos justamente do evento imediato da revelação, perdendo dessa forma o objeto da reflexão.

Para Barth, a liberdade de Deus é seu *extra*. Ela é supratemporal, pois, conforme Barth, nenhum momento histórico pode ser *capax infiniti*. Isso situa Deus na intangibilidade, na indisponibilidade: “Deus pode por simples vontade fazer uso de uma teologia para nela se revelar”. Isso, no entanto, para Bonhoeffer, “não compete à Teologia, mas justamente à liberdade de Deus”, sendo nesse sentido “um raciocínio não-sistemático”²⁸. Hans-Richard Reuter, o editor da dissertação de livre-docência de Bonhoeffer, afirma que o *capax infiniti* “é uma alusão à controvérsia intraprotestante sobre o conceito denominado pelos luteranos de *extra calvinisticum*: ‘*Finitum non est capax infiniti*’”²⁹.

Podemos identificar nesse *capax*, como o faz, por exemplo, James Burtness, a chave hermenêutica que permite decifrar a relação entre a teologia de Bonhoeffer e Barth.³⁰ Tanto assim que Bonhoeffer se opõe expressamente ao *non capax* (e assim a Barth) quando escreve: “Deus *está* aqui, isto é, não na eterna intangibilidade,

²⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Akt und Sein*. REUTER, Hans-Richard (Hg.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1988. Bd. 2, p. 23. „[ob dem Menschen] *je nur im Aktvollzug Offenbarung ,gegeben‘ sei oder ob es für ihn ein ‚Sein‘ in der Offenbarung gäbe.*“

²⁶ BONHOEFFER, 1988, Bd. 2, p. 76.

²⁷ BONHOEFFER, 1988, Bd. 2, p. 77. „[eine] *in jedem Augenblick in vollem Ernst mit dem Anfang anfangende (...) Handlung.*“

²⁸ BONHOEFFER, 1988, Bd. 2, p. 81.

²⁹ BONHOEFFER, 1988, Bd. 2, p. 78, nota de rodapé n. 7.

³⁰ BURTNESS, James H. *Als ob es Gott nicht gäbe*. Bonhoeffer, Barth und das lutherische finitum capax infiniti. In: GREMMELS, Christian (Hg.). *Bonhoeffer und Luther: Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1983. p. 167-183.

mas – por falta de um termo mais preciso – ‘alcançável’, palpável em sua palavra na igreja”³¹. Num primeiro momento, ele se distancia de uma compreensão da revelação enquanto ato, enquanto oferta sempre repetida pelo Espírito para “participar ao mesmo tempo da realidade de Deus e da realidade do mundo, sem abrir mão de uma ou de outra”, como Bonhoeffer descreve em sua *Ética*. “A realidade de Deus não se revela de outra forma do que posicionando-me plenamente dentro da realidade do mundo. A realidade do mundo, porém, sempre encontro já sustentada, aceita, reconciliada na realidade de Deus”³². Bonhoeffer defende assim primeiramente uma compreensão da revelação a partir do ser (*Seinsverständnis*): Uma revelação que possui um objeto, a saber, a pessoa divina triúna, que nos foi dada como dádiva em Cristo, que aqui se tornou alcançável e palpável.³³

Isto é: *finitum capax infiniti*. Se, no entanto, o *non capax* for equiparado ao *extra calvinisticum* (e assim rejeitado), estaremos sendo levados em uma falsa direção. Reuter considera equivocadamente essa equiparação como sendo a *intenção* do *extra calvinisticum*. O conceito justamente não tem por intenção diminuir a ligação de Deus com sua palavra tornada carne em Cristo para salientar sua indisponibilidade, mas insistir na liberdade daquele Deus que incontestavelmente tornou-se carne em Cristo. Também para Calvino e Barth o *sarx egeneto*³⁴ é ponto de partida incontestável para qualquer teologia. Nesse sentido, justamente a referência ao *extra calvinisticum* – e não ao *finitum non est capax infinitum* – poderia ser uma maneira de pensar a revelação como ato e ser ao mesmo tempo, como o faz o próprio Bonhoeffer ao final de suas reflexões: “Se o ser da Revelação é definido como o ente, ele permanece [no] passado, existencialmente irrelevante; se o ser da revelação é volatilizado na intangibilidade, perde-se a continuidade. Portanto, é preciso atribuir para a revelação um modo de ser que atenda às duas exigências colocadas”³⁵. Esse modo de ser pode ser encontrado, segundo Bonhoeffer, no conceito da pessoa. Quando, todavia, ele afirma: “A pessoa somente ‘é’ no ato de autoadoção. No entanto a pessoa ‘é’ livre daquele a quem ela se dá”³⁶, isso soa de fato como uma formulação moderna do *extra calvinisticum*.

³¹ BONHOEFFER, 1988, Bd. 2, p. 85. „Gott ist da, d.h. nicht in ewiger Nichtgegenständlichkeit, sondern – mit aller Vorläufigkeit ausgedrückt – ‚habbar, fassbar in seinem Wort in der Kirche.“

³² BONHOEFFER, Dietrich. Ethik. TÖDT, Ilse et al. (Hrg.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*. München, 1992. Bd. 6, p. 40: „an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teilzubekommen, eines nicht ohne das andere. Die Wirklichkeit Gottes erschliesst sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor.“

³³ BONHOEFFER, 1988, Bd. 2, p. 104.

³⁴ (Deus) tornou-se carne.

³⁵ BONHOEFFER, 1988, Bd. 2, p. 111. „Wird Sein der Offenbarung in Seiendem festgelegt, so bleibt es vergangen, existentiell belanglos; wird Sein der Offenbarung im Nichtgegenständlichen verflüchtigt, so geht die Kontinuität verloren. Mithin muss dem Offenbarungssein eine Seinsart zukommen, die beiden dargetanen Ansprüchen genügt.“

³⁶ BONHOEFFER, 1988, Bd. 2, p. 125. „Nur im sich gebenden Akt ‚ist‘ Person. Dennoch ‚ist‘ Person frei von dem, dem sie sich gibt.“

Em última análise, Bonhoeffer ocupa-se também com a questão do conhecimento teológico³⁷, e mesmo distanciando-se das ressalvas do método dialético, ele concorda que a teologia consiste nesse duplo movimento reflexivo do *non solum*: da reflexão sobre a revelação no ato e no ser, ou – em termos calvinianos: do “intra” representado pelo Jesus Cristo histórico ante o pano de fundo do “extra”, isto é, do evento espiritual sempre presente e atuante.

Isso possibilita, por um lado, contar com experiências de revelação isoladas que podem ser subjetivas e existencialmente relevantes sempre que Cristo se torna presente no Espírito. Por outro lado, possibilita ver nisso a revelação *extra carnem* desse mesmo Deus eterno, e assim afirmar a continuidade da relação com uma comunidade interpretativa – que remonta à comunidade do povo de Israel, como manifestada no Antigo Testamento.

3. Teologia natural

Em um primeiro olhar, pode parecer surpreendente situar Bonhoeffer teologicamente junto ao *extra calvinisticum*, considerando que apenas dez anos mais tarde ele escreveria em sua obra *Ética*: “Em Cristo recebemos a oferta de participar ao mesmo tempo da realidade de Deus e da realidade do mundo, sem abrir mão de uma ou da outra. [...] Esse é o segredo da revelação de Deus no homem Jesus Cristo”³⁸. James Burtness analisa as diferenças entre Bonhoeffer e Barth a partir de suas posições sobre o conceito luterano *finitum capax infiniti* e argumenta que a insistência de Bonhoeffer no pertencer juntos (*Zusammengehörigkeit*) entre Deus e o mundo representa a consequência epistemológica e ontológica do *capax* cristológico e eucarístico luterano.³⁹

Para Bonhoeffer, religião é o “pensamento em duas esferas”, a separação entre Deus e o mundo. Esse pensamento precisa ser superado, o cristianismo precisa ser “desreligionizado” para que possa ser cristianizado. Deus deve “poder ser interpretado e proclamado de forma ‘não religiosa’”⁴⁰. Porém, novamente citando Burtness, “se o finito não é capaz de abarcar o infinito, esse tipo de discurso não faz qualquer sentido”⁴¹.

Será mesmo assim? Se analisarmos o *extra calvinisticum* a partir de uma perspectiva trinitária e se não o reduzirmos a um princípio filosófico, o horizonte se amplia. O *extra calvinisticum* não tem somente um teor cristológico, mas também um teor de teologia da criação. Ele aborda a realidade e a atuação do Deus Triúno além da pessoa de Jesus Cristo também. Se levarmos a sério esse pensamento, podemos afirmar com Calvino: “Pois ninguém tem motivo para perguntar: O que fazem os ímpios

³⁷ BONHOEFFER, 1988, Bd. 2, p. 128.

³⁸ BONHOEFFER, 1992, Bd. 6, p. 40.

³⁹ BURTNESS, 1983.

⁴⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Widerstand und Ergebung*. Eberhard Bethge (Hg.). 11. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980. 5. Mai 1944. p. 136.

⁴¹ BURTNESS, 1983, p. 181.

com o Espírito Santo, eles que estão completamente afastados de Deus?”⁴² Se Deus, em todo o tempo, preenche o mundo por inteiro, não existe separação de Deus, nem mesmo para aqueles que nada sabem sobre a revelação em Jesus Cristo.

Assim abre-se a porta para a teologia natural, embora não no sentido compreendido por Eberhard Jüngel na tradição barthiana, a saber, como possibilidade de conhecimento de Deus *remoto Christo*, na qual a razão do ser humano, compreendida como autônoma, encontra seu próprio caminho para Deus e dessa forma torna-se seu próprio padrão.⁴³ Tal compreensão corre o risco de resultar na construção de uma figura de papelão. A teologia natural é muito mais diferenciada. Assim, por exemplo, é interessante observar que uma teologia natural, como formulada entre católicos por Karl Rahner, por exemplo, é absolutamente compatível com o *extra calvinisticum* defendido por Karl Barth. O raciocínio fundamental é que a natureza nunca representa a natureza pura, mas sempre é moldada pela graça salvífica sobrenatural oferecida.⁴⁴ Nesse sentido, também a chamada razão natural sempre será a razão que ouve e é chamada por Deus. Assim, não pode haver qualquer conhecimento puramente natural de Deus além da revelação divina, pois a eterna palavra de Deus está em todo o mundo desde o princípio. É verdade, porém, que a consciência natural divina, o *sensus divinitatis*⁴⁵, formulado por Calvino, precisa ainda ser interpretada à luz da revelação de Cristo. A questão da teologia natural, no entanto, enfatiza “a ligação indispensável para a teologia cristológica entre a universalidade teo-lógica e a concentração cristo-lógica como tensão indissolúvel”⁴⁶.

O *extra calvinisticum* também aqui é proveitoso para a reflexão, pois possibilita pensar cristologicamente a universalidade teológica. Deus criou o céu e a terra em, por e para o Logos que atuava antes de Cristo, como atesta o hino cristológico em Colossenses. Se Deus é concebido trinitariamente de forma consequente, a universalidade teológica não pode ser separada da cristologia – e também não da humanidade de Cristo, pois a terceira pessoa da Trindade é o Espírito de Jesus Cristo, cuja humanidade está inconfundível e inseparavelmente contida no Espírito Santo.

O conceito do *extra calvinisticum* contempla tanto o cristianismo não religioso de Bonhoeffer como o *solo Christus* luterano (e também barthiano e jüngelsiano). O Espírito preenche o mundo não apenas antes, mas também após sua encarnação. Isso significa, além disso, como afirma Link, que “em nosso próprio presente ainda deve-

⁴² CALVINO, 1955, II, 2, 16, p. 154. „Da hat nun aber keiner Anlass zu fragen: Was haben denn die Gottlosen mit dem Heiligen Geiste zu schaffen, sie sind doch ganz und gar von Gott getrennt?“

⁴³ JÜNGEL, E. Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg. In: JÜNGEL, E. (Hg.). *Entsprechungen, Gott – Wahrheit – Mensch*. München, 1980. p. 158-177.

⁴⁴ RAHNER, Karl. Natur und Gnade. In: FEINER, Johannes, TRÜTSCH, Josef ; BÖCKLE, Franz (Hg.). *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1960. p. 225.

⁴⁵ CALVINO, 1955, I, 3, 1, p. 5.

⁴⁶ KAPPES, Michael. „Natürliche Theologie“ als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag. *Catholica*, 49, p. 276-309, 1995. p. 308.

ríamos contar com ‘repetições’ de Deus, com a sua capacidade – em analogia à sua presença revelada em Jesus de Nazaré – de se apresentar também em nosso mundo”⁴⁷.

Quando falamos em analogia, estamos nos referindo à *analogia fidei*. Apenas para a fê iluminada pela revelação em Jesus Cristo revela-se: a palavra de Deus para os judeus no Antigo Testamento, a Palavra reconhecível para os gentios na criação, a intuição conjunta de todos aqueles que veneram um Deus, bem como daqueles que – secularizados e sem religião – apenas falam de Deus, todos têm a mesma e única palavra de Deus como fundamento: o Filho de Deus, que desceu do céu – e mesmo assim não o deixou. Essa é afirmação abrangente do *extra calvinisticum*. A teologia reformada faz bem em preservar esse *extra*.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*. Textos com introdução e tradução de Erich Naab. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998.
- AGOSTINHO, Santo. De Libero Arbitrio. In: *Aurelii Augustini Opera*. Pars II, 2. Corpus Christianorum. Turnholti, 1970. (Series Latina XXIX).
- AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. Katholischen Akademikerverband (Hg.). Salzburg; Leipzig, 1934. Bd. 25.
- BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik*. Zollikon, 1939. Bd. I/2.
- _____. *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Palestra proferida na Universidade de Bonn no verão de 1947. Zollikon; Zürich: Evangelischer Verlag, 1948.
- BONHOEFFER, Dietrich. Akt und Sein. In: REUTER, Hans-Richard (Hg.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1988. Bd. 2.
- _____. Ethik. In: TÖDT, Ilse et al. (Hg.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1992. Bd. 6.
- _____. *Widerstand und Ergebung*. Eberhard Bethge (Hg.). 11. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980.
- BURTNESS, James H. Als ob es Gott nicht gäbe. Bonhoeffer, Barth und das lutherische finitum capax infiniti. In: GREMELS, Christian (Hg.). *Bonhoeffer und Luther: Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1983. p. 167-183.
- CALVINO, João. *Institutio Christianae Religionis*. Otto Weber (Hg.). Neukirchen; Kreis Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955.
- CATECISMO DE HEIDELBERG, Pergunta 47. In: STEUBING, H. (Hg.). *Bekenntnisse der Kirche: Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*. Wuppertal, 1985.
- JÜNGEL, Eberhard. Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg. In: JÜNGEL, Eberhard (Hg.). *Entsprechungen, Gott - Wahrheit - Mensch*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1980. p. 158-177.
- KAPPES, Michael. „Natürliche Theologie“ als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag. *Catholica*, 49, p. 276-309, 1995.
- LINK, Christian. Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung: Das sogenannte Extra-Calvinisticum. *Evangelische Theologie*, 47, n. 2, p. 97-119, 1987.

⁴⁷ LINK, 1987, p. 119.

- LOHSE, Bernhard *et al.* (Hg.). *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. v. 2.
- LOMBARDO, Petrus. *Sententiae*. In: *IV Libris Distinctae*. Grottaferrata (Roma), 1981. Tomus II, Liber III et IV.
- LUTERO, Martinho. *De servo arbitrio*. 1525. (WA 18).
- RAHNER, Karl. Natur und Gnade. In: FEINER, Johannes, TRÜTSCH, Josef; BÖCKLE, Franz (Hg.). *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1960. p. 209-230.
- THIELICKE, Helmut. *Der evangelische Glaube: Grundzüge der Dogmatik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1968. Bd. 1.
- WILLIS, E. David. Calvin's Catholic Christology. The Function of the so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology. In: OBERMAN, Heiko (Ed.). *Studies in Medieval and Reformation Thought*. Leiden: Brill, 1966.



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

OS PENSAMENTOS SOBRE A ESCRAVIDÃO (1774) DE JOHN WESLEY: UMA RELEITURA DE UM DISCURSO PÚBLICO ABOLICIONISTA METODISTA NO CENTÉSIMO VIGÉSIMO QUINTO ANO DA ABOLIÇÃO NO BRASIL¹

*John Wesley's Thoughts upon slavery (1774): a reinterpretation
of a public, abolitionist Methodist discourse in the hundredth
twenty-fifth year of abolition in Brazil*

Helmut Renders²

Resumo: Este artigo dá continuidade aos estudos da obra *Pensamentos sobre a escravidão*, escrita em 1774 por John Wesley, sacerdote anglicano e *spiritus rector* do movimento metodista. Propõe-se uma nova leitura que foca mais no aspecto original desse tratado jurídico-teológico, com seu discurso cuidadosamente construído ao redor da ênfase dupla na justiça e misericórdia, entendida como essência do direito natural, ergo, o princípio superior da legislação inglesa.

Palavras-chave: John Wesley. Abolição. Direito natural. Justiça e misericórdia.

Abstract: This article continues the studies of the *Thoughts upon slavery* written in 1774 by John Wesley, an Anglican priest and *spiritus rector* of the Methodist movement. We propose a new reading that focuses more on the original aspects of this legal-theological treaty, and its discourse, carefully constructed around the double emphasis on justice and mercy, understood as the essence of natural law, ergo, the superior principle for the English legislation.

Keywords: John Wesley. Abolition. Natural law. Justice and mercy.

¹ O artigo foi recebido em 27 de fevereiro de 2013 e aprovado em 29 de abril de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² É doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo/SP, Brasil, com pós-doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora/MG, Brasil. É professor associado da Universidade Metodista de São Paulo, do Programa da Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Teologia (Graduação). Concentra sua pesquisa nas linguagens da religião e suas expressões simbólicas, narrativas, rituais, doutrinárias e éticas. Contato: helmut.renders@metodista.br

Introdução

No ano da lembrança de 125 anos da abolição no Brasil, propõe-se este artigo lembrar um texto-chave da articulação abolicionista inglesa, os *Pensamentos sobre a escravidão* (1774), de John Wesley (1703-1791), sacerdote anglicano e *spiritus rector* do movimento metodista. Nos textos acessíveis em português, o texto é com frequência mencionado como relevante.³ Básicas são ainda as interpretações de Madron⁴, Davis⁵ e Marquardt⁶. Recentemente contribuíram Phipps⁷, Baker⁸, Smith⁹, Hynson¹⁰, Brendlinger¹¹, Painter¹², Carey¹³, Strong¹⁴ e Silva¹⁵ para a discussão. Baker, Hynson e Brendlinger discutem as fontes do texto; Marquardt, Phipps, Painter e Strong, a fundamentação ou o conteúdo do discurso; Carey, o seu estilo literário; e Silva, sua contribuição em defesa ao direito à cultura.

Organizamos o texto da seguinte forma: Em *A questão da suposta ausência da argumentação bíblica*, retomamos as teses de Phipps, Painter e Strong. Em *A argumentação jurídica e o discurso público*, concentramo-nos na parte inicial do tratado e nos parágrafos IV.3-4, focando nas citações de Hargrave, W. Blackstone e, anonimamente, G. Sharp. Em *A linguagem do coração e as fragilidades do discurso jurídico*, dialogamos com as teses de Carey sobre a forma literária do texto para discutir a função dessa linguagem em relação ao discurso.

³ REILLY, Duncan A. *A influência do Metodismo na Reforma Social na Inglaterra no Século XVIII*. São Paulo: Publicação da Junta Geral de Ação Social da Igreja Metodista do Brasil, 1953. p. 15-16; BAEZ-CAMARGO, Gonzalo. *Gênio e espírito do metodismo wesleyano*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. p. 54-55; RUNYON, Theodore. *A nova criação: a teologia de João Wesley hoje*. Tradução de Cristina Paixão Lopes. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002. p. 220-222.

⁴ MADRON, Thomas W. John Wesley on race: A Christian view of equality. In: *Methodist History*, v. 2, n. 4, p. 24-34, 1964.

⁵ DAVIS, David Brion. *The problem of slavery in western culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966. p. 382-390.

⁶ MARQUARDT, Manfred. *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. p. 83-87.

⁷ PHIPPS, William E. Wesley on slavery. In: *Quarterly Review*, v. X, n. 2, p. 23-31, verão 1981.

⁸ BAKER, Frank. *The Origins, Character, and Influence of John Wesley's Thoughts Upon Slavery*. *Methodist History*, v. 22, n. 2, p. 75-86, January 1984.

⁹ SMITH, Warren Thomas. *John Wesley and Slavery*. Nashville: Abingdon Press, 1986.

¹⁰ HYNSON, Leon Orville. Wesley's "Thoughts Upon Slavery": A Declaration of Human Rights. *Methodist History*, v. 33, p. 46-57, 1994.

¹¹ BRENDLINGER, Irv A. Wesley, Whitefield, a Philadelphia Quaker, and Slavery. *Wesleyan Theological Journal*, v. 36, n. 2, p. 164-173, 2001.

¹² PAINTER, Kyle. The pro-slavery argument in the development of the American Methodist Church. *Constructing the Past*, v. 2, n. 1, p. 29-46, 2001.

¹³ CAREY, Brycchan. John Wesley's Thoughts upon Slavery and the language of the heart. In: *The Bulletin of the John Rylands University Library*, Manchester, v. 85, n. 2-3, p. 269-284, verão/outono 2003.

¹⁴ STRONG, Douglas M. *Methodist hermeneutics regarding slavery*. Comunicação científica apresentada no Oxford Institute, 2007.

¹⁵ SILVA, Gercymar Wellington Lima. O Metodismo primitivo e a valorização da cultura africana: reflexões sobre os direitos humanos em Wesley. In: *Caminhando*, v. 13, n. 1 [n. 21], p. 87-96, jan./maio 2008.

O texto

Os *Pensamentos sobre a escravidão* foram publicados em 1774¹⁶, dois anos depois do julgamento de Somerset¹⁷ e 13 anos antes da fundação da *Sociedade a favor da abolição de tráfico com escravos*. Em ambas as ocasiões, participou Granville Sharp (1735-1813), advogado e abolicionista inglês da primeira hora com publicações a partir de 1769.¹⁸ Uma das inspirações dele era Antoine Bénézet (em inglês Anthony Benezet) (1713-1784), um Quaker e abolicionista americano, nascido na França e criado em Londres. Suas obras de 1762, 1766 e 1772 descreveram e questionaram a escravidão.¹⁹ As obras desses dois autores levaram John Wesley (1703-1791), sacerdote anglicano e *spiritus rector* do movimento metodista, a publicar seus *Pensamentos sobre a escravidão* em 1774.²⁰ Não era a primeira vez que ele se pronunciara contra a instituição da escravidão, mas foi o primeiro texto²¹ que se dirigiu à nação inglesa. Antoine Bénézet, Granville Sharp e John Wesley compuseram um tipo de rede de contestadores da escravidão da primeira hora, trocando entre si correspondências, suas obras e construindo um discurso público abolicionista.

Apresentamos, no primeiro momento, a estrutura e os conteúdos principais da obra de Wesley:

Capítulo I

I.1: Definição da escravidão segundo Hargrave

I.2: Definição da escravidão segundo Wesley

I.3: A instituição da escravidão na antiguidade

I.4: O retorno da escravidão com o colonialismo espanhol e português

¹⁶ WESLEY, John. *Thoughts upon slavery*. London: Printed by R. Hawes, 1774.

¹⁷ Neste julgamento famoso de 1772, a escravidão na Grã-Bretanha foi declarada ilegal.

¹⁸ SHARP, Granville. *A representation of the injustice and dangerous tendency of tolerating slavery*. London: Printed for Benjamin White ... and Robert Horsfield, 1769.

¹⁹ BENEZET, Anthony. *Short account of that part of Africa, inhabited by the Negroes; with respect to the fertility of the country; the good disposition of many of the natives, and the manner by which the slave trade is carried on*. Philadelphia: [s.n.], [1762]; BENEZET, Anthony. *A Caution and Warning to Great Britain and her Colonies*. Philadelphia: 1766; BENEZET, Anthony. *Some historical account of Guinea, its situation, produce, and the general disposition of its inhabitants: with an inquiry into the rise and progress of the slave trade, its nature, and lamentable effects*. London; Philadelphia: W. Owen, 1772.]

²⁰ Veja sua carta de 1787, escrita para S. Hoare: “Desde muito tempo – especialmente depois ter lido os tratados de Sr. Benezet e que o Sr. Sharp tem escrito sobre o assunto [...]”. TELFORD, John (Ed.). *The Letters of Rev. John Wesley, A.M., sometime fellow of Lincoln. College, Oxford*. 2. ed. London: The Epworth Press, 1960. p. 275.

²¹ Cf. WESLEY, John. *Explanatory Notes upon the New Testament*. London: Printed by William Bowlyor, 1755. p. 553: “1Tm 1.10: *roubadores de homens* – Os piores de todos os ladrões, em comparação com quais os assaltantes nas rodovias ou os ladrões que invadem as casas devem ser considerados inocentes! O que, então, são a maioria dos comerciantes de negros, os procuradores de servos para América [...]?”

Capítulo II

- II.1-2: Introdução e objetivo do capítulo
- II.3-5: Descrição política, econômica e religiosa dos países de origem
- II.6 a 11: O alto padrão ético dos diferentes povos da África
- II.6 e 11: Justiça observada na África

Capítulo III

- III.1-4: A forma injusta de fazer escravos
- III.5-6: A forma injusta de transportar escravos
- III.7: A forma injusta de vender escravos
- III.8: A forma injusta de tratar escravos nas fazendas
- III.9-11: As leis injustas das colônias

Capítulo IV

- IV.2: Sobre a autorização da escravidão pela lei inglesa
- IV.3-4: O *Corpus Iuris Civilis* errou enquanto justifica a escravidão
- IV.5: Sobre a escravidão como necessidade econômica

Capítulo V

- V.1: Introdução
- V.2-3: Palavra aos caçadores e traficantes de escravos
- V.4: Palavra aos vendedores de escravos
- V.5: Palavra aos financiadores da escravidão
- V.6: Palavra para os donos dos escravos
- V.7: Finalização

A questão da suposta ausência de uma argumentação bíblica

Iniciamos a nossa investigação com a discussão dos argumentos usados. O autor era um sacerdote anglicano conduzindo um movimento religioso popular na Inglaterra do século 18 que se dizia ser um *Homo unius libri*, com referência à Bíblia como norma principal para a condução da vida.²² Phipps alega, porém, uma suposta ausência de uma argumentação bíblica no discurso abolicionista de John Wesley:

Evidentemente, Wesley percebeu que a Escritura foi citada de forma efetiva pelos defensores da escravidão; portanto, evitou a tentativa questionável de Benezet de provar que a Bíblia tem uma postura antiescravista. Em vez disso, Wesley apelou para os direitos naturais transnacionais, que ele, como um número de filósofos do século 18, presumia serem comumente aceitos por seus leitores²³.

²² Como o artigo mostrará, esta afirmação não significava um desprezo de outros livros ou outros saberes. A frase, então, não contradiz a frase *hominem unius libri timeo* (eu temo seres humanos de um só livro), atribuída a Agostinho de Hippo ou Tomas de Aquino.

²³ PHIPPS, 1981, p. 25. Assim também PAINTER, 2001, p. 32. STRONG, 2007, p. 1-12, identificou ainda Salmo 126.4 e Atos 17.26.

Um exemplo da defesa bíblica da escravidão vinha do próprio metodismo, do sacerdote anglicano George Whitefield (1714-1770), o mais famoso líder do movimento, ao lado de John Wesley (1703-1791) e Charles Wesley (1707-1788). Whitefield não somente defendeu a escravidão, mas promoveu, a partir de 1749, seu estabelecimento na colônia de Geórgia, o que ocorreu em 1751. Seus argumentos são os seguintes:

Quanto à legalidade de manter escravos, eu não tenho nenhuma dúvida, desde que eu ouvi que alguns foram comprados com dinheiro de Abraão, e que outros nasceram em sua casa. [...] Além disso, pode ser demonstrado facilmente que países quentes não podem ser cultivados sem negros. [...] Eu acho que devo me sentir abençoado se eu puder comprar um bom número deles, a fim de tornar suas vidas confortáveis e estabelecer uma base para que eles tenham futuramente condições de crescer na disciplina e na admoestação do Senhor.

Whitefield entende, então, a escravidão como bíblica, necessária e humanizadora e manteve essa posição – e seus escravos – até a sua morte em 1770.²⁴ Entretanto, em distinção de outros escravagistas, defendia o bom trato dos escravos.²⁵

Segundo Phipps, Wesley desconstrói esse discurso de Whitefield em seus *Pensamentos sobre a escravidão*: “No ensaio cuidadosamente pesquisado por Wesley, as defesas humanitárias, econômicas e teológicas da escravidão por Whitefield são demolidas.”²⁶

Concordamos com Phipps quanto à compreensão que Wesley dialoga com os argumentos de Whitefield. Já que “não baseie sua posição sobre a autoridade religiosa” parece-nos bastante impreciso. Acompanhando seu raciocínio, Phipps parte, na conclusão quanto ao aspecto bíblico em Wesley, de uma comparação com as obras de Benezet. Ele teria razão se pensasse nas obras dele de 1762 e 1766, porque nelas o discurso bíblico é essencial.²⁷ Já na obra de 1772, Benezet quase não cita a Bíblia e argumenta a partir da lei natural. Como Wesley usa, em grande parte, a obra de 1772, pontualmente, porém, também as obras de 1762 e 1766, o argumento de Phipps é frágil.²⁸ Mas não somente Phipps, Strong e Painter leem Wesley de uma forma parecida e Carey cita ainda Davis, que vê “no caso de Wesley [...] uma mistura de racionalismo leve, primitivismo, e sensibilidade”²⁹.

²⁴ Depois de 1751, estabeleceu-se na Geórgia, segundo BERLIN, Ira. *Many thousands gone: the first two centuries of slavery in North America*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 144, uma “maioridade africana considerável”. PAINTER, 2001, p. 32-46, mostra a importância de Whitefield para a construção do discurso escravagista entre os metodistas e cita exemplos da primeira parte do século 19.

²⁵ Assim também em uma carta de 1739 para os colonos na América citada por BENEZET, 1766, p. 12. Benezet e Whitefield eram conhecidos, senão amigos. BRENDLINGER, 2001, p. 164-173, mostra como Benezet em 1775 em uma carta para a Lady Huntingdon tentou entender a posição de Whitefield.

²⁶ PHIPPS, 1981, p. 26.

²⁷ Cf. BENEZET, 1762, p. 3 e 5; 1766, p. 19.

²⁸ PHIPPS, 1981, p. 25, considera como fontes as obras de 1766 e 1772, mas o problema permanece.

²⁹ CAREY, 2003, p. 282.

Entretanto, os próprios *Pensamentos sobre a escravidão* desafiam qualquer tese generalista da ausência de uma argumentação bíblica por duas razões. Primeiro, Wesley introduz³⁰ na argumentação dos *Pensamentos sobre a escravidão* dois termos centrais e transversais na Bíblia: “justiça” e “misericórdia”. Apesar de ter escrito que iria deixar “a Bíblia fora da questão”³¹, trata-se de termos bíblicos fundamentais encontrados tanto na literatura profética³² e sapiencial³³ como nas cartas³⁴ e nos evangelhos³⁵. Como os dois termos exerceram também um papel fundamental no discurso de Wesley contra a doutrina da dupla predestinação³⁶ e como justamente a respectiva referência-chave, o Salmo 145.9, aparece no final da obra em primeiro lugar³⁷, esse aspecto requer atenção.

Wesley fala de “justiça” e “misericórdia” em seus textos abolicionistas em dois momentos. Nas cartas para Samuel Hoare³⁸ e Thomas Clarkson³⁹, descreve caçadores, vendedores e donos de escravos e seus lobistas como pessoas essencialmente “sem justiça e misericórdia” e nos *Pensamentos sobre a escravidão* aparecem os dois termos nada menos do que oito vezes:

II.11 [...] Onde vamos encontrar no dia de hoje, entre os nativos de cara pálida da Europa, uma nação que em geral pratica a **justiça**, a **misericórdia** e a verdade [...].

IV.1 [...] Agora gostaria de perguntar, se estas coisas podem ser defendidas, mesmo na base de princípios de uma honestidade pagã? Se elas podem ser reconciliadas (deixando a Bíblia fora da questão) com algum grau de **justiça** ou **misericórdia**?

IV.2 [...] Ainda deve permanecer uma diferença essencial entre a **justiça** e a injustiça, a crueldade e a **misericórdia**. Assim continuo perguntando: Quem pode conciliar o tratamento dos negros, [...] com qualquer tipo de **misericórdia** ou **justiça**?

IV.3 [...] Deduz-se claramente que toda escravidão é tão inconciliável com a **justiça** quanto com a **misericórdia**.

IV.5 [...] Esta maneira de aquisição e de tratamento de negros não é consistente com a **misericórdia** ou a **justiça**. [...] Eu nego que vilania seja sempre necessário. É impossível que seja jamais necessário para qualquer criatura razoável violar todas as leis da **misericórdia**, **justiça** e verdade. [...].

IV.6 [...] Seria melhor que todas aquelas ilhas permanecessem incultas para sempre [...] do que serem cultivadas por um preço tão alto como a violação da **justiça**, da **misericórdia** e da verdade.⁴⁰ (negrito pelo autor).

³⁰ Benezet não fala da justiça, mas do tratamento dos escravos sem misericórdia (1662, p. 49, 53; 1772, p. 51, 73, 79, 88, 92, 94) e da misericórdia divina (BENEZET, 1662, p. 39, 40, 42, 52, 63, 64; 1772, p. 123).

³¹ WESLEY, 1774, p. 33 [§IV.1].

³² Oseias 10.12 e 12.6; Zacarias 7.9; Miqueias 6.8; Daniel 4.27; Isaías 16.5.

³³ Salmo 45.4; 85.10 [inclusive a “verdade”]; 89.14; 101.1; 103.17; 119.149; 145.7.

³⁴ Efésios 5.9 [inclusive a “verdade”]; Tito 3.5.

³⁵ Mateus 5.6-7, considerando que as bem-aventuranças seguem uma estrutura quiástica, e Mateus 23.23.

³⁶ MADDOX, Randy L. The Rule of Christian Faith, Practice and Hope: John Wesley and the Bible. In: *Epworth Review*, p. 29, abril 2011.

³⁷ WESLEY, 1774 [§V.7], p. 52.

³⁸ TELFORD, 1960, v. 8, p. 275.

³⁹ TELFORD, 1960, v. 8, p. 6-7.

⁴⁰ WESLEY, 1774, p. 14, 33, 34, 36, 38, 39 e 40.

Os princípios da “justiça” e “misericórdia” carregam todo peso da argumentação, mas, estranhamente, a pesquisa não explorou isso.⁴¹ Porém Wesley fez o mesmo também em outro lugar. Ele publicou no *Arminian Magazine*⁴², entre dezembro 1781 e 1790, lado a lado a 30 textos abolicionistas⁴³, o tratado *As duas alianças de Deus com a humanidade: ou, a divina justiça e misericórdia* (1704) de Thomas Taylor.⁴⁴ Aqui, “justiça e misericórdia” relacionam a doutrina de Deus com a soteriologia. Como Meeks afirma: “Wesley localiza a expressão primária da soberania de Deus na doação de misericórdia em vez de nos conceitos abstratos da sua autossuficiência e da sua liberdade”⁴⁵. Já antes tinha afirmado, no *Relato simples sobre um cristianismo genuíno*, §§4 e 9⁴⁶, que a doutrina de Deus e a soteriologia deveriam moldar o comportamento pessoal no sentido de que o “[...] amor [...] conduz para uma prática que une justiça com misericórdia [...]”. Assim conectam “justiça” e “misericórdia” em Wesley a doutrina de Deus, a soteriologia e a ética – como nos *Pensamentos sobre a escravidão*. Concluimos, então, que Wesley manteve como pano de fundo da sua defesa do direito natural uma argumentação bíblico-teológica, porém omitiu textos bíblicos que se referem diretamente ao assunto da escravidão.

Além disso, há mais uma evidência. Nos parágrafos V.3.5.7 aparece, de repente, uma altíssima concentração de referências bíblicas⁴⁷, porém sem abrir campos temáticos novos.⁴⁸

Tendo esclarecido isso, voltamos a afirmar que quando a terminologia bíblica ou até versículos bíblicos aparecem, eles não sinalizam a construção de um mundo religioso paralelo ao cotidiano. Eles não confortam com promessas de recompensas celestiais futuras e não sugerem a conformidade diante da realidade da escravidão. Pelo contrário, eles fazem da militância abolicionista um dever divino e são cuidado-

⁴¹ MARQUARDT, 1977, p. 87 menciona o uso de “justiça” e da “misericórdia”, sem seguir essa pista.

⁴² O *Arminian Magazine* circulou a partir de 1778. É considerado um dos primeiros jornais com ampla aceitação no ambiente popular da Inglaterra. Cf. ROGAL, 1984, p. 232.

⁴³ Veja a lista completa em GUNTER, Stephen. An annotated list of the contents of the twenty-volume run of the Arminian Magazine (1778-1797). In: *Página Arminianism*. Wesley Center Online. Disponível em: <<http://www.divinity.duke.edu/initiatives-centers/cswt/research-resources/methodist-studies-resources>>. Acesso em: 14 jan. 2013. O primeiro texto em 1781 era uma poesia de Phillis Weatley, “uma negra”, que fala da morte de uma criança com *cinco anos*.

⁴⁴ O autor segue Nicolas Malebranche (1638-1715). TAYLOR, Thomas. The two covenants of God with mankind: or the divine justice and mercy explained and vindicated. In: *Arminian Magazine*, v. 6, p. 317-319, jul. 1788; até v. 7, p. 372-376, jul. 1790.

⁴⁵ MADDOX, Randy L. Responsible grace: the systematic perspective of Wesleyan theology. In: *Wesleyan Theological Journal*, v. 19, n. 2, p. 15, 1984. Veja também “justiça, misericórdia e verdade” nos sermões “Espírito católico”, §I.12, e “Sobre a salvação da humanidade”, nos §§ 4.5 e 6.

⁴⁶ WESLEY, John. *A plain account of genuine Christianity*. 1753.

⁴⁷ Na sequência: §V.3: Tg 2.13; Gn 15.16 ou Mt 23.32; Hb 12.7; Ez 3.18 ou At 18.6; Mc 6.11a; Sl 95.7-8; Hb 3.15; Sl 23.1; Hb 13.6; Jô 2.4; Mt 10.39 e 16.25; §V.5: 1Tm 1.10; Gn 4.10; Am 5.19. §V.6: 2Tm 2.24. §V.7: Sl 145.9; Hb 12.9; Sl 86.5b; At 17.26; Ez 16.5; Sl 35.2b ou 44.26a; Cf. 1Sm 14.14 ou Sl 22.14; Sl 138.8; 2Cr 6.37; Sl 119.169a; 2Sm 22.2c; 2Cr 30.9; Sl 126.4; Na 1.13 e Jo 8.36. Salvo nosso engano, a pesquisa não registrou o fato.

⁴⁸ Nenhum autor menciona isso diretamente. Quem se aproxima mais é HYNSON, 1994, p. 54-55.

samente integrados em um discurso maior apresentado a um público maior (do que a(s) igreja(s)). Como exemplo disso, apresentamos dois trechos da parte final do texto:

V.6. [...] A liberdade é o direito de cada criatura humana, tão logo ele respira o ar vital. E nenhuma lei humana pode privá-lo desse direito, que ele deriva da **lei da natureza**. Se, portanto, você tem algum senso de **justiça**, (para não falar de **misericórdia**, nem da lei revelada de Deus) preste a todos o que lhes é devido. Dê liberdade a quem a liberdade pertence: a cada filho do homem, a cada participante da natureza humana. [...] Fora com os chicotes, todas as cadeias, toda compulsão! [...]

V.7. Ó DEUS de amor, *tu que amas cada ser humano, e cuja **misericórdia** é sobre todas as tuas obras* (*Salmo 145.9, o autor): Tu que *és o pai dos espíritos de toda carne* (*Hb 12.9, o autor) e *quem és rico em **benignidade** para com todos* (*Sl 86.5b, o autor): *tu que misturastes de um só sangue todas as nações da terra* (*At 17.26, o autor): *tenhas compaixão com esses párias dos homens, que são pisados como esterco sobre a terra!* (*Ez 16.5, o autor).⁴⁹

O argumento bíblico, seja por citação de versículos ou conceitos, sustenta uma compreensão da lei da natureza de qual deriva o direito da liberdade de cada ser humano.

A argumentação jurídica e o discurso público

Com isso chegamos ao segundo elemento-chave da nossa releitura dos *Pensamentos sobre a escravidão*. Reparamos em passagens centrais – e da autoria garantida de Wesley – na importância de argumentações do cunho essencialmente jurídico.

Wesley já inicia o texto com uma definição da escravidão fornecida por Hargrave⁵⁰ (1741-1821) com referência direta ao julgamento de Somerset:

A variedade de formas em que a escravidão aparece torna quase impossível transmitir uma noção justa dela, apenas por meio de definição. Há certas propriedades, no entanto, que têm acompanhado a escravidão na maioria dos lugares, pelas quais é facilmente distinguida do serviço leve interno que obtém em nosso próprio país*. [...]*Veja o apelo de Sr. Hargrave a favor de Somerset, o negro.⁵¹

Interessantemente, Wesley não menciona o juiz responsável, Mansfield – nada menos do que um conhecido pessoal⁵², mais ainda, uma autoridade do estado –, mas

⁴⁹ WESLEY, 1774, p. 51-52.

⁵⁰ Ele tinha publicado seu livro sobre o caso no mesmo ano. HARGRAVE, Francis. *An argument in the case of James Somerset a Negro: lately determined by the Court of King's Bench: wherein it is attempted to demonstrate the present unlawfulness of domestic slavery in England. To which is prefixed, a state of the case.* By Mr. Hargrave, one of the counsel for the Negro. London printed: Boston re-printed, and sold by E. Russell, next the Cornfield, Union-Street, 1774.

⁵¹ WESLEY, 1774, p. 3 [§1].

⁵² Lord Mansfield (1705-1793) era amigo pessoal de Charles Wesley desde sua convivência no *Christ Church*. Depois, tornou-se conselheiro jurídico dos irmãos Wesley quanto à relação entre sociedades metodistas

referencia um dos outros jovens advogados de Somerset que atuaram junto a G. Sharp (1735-1813) em sua defesa. Era deles que ele esperava as mudanças requeridas, não dos estabelecidos e representantes da ordem em vigor.⁵³

Depois Wesley apresenta a definição e a práxis que ele pretende derrubar:

A escravidão implica uma obrigação de serviço perpétuo, uma obrigação que apenas o consentimento do mestre pode dissolver. Em alguns países nem o próprio mestre pode anulá-la sem o consentimento dos juízes nomeados por lei. Ela geralmente dá ao mestre um poder arbitrário de aplicar qualquer tipo de correção não afetando a vida ou [a perda de um] membro [da pessoa]. Às vezes, mesmo esses estão expostos à sua vontade e apenas protegidos por uma multa muito insignificante, ou alguma punição leve, para conter o mestre de um temperamento áspero. Ela cria uma incapacidade de adquirir qualquer coisa, exceto para o benefício do mestre. Ela permite ao mestre alienar o escravo, da mesma maneira como as vacas e os cavalos. Por fim, ela desce em toda a sua extensão de pai para filho, até a última geração.⁵⁴

Todo argumento posterior questiona essa práxis protegida pela lei inglesa. Depois da descrição das condições reais da escravidão (§§II.1-8), como mostra e prova da sua ilegitimidade, começa, na página 26, a argumentação legal (§II.9). Ela inicia com o tema da proteção de escravos pela lei das colônias⁵⁵, baseado em Sharp⁵⁶, e termina com a afirmação:

A grande alegação é: “Eles são autorizados pela lei”. Mas pode o direito humano mudar a natureza das coisas? Ele pode transformar a escuridão em luz, ou o mal no bom? De maneira nenhuma. E nem obstante 10.000 leis, porque certo continua sendo certo, e errado é ainda errado.

3. Entretanto, até quando desconsidero por um momento, todas as outras considerações, eu ainda ataco a raiz desta vilania complicada. Eu nego de forma categórica que qualquer tipo de manter escravos seja coerente com [...] a justiça natural⁵⁷.

e a Igreja da Inglaterra. Cf. TELFORD, John. *The life of the rev. Charles Wesley, M.A.* Edição revisada e ampliada. London: Wesleyan Methodist Book Room, 1900. p. 26 e 273. Apesar disso, houve também desentendimentos ocasionais, especialmente com John Wesley. Cf. TYERMAN, I. *Life and times of John Wesley, M. A., the founder of the Methodists*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1872. v. 3, p. 230.

⁵³ Talvez seja a razão que Mansfield, de fato, mostrou na condução do processo bastante ambivalência. Ele tentou convencer o dono de libertar Somerset, para não precisar formalizar uma sentença. Cf. BLUMROSEN, Alfred W.; BLUMROSEN, Ruth G. *Slave nation: how slavery united the colonies & sparked the American Revolution*. Naperville, Illinois: Sourcebooks, 2005. p. 7-14.

⁵⁴ WESLEY, 1774, p. 3-4 [§I.2].

⁵⁵ WESLEY, 1774, p. 26-33 [§§III.9-11].

⁵⁶ Virginia (§II.9), cf. SHARP, 1769, p. 46; Jamaica (§II.10): cf. SHARP, 1769, p. 63; Barbados (§II.11): cf. SHARP, 1769, p. 66-67, e mais uma vez Virginia (§II.11): cf. SHARP, 1769, p. 67. Além de preservar a sequência, trata-se de citações literais, apesar dos fortes resumos. Além disso, corresponde ainda §II.8 a SHARP, 1769, p. 64. BRENDLINGER, 2001, p. 164-173 e HYNSON, 1994, p. 46-57, não mencionam Sharp, mas BAKER, 1984, p. 75-86 e SMITH, 1986, p. 90-97.

⁵⁷ Wesley, 1774, p. 33-34 [§IV.2] e p. 34-35 [§IV.3].

Aqui Wesley inicia a finalização da primeira linha de argumentação do seu tratado: não existe uma autorização da escravidão pela lei, por ser incoerente com a justiça natural. A pergunta inicial – De qual tipo de escravidão estamos falando? – é respondida pela afirmação que ao humano pertence somente o estado da liberdade.

Em seguida, cita a obra magna do juiz e jurista William Blackstone (1723-1780), os *Comentários da lei da Inglaterra* (1765-1769): “[...] as três origens do direito de escravidão atribuídas ao Justiniano são todas construídas sobre bases falsas”⁵⁸. Wesley não encontrou essa citação em Benezet⁵⁹, mas em duas obras de G. Sharp.⁶⁰ Sharp e Wesley mantiveram desde 1772 contatos diretos⁶¹, e Sharp enviou ainda em 1772 para Wesley “um grande número de livros e textos sobre o assunto”⁶². Além disso, os parágrafos III.8-11 e IV.3 contêm ainda citações de Sharp.⁶³

Importante é também o conteúdo da citação de Blackstone. Wesley sabia que Justiniano (482-565 d.C.) uniu esse *Corpus Iuris Civilis* (Corpo da lei civil). Essa compilação da lei romana era necessária porque depois da extinção da linha dos imperadores do oeste do império (Roma), a lei romana estava sem proteção. Justiniano (Constantinopla), então, não criou a legislação favorável à escravidão⁶⁴, mas acabou a “codificando” de tal modo que era ainda influente no século 18. Essa continuidade do aspecto legal da lógica escravagista, Benezet tinha ignorado. A desconstrução do argumento da legalidade da escravidão na base de Blackstone, já proposta por Sharp e acolhida por Wesley, era então necessária para avançar no discurso público.

A argumentação a partir do direito natural mostra uma proximidade aos autores franceses como Charles-Louis Secondatt (ou de Montesquieu), cujas obras antecedem as obras legais inglesas.⁶⁵ Ele era do conhecimento de Wesley, no mínimo, pela sua divulgação por Benezet.⁶⁶ Apesar das suas bases diferentes – aqui um discurso racional e não religioso, lá um discurso bíblico-teológico –, aproximaram-se os dois discursos,

⁵⁸ WESLEY, 1774, p. 35-36 [§IV.3]; BLACKSTONE, William. *Commentaries on the laws of England: A facsimile of the first edition of 1765-1769*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. v. 1, p. 411-413. A obra era recente, tornou-se referência por muitos anos e evidencia que a jurisdição inglesa discutia o tema já há sete anos antes do julgamento de Mansfield.

⁵⁹ BENEZET, 1766, p. 29, apoia-se em WALLACE, George. *A system of the principles of the law of Scotland*. Edinburgh; London: printed for A. Millar, D. Wilson and T. Durham in the Strand and G. Hamilton and J. Balfour, 1760.

⁶⁰ SHARP, 1769, p. 141-142 e SHARP, 1772, p. 15-18. A primeira aparece de forma abreviada como apêndice no texto de BENEZET, 1772.

⁶¹ Cf. BAKER, 1984, p. 77-82; CAREY, 2003, p. 274.

⁶² ANSTEY apud BAKER, 1984, p. 78. Veja também seu comentário em sua carta para Sharp do dia 11 de outubro de 1787. TELFORD, 1960, v. 8, p. 17.

⁶³ SHARP, 1769, p. 46, 63, 64 e 66-67.

⁶⁴ Wesley menciona Justiniano na sua *História eclesiástica abreviada*, mas, em grande parte, como político. WESLEY, John. *A concise ecclesiastical history: from the birth of Christ, to the beginning of the present century*. London: Printed by J. Paramore, at the Foundry, Moorfields: And sold at the New Chapel, in the City-Road; And at the Rev. Mr. Wesley's preaching-houses in town and country. v. 1, 178, p. 249, 254, 255, 259 e 302.

⁶⁵ SECONDATT, Charles-Louis. *L'Esprit de Lois*. Paris: 1648.

⁶⁶ BENEZET, 1766, p. 31; 1772, p. 172-173. A discussão espanhola até antecipa a francesa. Cf. KOSKENNIEMI, Martti. *Empire and International Law: The Real Spanish Contribution*. *University of Toronto Law*

como sugere uma comparação de um trecho da carta de Wesley para Wilberforce⁶⁷, escrita em 1791, com o verbete “Tráfico de negros”, de Louis de Jaucourt, publicada na *Enciclopédia Francesa*.⁶⁸ Os dois se referem à escravidão, como

Autor	Citação	Ano
Jaucourt	“uma violação da religião, das leis naturais e de toda a natureza humana”.	1775
Wesley	“um escândalo da religião, da Inglaterra e da natureza humana”.	1791

Essa aproximação formal de discursos acabou juntando forças suficientes para enfrentar depois o parlamento inglês. Em 1774, porém, ainda não era assim e os *Pensamentos sobre a escravidão* representaram uma tentativa de formar a opinião pública a respeito.

Todos os outros aspectos mencionados por Davis e Phipps, segundo a nossa leitura, encaixam-se nessa moldura maior de um argumento jurídico. Quanto ao primitivismo, Wesley segue Benezet. Em todas as suas obras, Benezet apresenta regiões da África como prósperas, férteis, bem governadas⁶⁹, e ocupadas por pessoas cultas e religiosas⁷⁰. Questionamos, portanto, se Benezet e Wesley seguissem um ideal ingênuo e superficial, o que o conceito “primitivismo” sugere. Eles fazem questão que suas fontes sejam pessoas sérias e confiáveis.⁷¹ Não o primitivismo, mas o realismo é tom de muitos trechos nos *Pensamentos sobre a escravidão*, como na descrição dos métodos para escravizar africanos⁷², das condições do transporte⁷³, do discurso que africanos são mais dispostos do que os europeus para trabalhar em países tropicais⁷⁴ e na conclusão:

IV.7 [...] melhor nenhum comércio, do que um comércio adquirido por vilania. É muito melhor ter nenhuma riqueza, do que ganhar riqueza a custo da virtude. Melhor é a pobreza honesta, do que todas as riquezas trazidas pelas lágrimas, pelo suor, pelo sangue de nossos semelhantes⁷⁵.

Journal, v. 61, n. 1, p. 1-36, 2011. Benezet cita até Las Casas (1772, p. 47-51). Porém sem referência à questão da interpretação da lei natural.

⁶⁷ TELFORD, 1960, v. 8, p. 277.

⁶⁸ JAUCOURT, Louis. Traite des nègres. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Denis Diderot e Jean d’Alembert (eds.). Amsterdam, M. M. Rey, 1765.

⁶⁹ BENEZET, 1762, p. 15-21; 1772, p. 1-34 [Cap. 1 a 3]; WESLEY, 1774, p. 6-11 [§II.1-8].

⁷⁰ BENEZET, 1762, p. 13-15; 1772, p. 98-104 [Cap. 9]; WESLEY, 1774, p. 11-15 [§II.9-15].

⁷¹ Por certo, esses relatos também não seguiam interesses filantrópicos. Eles apresentam os povos africanos como parceiros confiáveis de negócio, considerando que o negócio quer segurança e previsibilidade.

⁷² WESLEY, 1774, p. 15-21 [§III.1-4].

⁷³ WESLEY, 1774, p. 21-27 [§II.5-7].

⁷⁴ WESLEY, 1774, p. 39-44 [§IV.6].

⁷⁵ WESLEY, 1774, p. 45. O posicionamento econômico de Wesley era pouco compatível com a opinião pública. Historicamente mais relevante era a argumentação de Adam Smith. Em sua obra *Origem da riqueza das nações* (SMITH, 1776-1784 [§§1.8.40, III.2.10, IV. 7.76-77, 9.4]) rejeitou a escravidão por razões econômicas.

Também transparece na descrição do tratamento severo dos escravos⁷⁶ e no quinto capítulo dirigido “para aqueles que são mais imediatamente interessados, os capitães, comerciantes ou plantadores”⁷⁷.

Um detalhe mencionado nesse capítulo contribui ainda para outra discussão em andamento. Dizemos que Wesley cita textos de Benezet e também de Sharp, ou seja, das duas figuras centrais nessa primeira fase da rede de contestadores em construção, mas ele não menciona sua autoria. Nos dois casos, então, Wesley indica e completa (Blackstone) as fontes primárias, mas não as fontes secundárias (Sharp e Benezet). Isso talvez não seja elegante, mas, no mínimo, aparece um princípio decorrente.

A linguagem do coração e as fragilidades do discurso jurídico

Especialmente na parte fina, Carey identifica o gênero literário da sensibilidade, em alta na sua época. Seu sentido principal era construir um envolvimento pessoal para com um tema ou uma ação:

Importante, entretanto, que se trata de um dos primeiros casos no qual uma retórica sentimental foi usada em um texto político que procurava expor as iniquidades do tráfico de escravos. As obras de Sharp e Benezet eram legalistas, racionalistas, primitivistas e piedosas, mas raramente sentimentais. [...] Os argumentos de Wesley contra a escravidão, muitas vezes, eram pouco originais; mas sua maior inovação era introduzir no debate abolicionista uma retórica sentimental sustentada e concentrada. A maioria dos militantes contra a escravidão iria, nas próximas décadas, sabendo ou não, seguir o seu exemplo⁷⁸.

Apontamos em seguida algumas das suas características:

Você é um homem? Então você deve ter um coração humano. Mas você tem um realmente? De que é feito o seu coração? Será que não se encontra nele um princípio como o da compaixão? Você nunca sente a dor do outro? Você não tem simpatia com ninguém? Nenhuma percepção da dor humana? Nenhuma pena para com o miserável? [...] Quando você apertou as criaturas agonizantes para entrar nos fundos do navio, ou quando você jogou seus pobres restos destrocados no mar, você não se compadeceu? Não houve uma só gota de lágrima em seu olho, não escapou nenhum suspiro do seu peito?⁷⁹

A “retórica sentimental” que Wesley usa pode ser ainda mais diretamente descrita como linguagem metafórica do coração. Afirmou que os afeitos religiosos

⁷⁶ WESLEY, 1774, p. 45-49 [§IV.8-9].

⁷⁷ WESLEY, 1774, p. 50-56 [§V.1-6].

⁷⁸ CAREY, 2003, p. 284

⁷⁹ WESLEY, 1774, p. 46-47 [§V.3].

deveriam sempre servir à construção da vida e referiu-se ao tudo como “religião do coração e da vida”⁸⁰.

Wesley faz isso, como Carey corretamente argumenta na base da

[...] ideia da simpatia. Quase todas as argumentações genuinamente sentimentais nos textos do século 18 tornam ao redor do relacionamento central entre a sensibilidade, a capacidade de sentir, e a simpatia, a capacidade de imaginar os sentimentos de outro como seus próprios. De fato, uma definição importante da palavra “simpatia” – no Dicionário de Samuel Johnson (1755) – a descreve como “sensibilidade mútua”⁸¹.

Lembramos que a linguagem da *religio cordis* tinha sido criada, originalmente, para ir além dos discursos técnico-doutrinários da escolástica católica (Gertrudes de Helfta, 1256-1303) e da ortodoxia luterana (Nikolaus Ludwig de Zinzendorf, 1700-1760). Na construção do discurso abolicionista, Wesley a aplica para mobilizar pessoas com o objetivo de mudar uma legislação que estava favorecendo elas mesmas. Precisava-se criar um vínculo existencial entre as pessoas envolvidas, favorecidas e desfavorecidas. Wesley, focando no argumento jurídico e no apelo pessoal, une o essencial com o existencial e, de certo modo também, o público com o privado, porém sem confundi-los. Onde ele encontrou isso? Nos conceitos “justiça” e “misericórdia”⁸², sendo a primeira a descrição da organização da esfera pública e a segunda uma ferramenta que entra em ação quando a lei não dá cobertura ou não dá conta e a humanidade deve falar mais alta em seu lugar.

Conclusão

Quanto às fontes, destacamos a importância tanto de A. Benezet como de G. Sharp, com os quais Wesley teceu uma rede de contestadores da escravidão na primeira fase da luta abolicionista. Wesley cita os dois, mas reorganiza o discurso ao redor dos conceitos “justiça e misericórdia” de tal modo que suas contribuições ganham uma função dentro da moldura temática maior, criada por Wesley. Wesley não cita passagens bíblicas que se referem diretamente à escravidão. Promove-se o discurso público abolicionista na base do direito natural e fundamenta-se o direito natural nos conceitos bíblico-teológicos, sendo a liberdade de todos os seres humanos, para Wesley, parte do projeto salvífico de Deus, enraizada na sua justiça e misericórdia.

⁸⁰ RENDERS, Helmut. Religião wesleyana do coração e religião cordial brasileira: “união mística” com a matriz religiosa brasileira ou porta para uma imersão cultural transformadora? In: RENDERS, Helmut e SOUZA, José Carlos de (Orgs.). *Teologia wesleyana, latino-americana e global: uma homenagem a Rui de Souza Josgrilberg*. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2011. p. 181-196.

⁸¹ CAREY, 2003, p. 284.

⁸² O inglês “*mercy*” é derivado do latim *merces*, o “preço pago por algo” ou a “recompensa”. Pela influência cristã estabeleceu-se a compreensão de “compaixão capaz até de reter uma punição exigida pela justiça”, o que representa uma “sensibilidade mútua”. O português “misericórdia” não é uma tradução ideal, mas comunica a ideia até melhor: “fazer a miséria do outro assunto dos nossos corações”.

O que a igreja cristã no Brasil pode apreender hoje desse discurso de 239 anos atrás? Primeiro, podemos ver que Wesley investia naquilo que nós chamamos hoje de “presença pública”, e que ele compreendia essa presença como interação da igreja com outras instituições em prol da sociedade e do seu bem comum. Wesley não defende aqui, em primeiro lugar, os interesses da igreja ou, mais precisamente, de um movimento religioso dentro da igreja, mas os interesses da humanidade, o que ele considera no interesse da igreja e do movimento liderado por ele. Em troca esperava que da mesma forma como a integridade religiosa o levou à promoção do bem comum, a integridade diante da causa da escravidão levaria outros para a mensagem da igreja.

Segundo, para conseguir isso, Wesley inicia conversas e abre frentes de discussão hoje pouco discutidas nas igrejas, entre as igrejas e entre a igreja cristã e a sociedade. Trata-se da relação entre a riqueza de uma nação e os meios usados para alcançá-la, garanti-la ou expandi-la. Para Wesley, a ganância que opera na base de um desejo aparentemente insaciável de acumular bens não garante o futuro de uma nação. Em tempos da discussão sobre a sustentabilidade de qualquer intervenção humana no planeta, essas suas reflexões merecem nossa atenção.

Terceiro, apesar de contribuir conscientemente para a mudança, até a superação, da legislação escravagista, Wesley sabe que até a melhor lei sem misericórdia não seria capaz de promover a vida, especialmente quando se fala de pessoas nas margens da sociedade. Com isso, ele antecipa a crítica à lógica do estado moderno técnico-burocrático, cheio de leis, porém sempre desafiado a criar uma justiça não vingadora, mas retributiva e ressocializante. Por causa disso, Wesley vai diretamente para “a alma do negócio”: exige justiça e reflete sobre o elemento da misericórdia.

Referências bibliográficas

Fontes primárias:

SHARP, Granville. *An appendix to the representation (printed in 1769) of the injustice and dangerous tendency of tolerating slavery*. London: Printed by Benjamin White, 1772.

SHARP, G. *An essay on slavery*, proving from Scripture its inconsistency. 1773.

SHARP, G. *The law of retribution ... against tyrants, slave-holders, and oppressors*. 1776.

WESLEY, John. *Thoughts upon slavery*. London: Printed by R. Hawes, 1774.

Fontes secundárias:

AYLING, Stanley. *John Wesley*. Cleveland: Collins, 1979.

BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 1970. 422 p.

BAKER, Frank. John Wesley: biblical commentator. In: *The Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, v. 71, n. 1, p. 109-120, 1989.

BENEZET, Anthony. *Short account of that part of Africa, inhabited by the Negroes; with respect to the fertility of the country; the good disposition of many of the natives, and the manner by which the slave trade is carried on*. Philadelphia: [s.n.], [1762].

_____. *A Caution and Warning to Great Britain and her Colonies*. Philadelphia, 1766.

_____. *Some historical account of Guinea, its situation, produce, and the general disposition of its inhabitants: with an inquiry into the rise and progress of the slave trade, its nature, and lamentable effects*. London; Philadelphia: W. Owen, 1772.

- CAREY, Brycchan. John Wesley's Thoughts upon Slavery and the language of the heart. In: *The Bulletin of the John Rylands University Library*, Manchester, v. 85, n. 2-3, p. 269-284, verão/outono 2003
- _____. *British Abolitionism and the Rhetoric of Sensibility: Writing, Sentiment and Slavery, 1760-1807*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- DAVIS, David Brion. *The problem of slavery in western culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.
- DIXON, James. *Methodism in America: with the personal narrative of the author, during a tour through a part of the United States and Canada*. London: John Mason, 1849.
- EDWARDS, Maldwyn. *History of Methodism*. London: The Epworth Press, 1939.
- HYNSON, Leon Orville. Wesley's "Thoughts Upon Slavery": A Declaration of Human Rights. *Methodist History*, v. 33, p. 46-57, 1994.
- JACKSON, Maurice. *Let this voice be heard: Anthony Benezet, father of Atlantic abolitionism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009. 400 p.
- MADRON, Thomas W. John Wesley on race: A Christian view of equality. In: *Methodist History*, v. 2, n. 4, p. 24-34, 1964.
- MARQUARDT, Manfred. *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 176 p. (Kirche und Konfession. Veröffentlichung des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, v. 21).
- McCONNEL, Francis John. *Evangelists, Revolutionists, and Idealists*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1942.
- OLIVEIRA, Wellington Douglas de. *Vertente abolicionista no século XIX: Protestantes, sociedade abolicionista intelectual*.
- PAINTER, Kyle. The pro-slavery argument in the development of the American Methodist Church. *Constructing the Past*, v. 2, n. 1, p. 29-46, 2001.
- PHIPPS, William E. Wesley on slavery. In: *Quarterly Review*, v. X, n. 2, p. 23-31, verão 1981.
- RÉ, Henrique Antônio. *Progresso e utopia no pensamento antiescravista de Joaquim Nabuco: influências de economia política francesa e das teorias racialistas*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Novembro 2009.
- REILY, Duncan A. *A influência do Metodismo na Reforma Social na Inglaterra no Século XVIII*. São Paulo: Publicação da Junta Geral de Ação Social da Igreja Metodista do Brasil, 1953.
- ROSA, Luis Vergílio Batista da. Práticas educacionais escravistas e libertadoras: Uma proposta de leitura afro-brasileira ao metodismo contemporâneo. In: *Caminhando*, v. 8, n. 2 [12], p. 174-187, jul./dez. 2003.
- RUNYON, Theodore. *A nova criação: a teologia de João Wesley hoje*. Tradução de Cristina Paixão Lopes. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002. 316 p.
- SCHILLING, Voltaire. África negra. In: *Cadernos de História*, Memorial do RS, p. 1-13.
- SCHILLING, Voltaire. Iluminismo, metodismo e abolicionismo. In: *Cadernos de História*, Memorial do RS, v. 30, p. 1-20.
- SILVA, Gercymar Wellington Lima. O Metodismo primitivo e a valoração da cultura africana: reflexões sobre os direitos humanos em Wesley. In: *Caminhando*, v. 13, n. 1 [n. 21], p. 87-96, jan./maio 2008.
- TELFORD, John. *The life of the rev. Charles Wesley, M.A.* Edição revisada e ampliada. London: Wesleyan Methodist Book Room, 1900. 324 p.
- TORPY, Arthur A. Samuel Wesley, senhor: A late seventeenth-century English abolitionist. In: *Methodist History*, v. 47, n. 1, p. 5-15, out. 2008.

TYERMAN, I. *Life and times of John Wesley, M. A., the founder of the Methodists*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1872. 3 v.

BROWN UNIVERSITY. *Slavery and Justice report of the Brown University Steering Committee on Slavery and Justice*. [s.a.].

KOSKENNIEMI, Martti. Empire and International Law: The Real Spanish Contribution. *University of Toronto Law Journal*, v. 61, n. 1, p. 1-36, 2011.



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

UM CANTO AFRO DE LIBERTAÇÃO¹

An african song of liberation

José Geraldo Rocha²

Resumo: Dentre tantos dons doados por Deus à comunidade negra, o cantar tornou-se uma forma de proclamar a esperança que persiste em meio aos pobres. A reflexão proporcionada pela Teologia da Libertação no continente latino-americano foi decisiva na descoberta dos pobres como sujeitos do processo histórico. Nesse contexto, a comunidade negra passou a se compreender como portadora da Boa Notícia do Reino. Essa experiência teológica modificou o modo da presença negra no cotidiano eclesial. Dentre tantas formas de expressar o Deus com rosto de negros e negras encontradas pelos grupos negros, o canto tornou-se efetivamente um modo de proclamar a libertação, na certeza de que o Deus dos pobres ouve o clamor dos negros. O presente artigo nasce de análise das letras de algumas músicas compostas e cantadas pelos grupos de Agentes de Pastoral Negros nas comunidades eclesiais. Foram músicas que impulsionaram a caminhada eclesial, ao mesmo tempo em que deram visibilidade à presença do negro na igreja.

Palavras-chave: Canto. Negro. Deus.

Abstract: Among the many gifts given by God to the black community, singing became a way of proclaiming the hope that persists among the poor. The reflection provided by Liberation Theology in the Latin American continent was instrumental in the discovery of the poor as subjects of the historical process. In this context the black community began to be understood as bearer of the Good News of the Kingdom. This theological experience changed the character of black presence in everyday ecclesial life. Among the many ways of expressing the God with the face of the black men and women encountered by black groups, singing became a way to effectively proclaim release,

¹ O artigo foi recebido em 22 de outubro de 2012 e aprovado em 29 de abril de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Um Canto Afro de Libertação faz parte de uma reflexão teológica que vem sendo construída ao longo dos anos dos Agentes de Pastoral Negros. No presente artigo são retomadas algumas reflexões publicadas na Revista Caminhos e Revista Horizonte em anos anteriores. Inicialmente este texto objetivava ser apresentado em uma mesa temática no Congresso Continental sobre os 50 anos do Concílio Vaticano II e 40 anos da Teologia da Libertação, mas, por motivos diversos, acabei não participando do evento.

² Doutor em Teologia pela PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ, Brasil, professor adjunto no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Letras e Ciências Humanas na Unigranrio, Rio de Janeiro/RJ, Brasil. Contato: rochageraldo@hotmail.com

confident that the God of the poor hears the cry of the blacks. This article arises from analyzing the lyrics of some songs composed and sung by groups of Black Ministry agents within the ecclesial Communities. They were songs that boosted the ecclesial journey while giving visibility to the black presence in the Church.

Keywords: Music. Black. God.

Introdução

A Teologia da Libertação no continente latino-americano descortinou o rosto do Deus da vida em meio aos pobres. Tal constatação fez nascer, em meio aos pequenos e excluídos, uma nova consciência de pertença à história. A pertença como sujeitos emergentes inaugura novos modos de ser igreja por meio das comunidades eclesiais de base. Uma nova consciência fez desabrochar processos identitários. Nasce novos sujeitos, que à luz da palavra de Deus vão sentir-se fortalecidos na busca do direito de ser gente. Pobres lutam por reconhecimento como gente. Negros e indígenas fazem-no do mesmo modo e colocam em destaque os elementos pertencentes às suas culturas no continente latino-americano. É um tempo novo inaugurado. Tempo dos novos sujeitos. Tempo de graça e libertação.

O presente artigo tem o intuito de partilhar um pouco da significância desse novo tempo no cotidiano da vida dos negros no Brasil envolvidos com a caminhada da igreja.

Existe uma compreensão teológica que marca a trajetória e a vida dos grupos negros. Essa realidade tem fomentado uma literatura sagrada que vem sendo sistematizada à luz das práticas dos grupos negros. Essa compreensão teológica está na raiz dos Agentes de Pastoral Negros. Sua atuação nas comunidades se dá a partir de uma compreensão teológica na qual os empobrecidos, oprimidos e marginalizados passam a atuar como sujeitos do processo histórico. Em função da condição de sujeito histórico deu-se o crescimento do desejo e recriaram-se novas formas de participação na vida social e, de modo particular, na vida eclesial. Em outras palavras, determinadas realidades tornaram-se uma sociedade mais inclusiva, a igreja mais viva, mais alegre, mais participante e festiva. Evidentemente que os cantos e a dança foram elementos fundamentais, com os quais a presença negra passou a ser percebida, e um Deus próximo ao negro passou a ser revelado.

Nesse contexto³, os cantos passaram a ser formas pelas quais o negro expressava sua situação, suas esperanças e certezas da libertação. A consciência do mistério salvífico de Deus torna-se uma realidade nos cantos feitos para fortalecer e animar a caminhada.

O Deus que, em nosso meio, vem se manifestando é para nós um acontecimento salvífico. O Deus presença que nós negros vamos descobrindo aparece embrulhado, mistura-

³ Cf. *Revista Caminhos*, v. 8, n. 1, jan./jun. 2010, p. 115-127.

do nas nossas coisas, no nosso jeito de ser negros e negras. Por isso Ele é na dança, é no canto, na festa, na alegria, na luta e na garra. Então, quando cantamos, cantamos o Deus da nossa esperança; quando dançamos, dançamos o Deus da nossa esperança; quando lutamos, lutamos de braços dados com o Deus da nossa esperança.⁴

Uma grande riqueza teológica transparece nos cantos dos Agentes de Pastoral Negros nesses anos de caminhada. Deus fala à comunidade negra através dos cantos e da dança. Quando o negro canta e dança, Deus é presença constante. No cantar não está um simples cantar: quem puder entender, que entenda; o dançar não é apenas um dançar: quem tiver olhos para ver, que veja.

O presente artigo está pautado em um referencial metodológico que implica uma análise de aspectos da caminhada dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) onde o canto assumiu um modo de relacionar-se com Deus. Nesse caminho metodológico destacam-se a análise dos cantos presentes na caminhada dos APNs. Esses cantos nasceram ou foram compostos por pessoas dos grupos negros. Em muitos casos, a autoria sequer foi registrada. Eles tornaram-se referências no dia a dia dos grupos negros e propiciaram uma leitura à luz das reflexões teológicas. Evidentemente isso está relacionado à própria presença do autor nos grupos negros enquanto partícipe e, em muitas oportunidades, contribuindo nos debates e reflexões teológicas propiciadas pela caminhada.

Ainda merece ser destacado que alguns fragmentos de outros trabalhos enfocando a questão dos Agentes de Pastoral Negros são retomados no presente artigo, levando em consideração que existe uma reflexão teológica maior em construção, em elaboração, e que vez por outra acaba sendo retomada em diferentes contextos.

Cantando as novidades do Reino

O canto tem sido um instrumento de reconstrução da relação do negro com Deus no imaginário socioeclesial e teológico. Não se pode deixar de considerar que o processo histórico associou a imagem do negro com aquilo que é ruim, feio e até coisa do demônio.

Os grupos negros utilizaram-se do canto como um modo de desconstrução e reconstrução da imagem do negro. “Eu sou negro sim, como Deus criou”⁵ ganhou uma conotação de exaltação da negritude. Muitas outras cantigas nasceram nesse processo de negritude e possibilitaram aos Agentes de Pastoral Negros desenvolver tantas outras afirmações teológicas.

“Oh que coisa bonita, oh que coisa bonita, Deus Pai libertador criar negra cor, oh que coisa bonita.”⁶ Trata-se de um refrão simples, que se tornou um canto forte nas lutas de organização da comunidade negra, cuja fé se constituía em elemento

⁴ ROCHA, José Geraldo da. *Teologia Negra – Retalhos de Nossa História*. Rio de Janeiro, 1994. p. 23.

⁵ Canto de animação pastoral dos Agentes de Pastoral Negros. Autoria desconhecida.

⁶ Canto de exaltação da beleza negra como obra da criatura. Autoria desconhecida.

fundamental na busca da justiça. É o Deus libertador quem criou a cor negra, assim como criou a cor branca. Na verdade, esse refrão contém duas afirmações fundantes: “oh que coisa bonita”, repetido três vezes, vem contrapor as concepções racistas e discriminatórias que nega a beleza à cor negra, tomando o branco como padrão de beleza. Portanto, apenas afirmar a beleza negra não basta, é necessário afirmá-la insistentemente, repetidamente. A outra afirmação é que essa cor é “criada por Deus Pai libertador”. Nisso consiste a dignidade de filhos de Deus, negada historicamente ao povo negro, e que necessita ser resgatada. A partir da identidade e dignidade resgatadas é possível cantar outra afirmação teológica: “Benza oh Deus como é bonito, negro tão bonito é”.

O encontro com sua identidade vai fazer a comunidade negra exaltá-la também na sua relação com Deus. “Então o canto passa a falar do jeito que o negro estabelece essa relação.” “Cantamos rezando, rezamos sambando a fé e a esperança da libertação que vai chegar.”⁷ Com esse canto é possível perceber que a libertação para o negro vem também mediante a valorização de suas expressões na vida das comunidades e grupos eclesiais. Nessa mesma perspectiva, um outro canto vem expressar o jeito do negro buscar sua libertação.

Lá vem o negro, trazendo espada na mão, ele sonha, ele luta por sua libertação. Canta, canta negro, canta, canta que a sua voz há de se ouvir, canta, negro canta, canta que a vitória há de vir. Grita, grita, negro grita, grita que sua voz há de se ouvir... grita que a vitória há de vir... dança que sua voz há de se ouvir... que a vitória há de vir.⁸

Essa canção reúne o canto, a luta e a dança como três elementos que expressam um modo do negro clamar por sua libertação. Nesse caso, o canta, canta; grita, grita e o dança, além de ser um apelo, é uma ordem para os negros. A conclusão, então, é a certeza da “vitória” que há de vir.

Em 1988, por ocasião da Campanha da Fraternidade sobre o negro, muitos outros cantos surgiram, explicitando uma teologia muito concreta presente na vida das comunidades e grupos negros. Outros dois cantos que não poderiam ser deixados fora deste trabalho são: “Senhor, Deus dos aflitos, ouvi nossos gritos Senhor”⁹, no qual é retratada a confiança que os negros aflitos depositam no Deus que ouve o clamor dos pobres. É um canto muito ligado ao texto bíblico de Êxodo 3.7-10, que fala do Deus que ouve o clamor dos oprimidos e desce para libertá-los. Foi também esse texto que funcionou como chave de compreensão da questão negra, orientando o texto básico da Campanha da Fraternidade daquele ano, cujo lema foi “Ouvi o clamor desse povo”. O outro canto foi uma “adaptação” do canto Ave Maria dos Oprimidos, no qual se modificou a palavra “oprimidos” por “irmãos negros”. É um canto que revela um clamor que nasce de uma terra onde os negros se encontram em profundo clima de oração e de luta pela sua libertação. “Ouvi o grito, que sai do chão, dos irmãos negros em

⁷ ROCHA, José Geraldo da. *Um clamor de Justiça*. Canto de animação da caminhada, 1987.

⁸ Autoria desconhecida.

⁹ DOREA, Alfredo. *Canto de meditação da Missa Negro: Um Clamor de Justiça*. 1988.

oração.”¹⁰ Como que fazendo uma espécie de conclusão desses dois cantos, encontra-se um que faz alusão à escravidão do povo narrada pela Bíblia e sentença:

[...] o povo de Deus continua gemendo, uma vida de escravo tá ele vivendo, gritando apereado já quase morrendo, subiu até Deus o grito de dor, seu luto e gemido o Senhor escutou e ficou comovido com este clamor.¹¹

O elemento da solidariedade sempre esteve presente no processo de resistência cultural do negro no Brasil. No fazer teológico podem ser verificados traços dessa solidariedade nos cantos que animam a caminhada. A teologia pode ser ainda percebida na evocação à solidariedade entre os pequenos na busca e na defesa da vida. O canto “Negra Mariama” é expressão do que aqui se afirma.

Negra Mariama chama pra cantar, que Deus uniu os fracos pra se libertar; Negra Mariama chama pra lutar, em nossos movimentos sem desanimar, levanta a cabeça dos espoliados, nossa companheira chama pra avançar [...].¹²

A história dos fracos que se organizam para lutar por seus direitos e criar melhores condições de vida no continente latino-americano tem uma conotação teológica muito grande. Nesse canto, reconhece-se o povo negro como parte desses “fracos”, entretanto é convocado a unir-se aos demais para buscar a libertação.

Muitos cantos foram nascendo de forma quase que anônimos. Algém compunha e cantava, sem a preocupação com a autoria. Tornava-se um canto popular. Outros já vinham mais organizados do ponto de vista da autoria da composição, como os cantos que compuseram a “Missa dos Quilombos”, que desempenharam um papel relevante na defesa de uma compreensão dos direitos das culturas diferentes de se relacionar com o Deus de todos os nomes. Associa a vida do negro à vida de Jesus; identifica o Quilombo negro com a Páscoa de Jesus e assegura ao negro a filiação divina tanto como ao branco.¹³

Em nome do Deus de todos os nomes, Javé Obatala, Olorum, Oió. Em nome do Pai que fez toda a carne, a negra, a branca, vermelha no sangue. Em nome do Filho, Jesus nosso irmão [...] Em nome do Espírito Santo, bandeira do canto do negro folião. Em nome do Deus verdadeiro que nos amou primeiro sem divisão. Em nome dos Três que são um só Deus. Aquele que era, é e será. Em nome do povo que espera na graça da fê a voz de Xangô o Quilombo Páscoa que o libertará.¹⁴

¹⁰ Canto adaptado à música Ave Maria dos Oprimidos.

¹¹ Autoria desconhecida.

¹² APNS 1988.

¹³ Extrato de um trabalho amplo que vem sendo elaborado, cuja parte foi publicada em forma de comunicação na *Revista Horizonte*, v. 8, n. 18, jul./set. 2010.

¹⁴ NASCIMENTO, Milton; CASALDÁLIGA, Pedro e TIERRA, Pedro. *Missa dos Quilombos*. Disco gravado na Igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens, Minas Gerais, 1982.

Aquilo que um grupo de caráter religioso canta fala de seu modo de compreender Deus. O cantar expressa e revela uma concepção de Deus presente no horizonte da vida de uma comunidade de fé.

Frutos da concretude da luta

Os frutos da negritude foram engendrados no seio das comunidades eclesiais de base (CEBs). O despertar dos pobres como sujeitos do processo histórico cultivado e impulsionado nas CEBs propiciou aos negros um fecundo encontro com seus valores identitários e fortalecedores da esperança. Dentre os muitos frutos evidenciados, destaca-se a certeza da presença de um Deus próximo, vivendo em meio aos pobres e consequentemente em meio aos negros. Esse Deus foi “tema” do cantar dos negros. Paralelo a isso, as CEBs passaram a significar lugar de consolidação da solidariedade das lutas negras. Alguns teólogos¹⁵ chegaram a afirmar tratar-se de um processo de enegrecimento das CEBs. Os cantos que foram nascendo entre os negros passaram a compor os hinários das CEBs. Um novo jeito de celebrar a vida com cantos e danças foi influenciando positivamente a caminhada da igreja. Nesse contexto, o combate ao racismo e à discriminação passou a ser também missão de todos aqueles que, movidos pela busca da justiça do Reino, estavam inseridos nas CEBs. Merece destaque ainda uma nova compreensão da dimensão participativa do negro na igreja. Agora não apenas como destinatários da boa notícia, mas também como anunciadores da Boa-Nova do Reino.

Aquilo que é cantado é resultante daquilo que é vivido. O vivido se expressa de múltiplas formas, entre elas, as afirmações de caráter teológico, presentes na cotidianidade da negritude.

Como uma luz que ninguém acende para colocar embaixo de uma mesa, se não que para brilhar e iluminar o ambiente, a negritude é algo que, ao despertar, se assemelha à luz. Ela é dom recebido de Deus, manifesta nos Agentes de Pastoral Negros. Daí a necessidade de colocá-la a serviço da causa do Reino entre os empobrecidos. Os valores que brotam do processo de negritude são frutos da bondade divina e ninguém recebe um talento para si mesmo, e sim para servir à causa do Reino de Deus através da comunidade. Agir na perspectiva da negritude como dom é agir movido pelo Espírito de Deus. É o Espírito quem abre a mente e o coração para compreender as “aspirações” de Deus a respeito do seu povo.

O nascer para a negritude foi sendo assimilado pelos negros como uma dádiva de Deus. Dessa negritude como dom nascia a certeza de que Deus já estava vivendo no meio dos negros. Essa presença transcende o fato do acreditar nas palavras de Jesus “onde dois ou mais se reunirem em meu nome eu estarei no meio deles” – palavras essas que, diga-se de passagem, parecem ter sido esquecidas no processo de evange-

¹⁵ Antônio Aparecido da Silva, em suas palestras e conferências sobre negritude e Agentes de Pastoral Negros, constantemente afirmava a importância da luta da comunidade negra como fator de enegrecimento da CEBs e de toda a ação eclesial no Brasil.

lização envolvendo os povos negros e indígenas nas Américas. Vai além também do fato de serem os negros os mais pobres entre os pobres. A certeza de Deus em meio aos negros aqui afirmada está fundamentada na encarnação do Verbo. A encarnação do Filho de Deus no mundo acontece para ser o maior sinal do amor de Deus para com a humanidade e toda a humanidade. Os negros então, com suas particularidades culturais e religiosas, passam a se sentir parte dessa humanidade. Isso infere que os determinismos culturais não mais poderão negar a presença de Deus no meio dos povos em função de suas culturas. Quando os negros afirmam “Deus já está no meio de nós”, falam a partir de uma vivência, de uma prática cotidiana, e os sinais dessa presença de Deus podem ser percebidos por todos aqueles que conseguem se desvencilhar dos preconceitos étnicos, culturais, religiosos e sociais, permanecendo abertos à ação do espírito, que capacita a cada um entender o outro falando em sua própria língua.

Os espaços de encontro dos grupos específicos de reflexão teológica têm sido uma “terra fértil” no surgimento das afirmações que caracterizaram a teologia que impulsionou e sustentou a caminhada dos agentes de pastoral negros. “[...] O lugar privilegiado de fazer teologia é no meio dos pobres, pois aí age o Espírito de Deus.”¹⁶ Nessa afirmação, merecem destaque dois elementos fundamentais: um é o potencial teológico dos pobres e a predileção desses como lugar social para se fazer teologia; outro é a ação do Espírito no meio dos pobres. Evidentemente, nessa afirmação, transparece a existência de uma abertura ao Espírito incessante, que sopra onde quer, e em função disso é atuante também na vida dos pobres.

Em um encontro de reflexão sobre teologia negra em Nova Iguaçu no ano de 1992, um grupo de mulheres elaborou um credo para ser rezado no grupão dos participantes da consulta teológica. Nesse credo, elas explicitaram traços desse Deus descoberto pelos negros e evidenciaram várias afirmações teológicas:

Cremos num Deus mãe... em um Deus que é alegria... em um Deus que renova nossas esperanças... num Deus que convoca, reúne e preserva... num Deus que é consolo na solidão... num Deus que veio fazer história conosco... num Deus que é garra, plenitude da beleza, ágil e criativo... que é ternura¹⁷.

O credo elaborado pelas mulheres apontou novos caminhos a serem trilhados pela teologia, caminhos esses que apontam para uma compreensão de uma nova imagem de Deus. Um Deus fortemente identificado e caracterizado com as mulheres negras, retrato mais evidente dos marginalizados. A perspectiva das “feições sofredoras destacadas em Puebla”¹⁸, são retomadas pelas mulheres negras numa espécie de “profissão de fé”, onde o Deus assume o seu jeito de ser e de viver.

A identificação de Deus com a figura de mãe colocam no horizonte teológico novas possibilidades de libertação de um seguimento marginalizado, oprimido e dominado na sociedade. A partir dessa compreensão e expressão do Deus da vida, as

¹⁶ Relato de um membro do grupo de reflexão da Teologia Negra no ano de 1988.

¹⁷ Relatório de grupos de trabalho, 1992.

¹⁸ DOCUMENTO DE PUEBLA, 1979, n. 31-39.

mulheres oferecem à teologia novos elementos de interpretação da ação deste mesmo Deus no mundo dos empobrecidos, como: a alegria, a esperança, a beleza, a garra, a agilidade, a criatividade e a ternura. A presença da mulher na luta e tudo o que envolve o mundo feminino desafiam o “fazer teológico” no sentido de recolocar a relação do amor de Deus pela humanidade como sendo um amor de mãe. Nesse sentido, já não basta apenas compreender esse amor único e exclusivamente como do Deus-Pai, mas necessário se faz compreendê-lo como amor de Deus-Mãe. Então sim é possível compreender o sentido da afirmação de um Deus que é vivenciado numa história concreta.

A vivência dos grupos de reflexão constituiu-se numa realidade concreta, em espaços efetivos de lutas pela recuperação da dignidade de filhos de Deus que passa pela reformulação de conceitos e imagem do Deus que liberta o seu povo.

O encontro do negro consigo mesmo perfaz mais um dos frutos colhidos na caminhada. A comunidade negra, em determinados momentos, com o avanço das lutas se refaz, o que significa um profundo “mergulho” do negro para dentro de si mesmo, de sua história, de seus sonhos. Dá-se assim a construção de uma consciência de si mesmo, de sua história, de seus sonhos e esperanças, de sua negritude, de sua memória, de sua tradição cultural, bem como de sua religião. Isso veio “qualificar” o negro no seu processo de reflexão teológica.

A conjugação da fé com sua realidade busca a valorização da vida, da dignidade e da identidade negra, ao mesmo tempo em que fortalece, através de formas de lutas organizadas, a luta contra o racismo e a discriminação.

Desse encontro feito pelo negro consigo mesmo surge o fortalecimento da sua memória histórica enquanto povo, o que vai significar também o fortalecimento da luta e da sua identidade. Nasce assim uma reflexão teológica própria da negritude, apontada uma perspectiva particular no campo do diálogo com o “mundo das religiões afro-brasileiras”. No Brasil, esse diálogo tem seus primeiros passos com o artigo do frei Boaventura Kloppenburg “Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda”¹⁹. O artigo inaugura uma nova postura da igreja em relação às religiões afro-brasileiras. As *sementes do Verbo* espalhadas nas religiões para além do cristianismo ganham relevância no discurso religioso. A temática vai ganhando importância e passa a ser estudada pelo regional Leste 1 da CNBB, que publica “Macumba, cultos afro-brasileiros”. Em 1978, o frei Raimundo Cintra aborda esse novo enfoque da teologia católica em sua tese de doutorado “Candomblé e Umbanda”²⁰, onde o autor dedica um espaço privilegiado ao diálogo com as outras religiões. Outros dois novos trabalhos nessa perspectiva datam dos anos 1980. Um intitulado “Umbanda”²¹, que ainda esbarra nas limitações do racionalismo, e “Candomblé e Salvação”²², mais vol-

¹⁹ KLOPPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 28, n. 2, p. 404-417, junho 1968.

²⁰ CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda*. O desafio brasileiro. São Paulo: Paulus, 1985.

²¹ COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda*. Os “seres superiores” e os Orixás/santos – Um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica. São Paulo: Loyola, 1983.

²² REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e Salvação*. A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola, 1985.

tado à cosmovisão do negro africano do que à realidade do negro no Brasil no que diz respeito à sua vivência religiosa enquanto fiéis de terreiro.

Os anos foram passando e novos horizontes foram se abrindo, novos olhares foram se apresentando e novos passos foram sendo dados. O diálogo inter-religioso com as religiões afro-brasileiras foi se fortalecendo com algumas experiências concretas proporcionadas pela inserção de cristãos teólogos e agentes de pastorais no mundo de fé das religiões afro-brasileiras. Nessa perspectiva destaca-se a caminhada de fé do padre François de L'Espina, que no seu trabalho de aproximação, diálogo e valorização da comunidade negra em Salvador foi escolhido como *mogbá* – membro do conselho de Xangô. A postura do padre ao aceitar ser iniciado num terreiro não como um pesquisador, mas sim para vivenciar a fé, demonstra a disposição e a abertura, e fortalece o diálogo.

Uma voz que ecoou e explicitou uma vivência, particularmente interessante, foi a de Dom José Maria Pires. Na época era um dos poucos bispos negros do Brasil, mas um símbolo de muitos outros negros brasileiros que começaram um processo de releitura da própria fé cristã e das religiões afro-brasileiras.

Numa perspectiva semelhante a de Dom José, cabe destacar, neste contexto de inserção e vivência como fortalecimento do diálogo com as religiões afro-brasileiras, as posições assumidas pelo padre Antônio Aparecido da Silva. Suas reflexões são um ponto de referência importante na caminhada do diálogo inter-religioso no mundo afro-brasileiro. Ele assinala a importância de assumir as raízes que estão na África e aqui, nas tradições culturais e religiosas de certo modo, denuncia o forte preconceito e a distância existentes entre muitos cristãos e a religiosidade de origem africana²³ e critica a hipocrisia de alguns sacerdotes que, com imponência, negam a comunhão a uma mãe de santo que dedica sua vida reunindo, nos terreiros, os pobres mais pobres para que se sintam gente e filhos de Deus. A teologia em construção na América Latina a partir de diferenciadas perspectivas ou enfoques vem possibilitando uma nova compreensão da realidade. Segundo Heitor Frisotti,

é esta nova visão da realidade, a partir dos excluídos, que pode nos permitir avançar mais na procura de um encontro qualitativamente diferente entre cristãos e fiéis das outras religiões afro-brasileiras para participarmos de uma construção de uma sociedade mais justa, plural e participativa²⁴.

A vivência dos cristãos negros e suas reflexões têm propiciado uma maior inserção social, contribuindo com uma releitura da presença e manifestação de Deus no continente latino-americano.

²³ SILVA, Antônio Aparecido da. Cultura Negra e Evangelização. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Curso de Verão*. São Paulo: Paulus; CESEP, 1991. Ano V.

²⁴ FRISOTTI, Heitor. *Passos no Diálogo: Igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 13.

No processo de aproximação e fortalecimento do diálogo com as religiões afro-brasileiras, são notáveis os traços de uma herança de fé, cujas raízes são africanas, influenciando as práticas e vivências dos negros cristãos.

Além do professar a fé cristã, uma grande parcela da comunidade negra está efetivamente ligada a elementos e práticas de fé envolvendo a tradição religiosa afro-brasileira. Essa realidade vem caracterizar em muito esse horizonte que se abre no fortalecimento do diálogo inter-religioso com o mundo de fé da comunidade negra. A teologia negra proporciona esse espaço de reflexão, pois, por um lado, não poderia ela fugir, desconsiderar ou negar tal realidade, uma vez que busca uma valorização das heranças históricas, culturais e religiosas do povo negro; por outro, é sua “missão”, considerando que se propõe a combater os preconceitos étnicos, culturais e religiosos, que funcionam como impedimentos da percepção do Deus que se revela no mundo das religiões e culturas oprimidas. Conforme afirma João B. Libânio,

[...] se Deus está presente em todas as realidades e eventos, e lá pode ser experimentado e revelar-se, com muito mais razão nas religiões. Aproximar-se da religião é tocar o santuário mais sagrado da vida humana. Nela os humanos espelham seus maiores segredos, desejos, sonhos, aspirações, carências²⁵.

A vivência da negritude faz surgir uma nova teologia. Essa, por sua vez, não apenas tem apresentado crítica ao branqueamento dos modelos teológicos, mas, em muitas oportunidades, tem colocado verdadeiros desafios, que devem ser repensados, reformulados depois de refletidos no contexto latino-americano, o que interpela e questiona a prática de fé dos cristãos.

A percepção desses desafios por teólogos e membros das igrejas latino-americanas está vinculada ao trabalho de conscientização sobre a real situação vivida pela comunidade negra neste continente. As injustiças, a dominação, o racismo e todo um processo de marginalização e exclusão da comunidade negra evocam um novo posicionamento dos cristãos.

No documento de Santo Domingo, o alerta do papa João Paulo II é enfático e, portanto, significativo, quando diz:

[...] olhando para a realidade do novo mundo, vemos pujantes e vivas comunidades afro-americanas que, sem esquecer o seu passado histórico, oferece a riqueza da sua cultura à variedade multiforme do continente²⁶.

²⁵ LIBÂNIO, João B. *Teologia da Revelação a partir de Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 267.

²⁶ JOAO PAULO II. Mensagem aos Afro-Americanos. In: CELAM. *Nova Evangelização, Promoção Humana e Fé Cristã* – Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino Americano. São Paulo: Paulinas, 1992. Anexo 2. p. 259.

Em conformidade com a compreensão de Boff²⁷, o cristianismo na América Latina passa por um processo de avaliação, quando se reflete o significado dos quinhentos anos de evangelização, sobretudo para as comunidades negras e indígenas.

Em decorrência dessas reflexões é possível perceber a profundidade da afirmação de João Paulo II. Ou seja, não é mais possível cometer os mesmos erros históricos na compreensão do cristianismo no processo de evangelização. Não apenas torna-se necessário, mas torna-se urgente uma nova interpretação do cristianismo, para que esse seja eficaz e promova a vida para os povos e culturas diversificados no contexto latino-americano.

São notórios, na caminhada de reflexão teológica feita pelos membros da comunidade negra a partir do dado da negritude, certo desconforto e uma insatisfação em relação ao modo como o cristianismo tem se relacionado, ao longo da história, com os valores culturais e religiosos da comunidade negra. A partir desse desconforto vão nascendo possibilidades e reafirma-se a necessidade de repensar o cristianismo numa perspectiva enegrecida. Segundo o Documento de Santo Domingo, é necessário tomar consciência de que nas culturas afro-americanas existem valores humanos que expressam a presença do Deus criador. É inegável o desvirtuamento do cristianismo na história da evangelização no continente latino-americano. Foram séculos de estreita relação com o poder dominante, em detrimento à vida dos povos negros e indígenas. Entretanto, nos dias atuais, constata-se o emergir das culturas oprimidas. Nesse processo de emergência cultural, novos horizontes vão sendo postos, nos quais “novos sujeitos” aparecem direcionando as ações. São esses “novos sujeitos” os propulsores de novos caminhos e novas possibilidades de reinterpretação do cristianismo. Não se trata mais apenas de questionar o “como ser cristão num mundo de miseráveis”, mas também como sê-lo num mundo de culturas e povos oprimidos, marginalizados e em processo gradativo de exclusão, vítimas do preconceito étnico-racial, que chega ao ponto de negar a história e identidade dos povos.

A partir desse questionamento, alguns elementos como a história dos oprimidos, as culturas oprimidas, a identidade negada e a diferença passam a ser fundamentais num horizonte de reinterpretação do cristianismo.

A relação que estabelecemos com Deus e com a religião está condicionada aos processos históricos vivenciados. Ao se tratar de processos de opressão, a teologia que daí brota acaba sendo caracterizada, marcada por traços dessa dominação. Considerando as particularidades do povo negro, existe uma grande diferença entre pensar Deus de um lugar social entendido como a casa grande ou fazê-lo de um lugar social denominado senzala.

O modo como o cristianismo se relacionou com as culturas negra e indígena nas Américas resultou em um verdadeiro massacre cultural. A teologia que deu sustentação à ação da igreja no processo de evangelização em muitas situações significou a morte para negros e indígenas. Em um contexto de dominação cultural, aprimoraram-se mecanismos que impossibilitaram aos negros e indígenas explicitarem suas

²⁷ BOFF, Leonardo. *Nova Evangelização: Perspectiva dos Oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1992.

manifestações do Deus da vida atuando e caminhando no meio dos pobres através dos seus processos de resistência. Tal reconhecimento não foi possível acontecer. Essa realidade impôs alguns desafios à teologia na contemporaneidade. Engendrar um processo de recuperação e valorização dos elementos culturais desses povos tornou-se exigência para recompor sua dignidade humana. Nasce assim o novo clamor: o clamor do negro. E tal qual em Êxodo, onde Deus viu a aflição do povo, ouviu o seu clamor e desceu para libertá-lo, o CLAMOR DO NEGRO continua se fazendo presente no solo latino-americano. Uma evocação que não para: Senhor Deus dos Afritos, ouvi nossos gritos, Senhor! Um clamor de justiça está no ar!

Conclusão

A presença dos negros na igreja à luz de uma nova consciência de sujeito proporcionada pelas reflexões da negritude descortinou uma riqueza especial à vida eclesial. Ao ressaltar em seus cantos a dignidade humana dos negros, uma nova visão de Deus foi possível vislumbrar. Um Deus que liberta, um Deus que conhece suas aflições e caminha de mãos dadas na concretização da libertação. A própria dinâmica celebrativa da igreja tornou-se mais viva. Os cantos reavivaram as celebrações, tornando-as mais alegres e participativas. Muitas foram as oportunidades que os cantos induziram a danças, explicitando uma contribuição eclesial característica do povo negro. É possível concluir ainda que a pujança da cultura afro-brasileira, sobretudo no modo de cantar ainda tem muito a oferecer na dinamização das liturgias na nossa igreja. Evidentemente, alguns preconceitos ainda arraigados no imaginário social quanto à presença do negro e o seu lugar na sociedade necessitam ser dissipados. A partilha feita pelos negros de um Deus envolto nos valores e nas coisas da negritude recolocou os negros na vida eclesial como sujeitos do processo histórico. Então cantar a vida tornou-se cantar a história, celebrar a história descoberta significa celebrar a própria vida, a certeza da Boa-Nova, que agora passa a ser também anunciada pela comunidade negra.

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. *Nova Evangelização: Perspectiva dos Oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- CELAM – Conselho Episcopal Latino Americano. *Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã*. São Paulo: Loyola, 1992.
- COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda*. Os “seres superiores” e os Orixás/santos – Um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica. São Paulo: Loyola, 1983.
- REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e Salvação*. A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola, 1985.
- CNBB Leste 1. *Macumba, cultos afro-brasileiros*. Candomblé Umbanda, observações pastorais. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulus, 1976.
- CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda*. O desafio brasileiro. São Paulo: Paulus, 1985.
- DOREA, Alfredo. *Missa Negro Um Clamor de Justiça*. Cantos de Animação dos Agentes de Pastoral Negros. 1988.

- FRISOTTI, Heitor. *Passos no Diálogo: Igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996.
- JOAO PAULO II. Mensagem aos Afro-Americanos. In: CELAM. *Nova Evangelização, Promoção Humana e Fé Cristã – Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino Americano*. São Paulo: Paulinas, 1992. Anexo 2.
- KLOPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 28, n. 2, p. 404-417, junho 1968.
- LIBÂNIO, João B. *Teologia da Revelação a partir de Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.
- NASCIMENTO, Milton; CASALDÁLIGA, Pedro e TIERRA, Pedro. *Missa dos Quilombos*. Disco gravado na Igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens, Minas Gerais, 1982.
- DOCUMENTO DE PUEBLA. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Texto Oficial. Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979.
- ROCHA, José Geraldo da. *Teologia Negra – Retalhos de Nossa História*. Rio de Janeiro, 1994. _____ . *Um Clamor de Justiça*. Canto de animação da caminhada. 1987.
- SILVA, Antônio Aparecido da. Cultura Negra e Evangelização. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Curso de Verão*. São Paulo: Paulus; CESEP, 1991. Ano V.



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

POR UM PERFIL DE PROFESSOR(A) PARA A FORMAÇÃO DOCENTE NO CONTEXTO DA CRISE DA PROFISSÃO DOCENTE¹

*For a teacher profile for teacher training
in the context of the crisis of the teaching profession*

Alvori Ahlert²

Resumo: Este texto discute o perfil do docente formador de professores e professoras com base na concepção de uma universidade orgânica sustentada na filosofia de Johann Gottlieb Fichte. No contexto da crise da profissão docente, defende-se um perfil de formador de professores fundamentado na pedagogia da autonomia de Paulo Freire, que propõe saberes cognitivo-instrumentais, prático-morais, estético-expressivos e relacional-pedagógicos como fundamentais para a prática educativa na formação docente.

Palavras-chave: Formação docente. Crise da profissão docente. Perfil de professor. Pedagogia da autonomia.

Abstract: This paper discusses the profile of the teacher trainer based on the design of an organic university sustained by the philosophy of Johann Gottlieb Fichte. In the context of the crisis of the teaching profession, a profile of a teacher trainer based on the pedagogy of autonomy of Paulo Freire is defended, which proposes cognitive-instrumental, moral-practical, and aesthetic-expressive-relational-pedagogical knowledge as central to educational practice in teacher education.

Keywords: Teacher training. Crisis of the teaching profession. Teacher profile. Pedagogy of autonomy.

¹ O artigo foi recebido em 19 de outubro de 2012 e aprovado em 04 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Pós-doutor em Educação, doutor em Teologia, Área Religião e Educação, mestre em Educação nas Ciências, professor de Ética e Educação Ambiental do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável – nível mestrado, da UNIOESTE – campus de Marechal Cândido Rondon, Paraná, Brasil, membro do Grupo Interdisciplinar e Interinstitucional de Pesquisa e Extensão em Desenvolvimento Sustentável, da Linha de Pesquisa Sustentabilidade Rural, Membro do HISULA (Grupo de Investigación “Historia de la Universidad. Latinoamericana”), de la Universidad Pedagógica Y Tecnológica de Colombia – Tunja, Colômbia. Contato: alvoriahlert@yahoo.com.br; alvoriahlert@hotmail.com

Introdução

Para falar do perfil do professor e da professora que forma professores, o ponto de partida deveriam ser pesquisas sobre o perfil do professor que está formando professores em nossa universidade. Entretanto, a universidade brasileira como um todo ainda pesquisa pouco sobre si mesma. Ela sabe pouco sobre si mesma.

Por isso minha contribuição neste fórum, em lugar de uma análise sobre o perfil do professor que está formando professores, vai limitar-se a refletir sobre aquilo que acredito ser um perfil de professor que forma professores para a educação na atualidade.

Tomo como ponto de partida uma reflexão de Johann Gottlieb Fichte, baseada em sua obra *“Por uma universidade orgânica: plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim”*, publicado no Brasil em 1999 pela EDUERJ, sob a apresentação de Ivo Barbieri. Fichte, que nasceu em 1762 e morreu em 1814, escreveu seu plano dedutivo em 1807 a convite de Karl Friedrich Beyme, alto funcionário do estado prussiano que buscava a fundação de uma instituição superior em Berlim que deveria ser algo novo para a época. Para isso foram convidados três intelectuais: Fichte representando a filosofia, Friedrich Schleiermacher representando a teologia e Friedrich August Wolf representando a filologia. Wilhelm Von Humboldt escolheu a concepção defendida por Schleiermacher. Por isso o plano dedutivo de Fichte foi publicado somente em 1817 por sua viúva.

Barbieri, em sua apresentação, confronta-nos com a necessidade de realizarmos o debate a respeito dos fundamentos e da missão da universidade e lembra que a universidade é uma instituição acadêmica que historicamente se dedica à formação intelectual e moral dos jovens através do estudo, do cultivo do saber e da busca da verdade. Diz ele: “O segredo da longevidade da instituição universitária talvez deva ser procurado na vitalidade do diálogo entre o antigo e o novo, o clássico e o moderno, o consagrado e o emergente”³.

Ainda segundo o autor, a universidade tem sua origem no pensamento filosófico e na curiosidade científica. Por isso ela guarda seu núcleo íntimo de constituição, ou seja, ela possui um núcleo íntimo no qual ela pode reconhecer-se a si mesma. Esse constitui a alma humana de sua existência. Nele, ela reúne pessoas e grupos de diferentes origens e idades, uns mais velhos, outros mais novos, mas todos movidos por um desejo fervente e persistente de saber. E para isso ela se une pelas palavras, pelo diálogo que visa fecundar os saberes em torno de temas e objetos cujos segredos devem ser pacientemente desvendados.

³ BARBIERI, Ivo. Apresentação. In: FICHTE, Johann Gottlieb. *Por uma universidade orgânica: plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim*, que esteja estreitamente associada a uma Academia de Ciências. Organização João Cezar de Castro Rocha, Johannes Kretschmer. Tradução e introdução Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 8.

Para Barbieri⁴, esse núcleo se desdobra em três funções essenciais à atividade acadêmica:

- a) A biblioteca, que significa o confronto crítico de um pergaminho com outro pergaminho, de uma página com outra página e não um depósito de informação ou acervo bibliográfico;
- b) A oficina/ateliê, que é entendida como a sala de aula na qual se dá a interação criativa entre mestre e discípulos/as para conceber, gestar e parir o novo;
- c) O laboratório, que representa o trabalho metódico e sistematizado dos resultados e das descobertas que objetivam o deslocamento das fronteiras do conhecimento.

Fichte apresentou seu plano dedutivo em 1810, no qual defende a necessidade da universidade promover novas formas de interação professor/aluno, novos critérios para avaliar a qualidade da produção acadêmica e novos conceitos de ciência e pesquisa. Ele considerava a universidade de seu tempo (século XVIII) como mero instituto de recitação e repetição. Isso era aceitável, segundo Fichte, quando não existiam bibliotecas. Mas com a ampliação do acesso a bibliotecas isso não faria mais sentido. Ele acreditava que formar alunos na universidade não significa ensinar o que já se encontra nos livros, mas proporcionar aos alunos, através do estudo e da pesquisa, o acesso a uma cultura humanista com a aprendizagem e a apropriação do processo de como chegar ao conhecimento.

Portanto, a universidade não deveria ser transmissora de conhecimentos, pois isso estaria, já naquela época, produzindo alunos preguiçosos que tendem a descuidar da aprendizagem oral quanto à formação letrada. Segundo Fichte, com esse modelo se estava produzindo alunos que não conheciam mais o todo, mas somente fragmentos. Além disso, o referido modelo de transmissão do conhecimento tirava do aluno a oportunidade de intervir no discurso do professor, eliminando-se a condição de impulsionar a atividade discente. O aluno perdia a possibilidade de recorrer ao segundo modo de adquirir conhecimento, ou seja, através dos livros.

Acreditamos que essas constatações de Fichte continuam muito atuais. Além disso, estamos vivendo o que no século passado Adorno e Horkheimer denominaram de *Halbbildung* = *semiformação*, caracterizada pela determinação social da formação na sociedade contemporânea capitalista. Conforme Wolfgang Leo Maar,

O termo semiformação surge na Dialética do esclarecimento citado em “Elementos do anti-semitismo”: “Para ele [o homem semiformado] todas as palavras se convertem num sistema alucinatorio, na tentativa de tomar posse pelo espírito de tudo aquilo que sua experiência não alcança, de dar arbitrariamente um sentido ao mundo que torna o homem sem sentido, mas ao mesmo tempo se transformam também na tentativa de difamar o espírito e a experiência de que está excluído, e de imputar-lhes a culpa, que, na verdade, é da sociedade que o exclui do espírito e da experiência. Uma semicultura [ou semiformação] que por oposição à simples incultura [ou ausência de formação] hipos-

⁴ BARBIERI, 1999, p. 9.

tasia o saber limitado como verdade, não pode mais suportar a ruptura entre o interior e o exterior, o destino individual e a lei social, a manifestação e a essência. Essa dor encerra, é claro, um elemento de verdade em comparação com a simples aceitação da realidade dada [...]. Contudo a semicultura, em seu modo, recorre estereotipadamente à fórmula que lhe convém melhor em cada caso, ora para justificar a desgraça, ora para profetizar a catástrofe disfarçada, às vezes, de regeneração. [...] Os sistemas obscuros realizam hoje o que o mito do diabo da religião oficial realizava na Idade Média: a atribuição arbitrária de um sentido à realidade exterior. [...] a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o esclarecimento do espírito [...] quanto mais a realidade social se afasta da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria. O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do fátual isolado [...] o pensamento reduzido ao saber é neutralizado e mobilizado para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil das pessoas. Assim naufraga a auto-reflexão do espírito que se opõe à paranóia. Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo”⁵.

Nossa formação acadêmica continua presa ao modelo transmissor de conhecimentos. Assim como na época de Fichte, nossos alunos e alunas do ensino superior convivem com resumos de obras apresentadas por seus professores em sala de aula. Muitos alunos em formação docente já não mais se confrontam com as obras completas dos grandes educadores em sua área de conhecimentos, o que certamente tem contribuído para a crise docente que estamos vivendo.

A crise docente e a formação de professores e professoras

Em outros níveis e considerando as peculiaridades de nosso tempo, aceito largamente que vivemos uma verdadeira crise na educação, especialmente na profissão docente. Reproduzo a seguir trechos de minha publicação na Revista Linhas Críticas, da UNB⁶:

A desregulamentação social e econômica é uma das principais características do atual quadro social, fruto das ideias neoliberais consorciadas com um processo de globalização e mundialização no qual se impõem modelos de avaliação das práticas educativas e seu atrelamento ao gerenciamento educativo.⁷ Para o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2009), o processo educativo sempre necessitou do enfrentamento com novas realidades que se impunham à educação. Entretanto, a crise atual do processo educativo no “mundo líquido moderno”, no qual a solidez das coisas e a solidez das relações humanas são fortemente questionadas, é muito diferente da do passado.

⁵ ADORNO; HORKHEIMER apud MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 24, n. 83, p. 459-476, agosto 2003. p. 463-464.

⁶ AHLERT, Alvorí. Educação e esperança na formação docente: diálogos entre a Pedagogia e a Teologia. *Linhas Críticas*, Brasília, DF, v. 17, n. 32, p. 61-76, jan./abr. 2011. p. 64-66.

⁷ IMBERNÓN, Francisco. *Formação docente e profissional: formar-se para a mudança e a incerteza*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2004. (Coleção Questões da Nossa Época, v. 77).

Os desafios do nosso tempo infligem um duro golpe à verdadeira essência da idéia de pedagogia formada nos albores da longa história da civilização: problematizam-se as “invariantes” da idéia, as características constitutivas da própria pedagogia (que, incólumes, resistiram às mudanças do passado); convicções nunca antes criticadas são agora consideradas culpadas de ter seguido o seu curso e, portanto, precisam ser substituídas.⁸

Esta realidade tem colocado a educação e a escola num processo de crise permanente. Cada vez mais se exige da escola a tarefa de educar as novas gerações para que sejam competentes e eficazes para as demandas da sociedade de produção e de consumo, o que significa educar para o efêmero, o passageiro. Educa-se para o esquecimento do que é velho e para absorver constantemente o que é novo. A sociedade atual busca não mais soluções para os problemas privados derivados da sociedade, mas a solução privada dos problemas derivados da sociedade.⁹ E isso demanda uma formação altamente individualizada.

Trata-se de uma educação que precisa dar respostas múltiplas, constantes e sempre novas às demandas dos indivíduos e das organizações que constituem a sociedade. Demandas muitas vezes ambíguas, conforme constatado por Luiza Cortesão:

Neste contexto, em Educação, vive-se entre toda uma gama de apelos desencontrados, proveniente de diferentes sectores, para que privilegiem as mais diversas orientações: desde uma educação e uma pesquisa educativa que apoiem o desenvolvimento de uma eficácia orientada por preocupações economicistas, até aos alertas para que se enfatizem os trabalhos de pesquisa e de educação no terreno que facilitem a emancipação de minorias, e mesmo no reconhecimento de subjectividades a que muitos pensam ser necessário atender¹⁰.

Além disso, historicamente, a escola era oferecida apenas para os filhos e as filhas das famílias de camadas sociais mais abastadas. Filhos de trabalhadores não precisavam de educação escolar. Mas com o processo de desenvolvimento das sociedades, as escolas foram conduzidas a abrigar todas as camadas sociais, e para isso muitas vezes não estavam preparadas. Isso justifica a percepção de alguns autores para quem a escola, não tendo sido constituída àquelas camadas sociais, agora precisa se defrontar com exigências de seletividade pressionadas pelo sistema econômico, tornando-se eficientes e eficazes para a competição no mercado capitalista.¹¹ Para Pierre Bourdieu, essas contradições sociais presentes na instituição educacional estão vinculadas à ordem social que determina

⁸ BAUMAN, Zygmunt. Entrevista sobre educação. Desafios pedagógicos e modernidade líquida. *Cadernos de Pesquisa*, Campinas, SP, v. 39, n. 137, p. 661-684, mai./ago. 2009. p. 662.

⁹ BAUMAN, 2009.

¹⁰ CORTESÃO, Luiza. *Ser professor: um ofício em extinção?* 2. ed. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2006. (Coleção Prospectiva, 6). p. 14.

¹¹ CORTESÃO, 2006.

[...] cada vez mais a dar tudo a todo mundo, especialmente em matéria de consumo de bens materiais ou simbólicos, ou mesmo políticos, mas sob as espécies fictícias da aparência do simulacro ou da imitação, como se fosse esse o único meio de reserva para uns a posse real e legítima desses bens exclusivos¹².

A outra face dessa crise vem atingindo duramente a profissão docente. Em sua tese de doutoramento, a professora e pesquisadora Idália da Silva Carvalho Sá-Chaves (2002) apresenta alguns indicadores de tal crise, dentre os quais destacaremos dois. A autora afirma que existe um desajuste entre aquilo que a sociedade espera de professores e professoras e os níveis de eficácia do desempenho desses. Baixa eficácia é entendida como um conceito de natureza social que indica diferença entre o socialmente esperado e o profissionalmente atingido. Assim, configura-se um quadro geral de crise que atinge essa classe profissional.

Um segundo indicador é a degradação da imagem social do docente. A sociedade deixou de acreditar na educação como uma promessa de um futuro melhor. Com isso os professores passaram a enfrentar sua profissão com uma atitude de desilusão e de renúncia, que leva a uma progressiva e cumulativa baixa de autoestima como consequência da discrepância na sua relação pessoal-social.¹³

Essa realidade tem levado a profissão docente ao que está sendo denominado na literatura como “mal-estar docente”¹⁴, caracterizado pela falta de motivação, pelo sentimento de estar desmoralizado face à sociedade, pela acomodação, pela falta de sentido para a vida, para o trabalho, pela ausência da utopia, da esperança necessária para o desempenho de seu trabalho.¹⁵

Tal realidade impacta profundamente a formação docente e, por extensão, o professor formador de professores e exige de nós formadores a construção/reconstrução de referenciais para nossa docência nas licenciaturas. E, no nosso entender, não precisamos buscar fora de nosso país o desenvolvimento de um perfil docente para a formação nas licenciaturas. Precisamos, enquanto professores formadores de professores, deixar de lado nossas vaidades e nossa falta de brasilidade, e acessar a teoria do conhecimento e a pedagogia dialógica de Paulo Freire para a construção de um perfil de professores com saberes humanos e humanistas, capazes de formar docentes com autonomia.

¹² BOURDIEU, Pierre. A Escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 225.

¹³ SÁ-CHAVES, Idália da Silva Carvalho. *A construção do conhecimento pela análise reflexiva da práxis*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

¹⁴ ESTEVE, J. M. *O mal-estar docente: a sala de aula e a saúde dos professores*. São Paulo: EDUSC, 1999.

¹⁵ AHLERT, Alvorí. La esperanza como eje en la formación docente: aportes de la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann. *Fundamentos em Humanidades*. San Luis, Argentina, v. 17, p. 71-84, 2008.

Por um perfil freireano para a formação docente

Toda a obra de Freire está permeada pela ideia de que educar é conhecer, é ler o mundo, para poder transformá-lo. Por isso ele dava sim, ao contrário do que muitas vezes se quis fazer entender, muita importância às metodologias, para que o fazer docente não ficasse preso ao espontaneísmo. Seu pensamento estava carregado de uma forte orientação para um projeto político pedagógico cujo conteúdo é a libertação.

Para Freire, a educação é um ato rigoroso, intuitivo, imaginativo, afetivo, sustentado numa razão dialógica comunicativa (Razão Comunicante). A partir disso, o ato de conhecer e pensar se conectam intimamente um ao outro através do processo dialógico, pois o conhecimento precisa de expressão e comunicação.

Por isso acreditamos que o último livro de Paulo Freire, *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa* é referência para pensarmos o perfil docente, das licenciaturas em especial, do formador de professores e professoras. Nesse livro, Freire condensa toda a sua obra para nos comunicar sobre o que é necessário para uma docência comprometida e eticamente responsável.

Freire acredita numa ética universal de defesa da vida. Por isso, embora se solidarize com todos os excluídos da terra, ele rejeita qualquer forma de terror, ainda que alguma ação dessas se queira justificar politicamente.

O meu ponto de vista é o dos “condenados da Terra”, o dos excluídos. Não aceito, porém, em nome de nada, ações terroristas, pois que delas resultam a morte de inocentes e a insegurança de seres humanos. O terrorismo nega o que venho chamando de ética universal do ser humano. Estou com os árabes na luta por seus direitos, mas não pude aceitar a malvadez do ato terrorista nas Olimpíadas de Munique.¹⁶

Paulo Freire reclama essa ética universal para a docência. Trata-se de uma rigorosidade ética na qual o preparo científico deve coincidir com a retidão ética, para que a prática educativa se contraponha à malvadez da ética do mercado alastrada pelo neoliberalismo excludente e centralizador.

Pedagogia da Autonomia é um livro que nos presenteia com pistas muito precisas, otimistas e esperançosas para pensar o perfil de um professor ou professora formador de professores e professoras. Freire divide seu livro em três capítulos. No primeiro, confronta-nos com a concepção de que ninguém consegue ensinar algo se considerar na condição de aprendiz. “Não há docência sem discência, as duas se explicam e seus sujeitos, apesar das diferenças que os conotam, não se reduzem à condição de objeto, um do outro. Quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender.”¹⁷

Com base nesse livro de Freire, desejo apontar para aquilo que entendo serem algumas características para um perfil de professor formador de professores. Trata-se

¹⁶ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. 26. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003. (Coleção Leitura). p. 14-15.

¹⁷ FREIRE, 2003, p. 23.

aqui de elencar competências básicas que, no dizer de Vasconcellos, “contrapõe-se à visão reducionista de competência, de viés neoliberal”¹⁸.

Perfil cognitivo-instrumental

Para o autor de *Pedagogia da Autonomia*, o processo de formação deve ser a experiência de que ensinar não é transmitir conhecimentos, mas criar as possibilidades para sua produção e reconstrução. “Não temo dizer que inexistem validade do ensino de que não resulta um aprendizado em que o aprendiz não se tornou capaz de recriar ou de refazer o ensinado, em que o ensinado que não foi apreendido não pode realmente ser aprendido pelo aprendiz.”¹⁹

Um perfil docente que tem a função de preparar as novas gerações para a docência funda-se numa prática de ensino e aprendizagem que experiencia a política, a ideologia, a gnoseologia, a pedagogia, a ética e a estética. “Quando vivemos a autenticidade exigida pela prática de ensinar-aprender, participamos de uma experiência total, diretiva, política, ideológica, gnosiológica, pedagógica, estética e ética, em que a boniteza deve achar-se de mãos dadas com a decência e com a serenidade.”²⁰

Isso significa que o perfil desse formador de professores e professoras deve ser o de uma pessoa profundamente democrática e responsável por um rigoroso saber metodológico sustentado na curiosidade, na capacidade crítica e na insubmissão. Esse professor será alguém que assume seu lugar de intelectual na sociedade, e para isso precisa estruturar sua profissão sobre o pesquisar – ensinar – pesquisar. Um trabalho que deve ser fundado no futuro, pois intelectuais olham para o futuro. Não buscam o aplauso, mas unicamente a verdade. Por isso são “inadministráveis”. Professores como intelectuais são fermento de uma verdadeira e intensa atividade de pesquisa – ensino – pesquisa. Jamais renunciam à crítica, pois renunciar à crítica significaria permitir o assassinato interno da democracia. Significa, num esforço de interpretar, desvendar a realidade. Significa ajudar a comunidade educativa a enfrentar as situações da realidade. Daí que, como intelectuais, os professores precisam tornar-nos indivíduos sem ser individualistas. O indivíduo forte busca aperfeiçoar-se diariamente. Isso significa tornar-se consciente do mundo, do seu lugar, da sua comunidade, da sociedade, de si mesmo. Indivíduos fortes não recusam opiniões opostas, mas constroem outras e novas opiniões a partir do embate de ideias, pois a crítica acelera a produção do pensamento e isso se torna produção coletiva do pensamento.²¹

Por isso o professor formador de professores pauta seu ensino na pesquisa. Lembramos que para Freire a prática docente é uma prática geradora de teoria. E

¹⁸ VASCONCELLOS, Celso dos S. Competência Docente na Perspectiva de Paulo Freire. *Revista de Educação AEC*, n. 143, p. 66-78, abril-junho de 2007. p. 66.

¹⁹ FREIRE, 2003, p. 24.

²⁰ FREIRE, 2003, p. 24.

²¹ SANTOS, Milton. O professor como intelectual na sociedade contemporânea. In: ENCONTRO NACIONAL DE DIDÁTICA E PRÁTICA DE ENSINO, 9, 1998, Águas de Lindóia. Anais IX ENDIPE, v. 3, p. 11-28.

como geradora de teoria, demanda uma prática pesquisadora que precisa estar presente já no ensino e na aprendizagem para fundamentar o processo do próprio fazer-se ser humano. Só assim torna-se possível uma readequação entre teoria e prática, para construir métodos criativos e emancipatórios através da educação, superando as atitudes copiadoras, imitadoras, reprodutoras e fazedoras de provas que ainda marcam nosso processo de ensino e aprendizagem.

Não há ensino sem pesquisa e pesquisa sem ensino. Esses que-fazer-se encontram um no corpo do outro. Enquanto ensino continuo buscando, reprocurando. Ensino porque busco, porque indaguei, porque indago e me indago. Pesquiso para constatar, constatando, intervenho, intervindo educo e me educo. Pesquiso para conhecer o que ainda não conheço e comunicar ou anunciar a novidade.²²

Um perfil de formador de professores que nosso tempo educacional demanda está convicto de que ensinar não significa transferir conhecimentos. Considerados todos os estudos de autores como Piaget, Wygotsky e Wallon sobre a forma como se desenvolve a aprendizagem humana, não se pode mais aceitar a ideia de transferir conhecimentos. Ou o aluno é sujeito do conhecimento, ou ele pouco aprende e apreende desses conhecimentos. Por isso, aqui, obrigo-me a retornar ao pensamento de Fichte, para quem a mera recitação e transmissão de conhecimentos constantes em livros pelos professores nas universidades produzem alunos preguiçosos que tendem a descuidar tanto de sua aprendizagem oral como da sua formação letrada. E a consequência disso, conforme Fichte, é que,

[...] não se conhece mais o todo, porém somente fragmentos, e a ciência passou a ser compreendida como algo que pode ser aprendido com facilidade, o que estimulou o surgimento de um grande número de eruditos diletantes. Por isso, a ciência foi e ainda é profundamente desprezada.²³

Além disso, um perfil de formadores docentes necessita de uma sólida formação cultural pedagógica, o que demanda uma formação constante em revisitar os clássicos das mais diferentes áreas do conhecimento. Há licenciados que saem da universidade sem sequer ter ouvido falar sobre John Amos Comenius, Jean-Jaques Rousseau, Maria Montessori, John Dewey, Anton Makarenko. Quanto mais sobre as fontes da pedagogia latino-americana como Simón Rodríguez, Andrés Bello, Nísia Floresta, José Martí, Gabriela Mistral, José Carlos Mariátegui, Anísio Teixeira, Leopoldo Zea, Florestan Fernandes, Orlando Fals Borda, Camilo Torres e do próprio Paulo Freire, 41 títulos de *Doutor Honoris Causa*.

Penso que, além do acima apresentado, o pequeno livro de Freire dá pistas bem concretas e passíveis de ser um caminho para um perfil de formador de professores: Ensinar exige respeito aos saberes dos educandos, como a capacidade de crítica, a

²² FREIRE, 2003, p. 29.

²³ FICHTE, 1999, p. 24.

consciência do inacabamento, a curiosidade, segurança e competência profissional, liberdade e autoridade, o reconhecimento de que a educação é um ato político e ideológico, entre outras características. O inacabamento da vida humana e da sociedade exige conhecimentos inacabados, frágeis, lábeis, que são passíveis de serem retomados e costurados.²⁴

Perfil prático-moral

Para Freire, ensinar exige estética e ética. Segundo Freire, para que isso se torne realidade, a docência precisa estar prenhe de uma ética universal para a organização de uma sociedade justa, fraterna e solidária,

[...] da ética universal do ser humano. Da ética que condena o cinismo [...], que condena a exploração da força de trabalho do ser humano, que condena acusar por ouvir dizer, afirmar que alguém falou A sabendo que foi dito B, falsear a verdade, iludir o incauto, golpear o fraco e indefeso, soterrar o sonho e a utopia, prometer sabendo que não cumprirá a promessa, testemunhar mentirosamente, falar mal dos outros pelo gosto de falar mal. A ética de que falo é a que se sabe traída e negada nos comportamentos grosseiramente imorais como na perversão hipócrita da pureza em puritanismo.²⁵

Uma ética preocupada em identificar os princípios de uma vida que proporcione consciência do sentido profundo de ser humano, que respeite e valorize as diferenças, que garanta o pleno desenvolvimento da vida humana, animal e vegetal no planeta todo. Uma ética que transcende a moral, que vai além dela.

O perfil do professor/a formador/a de professores/as, segundo Freire, deve ser o de:

Seres éticos, mesmo capazes de transgredir a ética indispensável, algo de que tenho insistentemente “falado” neste texto. Tenho afirmado e reafirmado o quanto realmente me alegra saber-me um ser condicionado, mas capaz de ultrapassar o próprio condicionamento. A grande força sobre que alicerçar-se a nova rebeldia é a ética universal do ser humano e não a do mercado, insensível a todo reclamo das gentes e apenas aberta à gulodice do lucro. É a ética da solidariedade humana²⁶.

Enfim, um professor ou uma professora que contribua para a construção de regras a partir da realidade para a organização da conduta humana. E isso começa dentro da academia, com colegas, com colaboradores e discentes.

²⁴ MARQUES, Mario Osorio. *Conhecimento e educação*. Ijuí: UNIUIJ, 1988.

²⁵ FREIRE, 2003, p. 15-16.

²⁶ FREIRE, 2003, p. 129.

Perfil estético-expressivo

Um professor ou uma professora que seja competente no uso e desenvolvimento da criatividade, emoção, sentimentos. Que conecte seus alunos, futuros professores/as com a experiência do cotidiano, mesclado pelo anedótico, pelo trágico, pela duplicidade, pelo ritual, possui rico aspecto cognitivo. “Nós somos constituídos de sentidos que nos vêm pela genética, pela educação familiar, escolar, midiática, pelas instituições, pela simbiose que nos liga umbilicalmente com todo o tecido social.”²⁷

Isso nos remete à necessidade do estudo da linguagem comunicativa – as diversas linguagens – para uma teoria da ação comunicativa. Para ser capaz de propor um novo paradigma, uma nova lógica de pensar e entender, a da relação comunicativa, onde o consenso é alcançado através de um processo argumentativo entre diferentes opiniões, sem anular os conflitos. Significa promover processos mais participativos nas abordagens da sociabilidade: reconhecimento da sabedoria popular, resgate da sociologia participante, da pesquisa-ação²⁸ do trabalho em grupo.

[...] o professor deve ter em mente [...] um sujeito [que] não consista em um indivíduo, mas em vários, então, como o sujeito professor deve ser um e determinado, esses indivíduos precisam se amalgamar em uma unidade intelectual num determinado corpo docente orgânico. Por essa razão, eles necessitam constantemente se comunicar em um processo de intercâmbio científico, onde cada um mostra aos outros a ciência a partir daquele ponto de vista, do qual ele, o indivíduo, a apreende, o mais capacitado transmitindo ao menos hábil algo de sua flexibilidade e o último transmitindo ao primeiro algo de sua gravidade tranqüila.”²⁹

Para Freire, ensinar exige respeito à autonomia do ser do educando, bom senso, humildade, tolerância e luta em defesa dos direitos dos educadores, alegria e esperança encharcada da convicção de que a mudança é possível.

A desesperança imobiliza e faz sucumbir ao fatalismo. Isso corrói as forças necessárias para transformar o mundo. “A esperança é necessidade ontológica; a desesperança, esperança que, perdendo o endereço, se torna distorção da necessidade ontológica”.³⁰ Em sua *Pedagogia da Esperança*, Freire reivindica a esperança como fundamental para a ação educadora. “A esperança de produzir o objeto é tão fundamental ao operário quão indispensável é a esperança de refazer o mundo na luta dos oprimidos e das oprimidas. Enquanto prática desveladora, gnoseológica, a educação sozinha, porém, não faz a transformação do mundo, mas esta a implica.”³¹ Por isso defende a necessidade da formação científica continuada dos trabalhadores em edu-

²⁷ GOERGEN, Pedro L. Competências docentes na educação do futuro: anotações sobre a formação de professores. *Nuances*, v. VI, p. 5, outubro de 2000.

²⁸ MARQUES, 1988.

²⁹ FICHTE, 1999, p. 34-35.

³⁰ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. p. 10.

³¹ FREIRE, 1998, p. 32.

cação para que as práticas democráticas se mantenham e renovem permanentemente. Reafirma a educação centrada no aluno como sujeito de sua aprendizagem e convoca os educadores progressistas à coerência para com o sonho democrático de uma sociedade liberta, sempre respeitando o ser e o saber dos educandos.

Na obra *Pedagogia da Indignação*, Freire afirma:

A matriz da esperança é a mesma da educabilidade do ser humano: o inacabamento de seu ser de que se tornou consciente. Seria uma agressiva contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, o ser humano não se inserisse num permanente processo de esperançosa busca. Este processo é a educação. Mas precisamente porque nos achamos submetidos a um sem-número de limitações – obstáculos difíceis de ser superados, influências dominantes de concepções fatalistas da História, o poder da ideologia neoliberal, cuja ética perversa se funda nas leis do mercado – nunca, talvez, tenhamos tido mais necessidade de sublinhar, na prática educativa, o sentido da esperança do que hoje. Daí que, entre saberes vários fundamentais à prática de educadores e educadoras, não importa se progressistas ou conservadores, se salienta o seguinte: *mudar é difícil mas é possível*³².

Mas Freire nos alerta de que não é a esperança que transforma a realidade. Ela é necessária, mas não suficiente. Sozinha ela não pode vencer. E ao mesmo tempo, sem ela a pessoa fraqueja e desiste.

Como considerações finais, por um perfil relacional-pedagógico

Do ponto de vista relacional – pedagógico, acreditamos que o perfil de professor formador de professores é a de um docente que tenha clareza sobre a relevância de seus projetos de trabalho e a coerência dos mesmos com o que se denomina de função social da formação docente associada às necessidades mais prementes para o presente e o futuro da educação.

O desafio de formar sujeitos com independência intelectual, capazes de intervir na realidade de seu campo profissional e, conseqüentemente, atuar na transformação da sociedade, precisa ser acompanhado de mais clareza e convicção sobre um conjunto de questões fundamentais para o processo pedagógico. Em relação ao curso no qual atua esse professor formador de professores deve se perguntar sobre o profissional quer ajudar a formar, tendo clareza sobre a realidade na qual esse profissional que está sendo formado irá trabalhar. Saber qual ideologia sustentará esse futuro profissional e o que irá referenciar a qualidade de seu trabalho, se o “mercado” na perspectiva neoliberal ou a necessidade de transformação social e a construção de um ser humano mais ser humano.³³

³² FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. 114.

³³ XAVIER, Maria Luisa. A relação pedagógica. In: MORAES, V. R. P. (Org.). *Melhoria do ensino e capacitação docente: programa de atividades de aperfeiçoamento pedagógico*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 1996. p. 44.

Em resumo, o perfil do professor formador de professores é aquele que pergunta constantemente sobre a quem estão beneficiando os profissionais que ele ajuda a formar. Que se pergunta sobre o conhecimento produzido no curso. Que se pergunta se está sendo produzido conhecimento no curso. Que se questiona sobre qual o papel de sua disciplina no currículo, sobre sua relação com a totalidade do currículo e de como seus alunos percebem sua finalidade, sua importância para sua formação.³⁴ Trata-se de um professor que dá oportunidades, ao longo do semestre, para o aluno falar, debater questões que vinculem a disciplina às suas experiências de vida e de trabalho.

Referências bibliográficas

- AHLERT, Alvori. Educação e esperança na formação docente: diálogos entre a Pedagogia e a Teologia. *Linhas Críticas*, Brasília, DF, v. 17, n. 32, p. 61-76, jan./abr. 2011.
- _____. La esperanza como eje en la formación docente: aportes de la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann. *Fundamentos em Humanidades*, San Luis, Argentina, v. 17, p. 71-84, 2008.
- BARBIERI, Ivo. Apresentação. In: FICHTE, Johann Gottlieb. *Por uma universidade orgânica: plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim, que esteja estreitamente associada a uma Academia de Ciências*. Organização João Cezar de Castro Rocha, Johannes Kretschmer. Tradução e introdução Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. Entrevista sobre educação. Desafios pedagógicos e modernidade líquida. *Cadernos de Pesquisa*, Campinas, SP, v. 39, n. 137, p. 661-684, mai./ago. 2009.
- BOURDIEU, Pierre. A Escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CORTESÃO, Luiza. *Ser professor: um ofício em extinção?* 2. ed. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2006. (Coleção Prospectiva, 6).
- ESTEVE, J. M. *O mal-estar docente: a sala de aula e a saúde dos professores*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Por uma universidade orgânica: plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim, que esteja estreitamente associada a uma Academia de Ciências*. Organização João Cezar de Castro Rocha, Johannes Kretschmer. Tradução e introdução Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- _____. *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. 26. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003. (Coleção Leitura).
- _____. *Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- FREIRE, Ana Maria Araújo (Org.). *Pedagogia da tolerância/Paulo Freire*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- GOERGEN, Pedro L. Competências docentes na educação do futuro: anotações sobre a formação de professores. *Nuances*, v. VI, outubro de 2000.
- IMBERNÓN, Francisco. *Formação docente e profissional: formar-se para a mudança e a incerteza*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2004. (Coleção Questões da Nossa Época, v. 77).

³⁴ XAVIER, 1996, p. 44.

MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 24, n. 83, p. 459-476, agosto 2003.

MARQUES, Mario Osorio. *Conhecimento e educação*. Ijuí: UNIJUI, 1988.

SÁ-CHAVES, Idália da Silva Carvalho. *A construção do conhecimento pela análise reflexiva da práxis*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

SANTOS, Milton. O professor como intelectual na sociedade contemporânea. In: ENCONTRO NACIONAL DE DIDÁTICA E PRÁTICA DE ENSINO, 9, 1998, Águas de Lindóia. Anais IX ENDIPE, v. 3, p. 11-28.

VASCONCELLOS, Celso dos S. Competência Docente na Perspectiva de Paulo Freire. *Revista de Educação AEC*, n. 143, p. 66-78, abril-junho de 2007.

XAVIER, Maria Luisa. A relação pedagógica. In: MORAES, V. R. P. (Org.). *Melhoria do ensino e capacitação docente: programa de atividades de aperfeiçoamento pedagógico*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 1996. p. 36-45.



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

IDENTIDADE DO ENSINO RELIGIOSO A PARTIR DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA¹

*Identity of Religious Education
from the scientific production*

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira²
Isabel Cristina Piccinelli Dissenha³

Resumo: Este texto apresenta os resultados do mapeamento da produção científica do Ensino Religioso no período de 1995 a 2010, por meio de livros teóricos, teses e dissertações, artigos em periódicos científicos e artigos em eventos acadêmicos para conformação da referida área do conhecimento, assim orientada pela legislação em vigor, permitindo identificar temas recorrentes, priorizados, emergentes, restritos, omitidos, contribuindo para o reconhecimento do *status* científico da área. O objetivo desta pesquisa foi identificar e analisar a produção do conhecimento sobre o Ensino Religioso por meio do Estado da Arte em diferentes produções, no período pré-determinado, subsidiando a rede dos atuais e futuros pesquisadores do Ensino Religioso brasileiro. Metodologicamente, estabelecida a compreensão do que seja uma produção de conhecimento, a quantificação dos artigos, livros, trabalhos em eventos e trabalhos acadêmicos inventariados foi possível em virtude do mapeamento realizado sobre o tema no lapso temporal definido, seja em versão impressa (em bibliotecas) ou eletrônica (em ambiente *web*, onde se localizam os periódicos *on-line*, em sítios de instituições de ensino e ou não) ou mesmo em ambas as versões. A pesquisa culminou na quantificação de 809 documentos, organizados por área de conhecimento, mediante a definição e a aplicação de critérios de análise do material catalogado, realizado pelos demais pesquisadores do projeto. Esses dados contribuíram para o projeto que vem sendo desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa Educação e Religião, que desde 2008 está mapeando a produção científica no contexto brasileiro sobre o Ensino Religioso, enquanto componente curricular e área de conhecimento, estabelecida pelo Conselho Nacional de

¹ O artigo foi recebido em 19 de novembro de 2012 e aprovado em 18 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Livre-docente e pós-doutor em Ciências da Religião, doutor e mestre em Ciências da Educação, professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR, em Curitiba/PR, Brasil. Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER – www.gper.com.br). Contato: srjunq@gmail.com

³ Mestre em Teologia pela PUCPR, pedagoga, pesquisadora do GPER (www.gper.com.br), em Curitiba/PR, Brasil. Contato: isabeljulio@ig.com.br

Educação nas Diretrizes Curriculares Nacionais, o que exigirá outras pesquisas para prosseguir nesse percurso.

Palavras-chave: Educação. Ensino Religioso. Produção científica.

Abstract: This paper presents the results of the mapping of the scientific production of Religious Education, from 1995 to 2010, by means of theoretical books, theses and dissertations, journal articles and scientific articles in academic events for the conformation of that area of knowledge, thus oriented by law, to identify recurring, prioritized, emerging restricted, omitted themes, contributing to the recognition of the scientific status of the area. The objective of this research was to identify and analyze knowledge production about Religious Education through the State of the Art in different productions within the pre-defined period, providing resources for the network of current and future researchers of Brazilian Religious Education. Methodologically, once an understanding of what is a production of knowledge was established, the quantification of articles, books, papers and academic papers inventoried was possible due to the mapping done on the topic in the defined period of time be they in print (in libraries) or electronic (in a web environment, where there are the online journals, and or not at sites of educational institutions) or even in both versions. The research culminated in the quantification of 809 documents, organized by area of knowledge, through the definition and application of analysis criteria of catalogued material, conducted by the other researchers of the Project. These data contributed to the project that is being developed by the Research Group in Education and Religion, which, since 2008, is mapping the Brazilian scientific production in the context of Religious Education as a curriculum component and knowledge area established by the National Education Counsel in the National Curriculum Guidelines, which will require further research to continue this endeavor.

Keywords: Education. Religious Education. Scientific production.

Introdução

Historicamente os estudos sobre o Ensino Religioso foram estabelecidos a partir das legislações educacionais e constituições brasileiras, mas progressivamente outras fontes, como livros didáticos, programas, diretrizes e planos, permitiram compreender a construção do perfil desse componente curricular. Para essa pesquisa foram analisados 809 documentos (123 dissertações de mestrado, 21 teses de doutorado, 457 artigos em eventos, 129 artigos em periódicos e 79 livros teóricos sobre o Ensino Religioso), com a intencionalidade de compreender a questão do campo de pesquisa sobre esse componente curricular. Ao constituir um “campo” de pesquisa, é necessário definir os limites ou as fronteiras próprias da estruturação de um campo científico para clarificar o objeto que se estuda focadamente. Assim, distinguindo-se de outros, mesmo que cada campo se inscreve na interface de outros campos que integram um sistema de conhecimentos mais vastos.

A partir dessa identificação, esperamos contribuir para estabelecer dois percursos: um epistemológico e um praxiológico (metodologia, didática), e que esses possam orientar a formação do profissional para atuar junto ao Ensino Religioso, enquan-

to componente curricular. Aqui vale destacar que fazer ciência é uma tarefa crítica e reflexiva, é manter uma constante atenção epistemológica para afastar a possibilidade de enxergar o real com olhar conturbado, justamente porque os objetos de estudo das ciências humanas estão muito próximos do cotidiano dos investigadores, por esse motivo é fundamental, dentro das Ciências Humanas e Sociais, o emprego da teoria rigorosa como observação sistemática da realidade.⁴

O funcionamento do campo científico deixa transparecer que as escolhas são desinteressadas, porém sabemos que todas as escolhas epistemológicas e metodológicas são também escolhas políticas. Nesse contexto, a discussão sobre a produção do Ensino Religioso no estágio atual, até o esgotamento das nossas produções sobre o Ensino Religioso e a desintegração de uma temática que jamais virá a constituir o campo teórico. O que pretendemos especificar é o reconhecimento e os contornos daquilo que poderá, ou não, se constituir em um campo de pesquisa científico. Isso pode ser observado nas várias análises de levantamentos, diagnósticos e estados da arte produzidos no e para compreender as fronteiras daquilo que nos constituiria como campo.⁵

Na análise dos pesquisadores, percebe-se uma unanimidade ao afirmar que no quadro de referência há uma dispersão de autores sem um aprofundamento de categorias teóricas e/ou aproximações e explicitações de campos epistemológicos que ajudariam a demarcar nosso objeto de análise: a questão do Ensino Religioso. De forma geral, os textos carecem de um mergulho mais denso na literatura de base e um aprofundamento nas reflexões teórico-metodológicas.⁶

Um exemplo recorrente nas análises é uma exacerbada exploração de citações de autores, bem como a quase inexistência de um aprofundamento dos conceitos que fundamentem a análise dos dados. Os autores da contemporaneidade são citados sem que ocorra um retorno à base epistemológica dos autores.⁷

Quanto à metodologia, os textos carecem de discussão e referência teórica sobre os procedimentos adotados. Em sua maioria, explicitam de forma muito aliçada os sujeitos ou documentos para obter os dados de pesquisa. Os resultados de pesquisa são, geralmente, apresentados de forma ampla, o que significa que remetem muito pouco ao “universo pesquisado”, dando margem, por meio da forma escrita, a generalizações. Nota-se uma separação entre teoria e prática; essas duas instâncias estão divorciadas em todo o processo de apresentação do texto que informa a pesquisa.

⁴ JARDILINO, José Rubens L. et al. *Contornos de um Campo de Pesquisa: Considerações a partir da produção sobre Formação de Professores divulgada no GT 08 da ANPed, 2000 – 2010*. Caxambu: Anais da Anped, 2010. p. 06.

⁵ ALVES, Luís Alberto Sousa; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo (Orgs.). *Educação Religiosa. Construção da identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar*. Curitiba: Champagnat, 2002. p. 73-84.

⁶ BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1977. p. 59.

⁷ BUFREM, Leilah Santiago; JUNIOR, Rene Faustino Gabriel; GONÇALVES, Viviane. Dez anos de revista *Diálogo Educacional* (2000-2009): histórico e evolução. In: *Revista Diálogo Educacional*, Curitiba: PUCPR, v. 10, n. 29, p. 123-149, jan./abr. 2010. p. 124.

Percebemos que não é possível, pelos resultados analisados, apontar grandes avanços no estado do conhecimento. A pluralidade dos trabalhos não ajuda a constituir novas descobertas, pois, influenciados pelas novas abordagens metodológicas dos microcosmos e contextos localizados, há poucos trabalhos que conseguem generalizar os achados de forma que constituam novas categorias para o campo. Isso possivelmente vem ocorrer pela nossa falta de vigilância epistemológica tanto para os quadros de referências como metodológicos do campo. Há hipótese de que a dispersão do campo quanto às variadas temáticas, quanto à fragilidade nas questões metodológicas e, em especial, nas questões teóricas de embasamento e sustentação dos trabalhos e dos referenciais adotados, se afirmam e nos levam a pensar em traçar contornos para a constituição de um campo.

Sabemos que a existência de um campo se circunscreve à demarcação de seus limites realizados por interesses específicos dos que neles atuam e para o qual fazem investimentos econômicos e psicológicos, dos agentes dotados de um *habitus* e das instituições nele inseridas. Por isso o que determina a existência de campo é a ação dos sujeitos e dos grupos, constituídos e constituintes das relações de força, que investem tempo, dinheiro e trabalho, cujo retorno é pago pela economia particular de cada campo, no caso do campo científico, prestígio e reconhecimento da área. A rigor um campo é delimitado pelos valores ou forma de capital que lhe dão sustentação. Reconhecemos que o funcionamento de um campo não somente produz, mas reconhece uma forma específica de práticas científicas e interesses regulados pelo *habitus*, para o seu próprio reconhecimento na arena dos outros campos. Nesta pesquisa, foram selecionados os temas recorrentes para favorecer a análise dos trabalhos identificados para esse mapeamento.

Foram localizados os seguintes termos: história e legislação, epistemologia, metodologia e subsídios, formação de professores, espaço confessional escolar. O que passamos a apresentar é a partir de uma identificação histórica dos trabalhos realizados, especialmente no recorte de 1995 a 2010, para compreender o percurso de objetos e métodos à identificação desse componente curricular. Mas, ao longo da pesquisa e para preparar o período histórico selecionado, registramos e comentamos os trabalhos produzidos no período anterior, ou seja, até 1994, o que poderá colaborar na compreensão dessa área como espaço de pesquisa.

De forma geral, os diferentes autores produziram seus respectivos trabalhos sobre a história, a identidade e a legislação do Ensino Religioso no contexto brasileiro. Outros aspectos abordados foram os elementos sobre a questão da metodologia, subsídios, conteúdos para o cotidiano da sala de aula, assim como sobre a formação de professores, além do trabalho realizado sobre as escolas confessionais. Vejamos o quadro geral da distribuição dessa produção:

Categorias	Teses	Dissertações	Textos de Eventos	Eventos de Educação	Eventos de Teologia/CR	Eventos de Ensino Religioso	Artigos em Periódicos	Livros	TOTAL
Identidade (história, legislação, epistemologia e política dos sistemas de ensino)	07	42	111	22	39	50	49	24	233
Ensino-aprendizagem (metodologia, subsídios, conteúdo, aprendizagem)	07	45	249	16	32	201	47	47	395
Formação de professores	02	19	79	14	15	50	28	02	130
Educação profissional	05	17	18	11	02	05	03	06	49
TOTAL	21	123	457	63	88	306	129	79	809

Tabela 01 – Produção acadêmica sobre o Ensino Religioso entre 1995 a 2010

Essa organização da produção em quatro temáticas/categorias nos permite um reolhar sobre a formação histórica do Ensino Religioso no contexto brasileiro.

Identidade (história, legislação, epistemologia e política dos sistemas de ensino)

Para a construção da identidade do Ensino Religioso foi de grande relevância a pesquisa realizada referente à história da composição desse componente curricular ao longo da educação e das legislações brasileiras, o que, por sua vez, mostrou-se fundamental para a compreensão da presença do Ensino Religioso no contexto escolar. Especialmente os estudos sobre as Constituições brasileiras e as legislações educacionais, com destaque para os textos legislativos a partir de 1996, em decorrência do novo contexto que exigiu dos sistemas de ensino a orientação específica para a efetivação dessa disciplina.

Paralelamente a reflexão sobre o objeto do Ensino Religioso para estabelecer a epistemologia e sua relação com uma área de conhecimento demandou uma nova relação com as Ciências da Religião. Desta forma, as pesquisas sobre a presença regional do desenvolvimento desse componente curricular ocorreram nos diferentes estados e

municípios do país. As diferentes publicações foram localizadas nas regiões do país como Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Sergipe, Uberaba e Jaraguá.

A relação do Brasil com a União Europeia e especificamente com Portugal e o Vaticano, a questão da laicidade e o acordo que foi firmado com a Santa Sé, alterou a compreensão sobre esse componente curricular no cenário brasileiro. De fato, a questão histórica e epistemológica do Ensino Religioso, inicialmente, foi estabelecida por uma relação de políticas entre a Igreja Católica e o Estado, o qual estruturou legislações para justificar a presença desse componente na escola. As pesquisas e os estudos iniciais refletiram e sistematizaram essa realidade do século XX, e a partir da aproximação de uma leitura pedagógica, essa realidade foi alterada.

Ao analisar os 233 documentos sobre a identidade do Ensino Religioso, que envolvem história, legislação, política e epistemologia, é notório que a metodologia de pesquisa é fundamentalmente qualitativa, bibliográfica, documental e histórica.

Análise de textos recolhidos junto aos sistemas de ensino

As dez dissertações defendidas entre 1995 a 2000 refletiram os trabalhos das Secretarias de Educação de São Paulo, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Entre os anos de 2001 a 2008, um total de 23 dissertações assume um perfil de registro do processo histórico da implantação do modelo de Ensino Religioso dos diferentes sistemas de ensino e sua relação com a leitura pedagógica, a partir da Lei de Diretrizes e Bases da Educação. Porém, entre os anos de 2009 e 2010, em 10 dissertações analisadas, temos questões referentes ao Estado laico, assim a produção científica sobre o Ensino Religioso pode considerar um novo cenário de pesquisas que abordam a identidade desse componente curricular; enquanto as sete teses analisadas apresentam uma perspectiva da identidade e fundamentos para essa disciplina. Para esse mapeamento foi possível o acesso a 18 dissertações na íntegra e quatro teses, a partir das quais verificamos que entre as obras mais citadas estão: Processo de escolarização do Ensino Religioso (JUNQUEIRA, Vozes, 2002); Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas (FIGUEIREDO, Vozes, 1995); Ensino Religioso: perspectivas pedagógicas (FIGUEIREDO, Vozes, 1994); Ensino Religioso e sua relação pedagógica (MENEGETTI, WASCHOWICZ, JUNQUEIRA, Vozes, 2002); O Ensino Religioso na nova LDB: histórico, exigência, documentário (CARON e GRERE, Vozes, 1998); Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso (FONAPER, Ave Maria, 1997); O Ensino Religioso na Escola (GRUEN, Vozes, 1994); Ensino Religioso: memória e perspectivas (JUNQUEIRA, OLIVEIRA, Champagnat, 2005).

Quanto ao impacto dos textos apresentados nos eventos e os artigos publicados em periódicos científicos com essa perspectiva de discutir a identidade e a questão legal do Ensino Religioso, percebemos que 34 trabalhos foram apresentados em eventos de representatividade: ANPED sul (V um trabalho; VI dois trabalhos); ENDIPE (XII dois trabalhos); HISTEDBR (VIII dois trabalhos); EDUCERE (III um trabalho; IV três trabalhos; VI dois trabalhos); SOTER (XXI cinco trabalhos; XXII quatro trabalhos; XIII oito trabalhos) e no GT Nacional de História das Religiões e das Reli-

giosidades/ANPUH (I cinco trabalhos). Enquanto nos periódicos científicos foram localizados 18 artigos em revistas com classificação Qualis: Estudos Teológicos (três artigos); Revista Horizonte (três artigos); Revista Pistis & Praxis (dois artigos); Revista Diálogo Educacional (cinco artigos); Revista Interações (um artigo); Revista Brasileira de Educação (um artigo); Revista Religião & Cultura (dois artigos); Revista Ciências da Religião – história e sociedade (um artigo).

Os livros analisados são essencialmente no campo da história e da releitura do Ensino Religioso na perspectiva escolar, construindo um novo cenário para a transposição didática do Ensino Religioso.

Categories	Teses	Dissertações	Textos de Eventos	Eventos de Educação	Eventos de Teologia/CR	Eventos de Ensino Religioso	Artigos em Periódicos	Livros	TOTAL
Identidade (história, legislação, epistemologia e política dos sistemas de ensino)	07	42	111	22	39	50	49	24	233

Tabela 02 – Produção acadêmica sobre identidade

Ensino-aprendizagem (metodologia, subsídios, conteúdo, aprendizagem)

Foram identificados 395 documentos sobre o ensino e a aprendizagem que envolvem aspectos sobre as questões da metodologia, dos recursos, da aprendizagem e dos conteúdos do Ensino Religioso. Dentre os quais encontramos 21 dissertações e uma tese (pesquisas qualitativas), as quais foram possíveis se ter acesso na íntegra. Essas utilizam entrevistas e questionários, embora em grande parte se pautem em documentos e bibliografia. Ao longo dos 15 anos selecionados, percebe-se que nos referenciais bibliográficos não existe referência entre os trabalhos, pois não são mencionados pelos autores, o que seria significativo para demonstrar ampliação dos estudos. As reflexões existem de forma paralela, o que dificulta o corpus científico dessa área, verificamos que entre as obras mais citadas estão: Processo de escolarização do Ensino Religioso (JUNQUEIRA, Vozes, 2002); Ensino Religioso e sua relação pedagógica (MENEGETTI, WASCHOWICZ, JUNQUEIRA, Vozes, 2002); Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas (FIGUEIREDO, Vozes, 1995); Ensino Religioso: perspectivas pedagógicas (FIGUEIREDO, Vozes, 1994); O Ensino Religioso no Brasil (JUNQUEIRA, WAGNER, Champagnat, 2004); Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso (FONAPER, Ave Maria, 1997); Ensino Religioso: aspectos legal e curricular (JUNQUEIRA, CORRÊA, HOLANDA, Paulinas, 2007).

Foram localizados 32 trabalhos em eventos científicos assim estabelecidos: ANPED (31^a. um), ANPED sul (VII um), ENDIPE (XIV, um), EDUCERE (II um,

III um, V um, VII um, IX três); Luso Brasileiro de História da Educação (VI três), ANPTECRE (II seis), SOTER (XXII um, XXIII sete), GT Nacional de História das Religiões e das Religiosidades / ANPUH (cinco). Referente aos artigos em periódicos, pode-se destacar que 17 foram publicados em revistas científicas com classificação Qualis significativa: Estudos Teológicos (cinco artigos), Revista Horizonte (três artigos), Revista Brasileira de Educação (um artigo), Revista Diálogo Educacional (três artigos), Revista Pistis & Praxis (dois artigos), Revista Interações: cultura e comunidade (dois artigos) e Revista Religião e Cultura (um artigo).

Finalizando, destacam-se os livros (47 obras) que abordam a questão de conteúdo e metodologia, sendo que três propostas assumem uma perspectiva diferenciada. A mais antiga, a Coleção da Editora Vozes iniciada na década de 1990 para subsidiar a leitura pedagógica do Ensino Religioso e, posteriormente, no início do século XXI foi recriada – Ensino Religioso nas fronteiras da ética: subsídios pedagógicos (Amauri Carlos Ferreira); Fundamentos filosóficos dos valores no Ensino Religioso: subsídios pedagógicos (Eurico dos Santos Veloso); Adoradores do sol: reflexões sobre a religiosidade indígena (Lucio Paiva Flores); Encantar: uma prática pedagógica no Ensino Religioso (Marilac Loraine Olenik e Viviane e Mayer Daldegan); Ensino Religioso e sua relação pedagógica (Sérgio Junqueira, Rosa Gitana Meneghetti, Lilian Wachowicz).

Posteriormente, a Editora Paulinas, em parceria com o Programa de Ciência da Religião da PUC/SP, organiza uma coleção para orientar a formação do professor de Ensino Religioso com a perspectiva da Ciência da Religião, reordenando a questão do conteúdo para o componente curricular – Como a religião se organiza (João Décio Passos); Espiritismos. Limiares entre a vida e a morte (Maria Angela Vilhena); Fundamentalismos. Matrizes, presenças e inquietações (Pedro Lima Vasconcellos); Novos movimentos religiosos. O quadro brasileiro (Silas Guerreiro); Pentecostais. Orígens e começo (João Décio Passos); Pluralismo religioso. As religiões no mundo atual (Wagner Lopes Sanchez).

A terceira coleção organizada em Curitiba pelo GPER (Grupo de Pesquisa, Educação e Religião) com a Editora Ibpe para o curso de especialização na modalidade EAD, estrutura uma proposta que envolve aspectos teórico-metodológicos – Cultura e diversidade (Rosa Lydia Teixeira Corrêa); Cultura religiosa: caminhos para a construção do conhecimento (Luis Alberto Sousa Alves); Ensino Religioso: perspectivas para os anos finais do ensino fundamental e para o ensino médio (Emerli Schlogl); Ensino Religioso: uma perspectiva para a educação infantil e os anos iniciais do ensino fundamental (Silvana Fortaleza dos Santos); Ensino Religioso: fundamentos epistemológicos (Ednilson Turozi Oliveira); Espaço sagrado: estudos em geografia da religião (Sylvio Fausto Gil); Fundamentando pedagogicamente o Ensino Religioso (Edile Fracaro e Sérgio Junqueira); O Sagrado: fundamentos e conteúdos do Ensino Religioso (Sérgio Junqueira). A última proposta é da Editora Cortez – são dois livros que estão incluídos em coleções no campo da educação – o Ensino Religioso no Ensino Fundamental (Lilian Blanck de Oliveira, Sérgio Junqueira, Luis Alberto Alves e Ernesto Jacob Keim), que faz parte da Coleção Formação de Professores, e Alteridade, culturas e tradições: atividades do Ensino Religioso para o ensino funda-

mental (Sérgio Junqueira, Emerli Schlogl, Edile Franco) da Coleção Oficinas. Essas duas obras orientam tanto o elemento teórico como prática desse componente curricular. No que se refere a essa área, momentaneamente existe uma produção significativa, será necessário um amadurecimento sobre concepções para a publicação de um livro que oriente aspectos epistemológicos – estruturais e didáticos para o Ensino Religioso.

Categorias	Teses	Dissertações	Textos de Eventos	Eventos de Educação	Eventos de Teologia/CR	Eventos de Ensino Religioso	Artigos em Periódicos	Livros	TOTAL
Ensino-aprendizagem (metodologia, subsídios, conteúdo, aprendizagem)	07	45	249	16	32	201	47	47	395

Tabela 03 – Produção acadêmica sobre ensino-aprendizagem

Formação de professor

A partir de 1997, a questão da formação de professores foi direcionada aos sistemas de ensino, cada estado e município passou a definir o perfil e o processo formador dos profissionais para atuarem junto a esse componente curricular, simultaneamente surgiram licenciaturas específicas com currículo direcionado para a formação inicial voltado ao Ensino Religioso Escolar. As diferentes publicações discutiram a formação inicial e continuada, presencial e a distância, registrando a experiência em estados como Santa Catarina, Paraná, Minas Gerais (Belo Horizonte), Rio Grande do Norte (Natal), Paraíba, Piauí (Teresina) e Pará. Pesquisas voltadas à compreensão de aspectos como a diversidade e o Ensino Religioso na formação do professor; ao foco do ensino fundamental e da educação infantil; ao uso do livro didático e de subsídios, como, por exemplo, a Revista Diálogo, utilizada como recurso para capacitação docente; ou ainda a associações que promovem políticas formadoras como ASSINTEC no Paraná e o FONAPER, que articulou as Diretrizes para orientar a formação do professor de Ensino Religioso no país.

Entre os trabalhos aqui destacados existem diversos em que foram executadas ações de campo como: entrevistas, questionários e outros instrumentos, além de possuírem um cunho documental, bibliográfico, (e) histórico. Também foram executadas pesquisas com análise do discurso para a compreensão do profissional que atua com essa disciplina em diferentes regiões do país.

Ao analisar os 130 documentos sobre a formação dos professores de Ensino Religioso, é notório que a metodologia das pesquisas é documental, bibliográfica,

com frequência no campo da formação continuada, um campo ainda a ser explorado em decorrência da especificidade das diferentes exigências dos estados brasileiros. Percebe-se que nas referências existem poucas bibliografias clássicas da área de educação sobre a formação de professores, um campo que está sendo ampliado especialmente pela Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação (ANPED) pelo Grupo de Trabalho (GT8). Porém, ao analisar as 11 dissertações e uma tese a que tivemos acesso na íntegra, verificamos que entre as obras mais citadas estão: Processo de escolarização do Ensino Religioso (JUNQUEIRA, Vozes, 2002); O Ensino Religioso no Brasil (JUNQUEIRA, WAGNER, Champagnat, 2004); Ensino Religioso e sua relação pedagógica (MENEGETTI, WASCHOWICZ, JUNQUEIRA, Vozes, 2002); Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas (FIGUEIREDO, Vozes, 1995); Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso (FONAPER, Ave Maria, 1997); Referencial Curricular para a proposta pedagógica da escola (FONAPER, 2000, Ensino Religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em Diálogo (SENA, Paulinas, 2006); Ensino Religioso na Escola (GRUEN, Vozes, 1995); Ensino Religioso: memória e perspectiva (JUNQUEIRA, OLIVEIRA, CHAMPAGNAT, 2005).

Quanto ao impacto, tivemos 19 trabalhos apresentados em eventos de repercussão nacional: oito no EDUCERE (IV um trabalho, VI dois trabalhos, VII três trabalhos, VIII um trabalho, IX um trabalho), dois na ANPED sul (VII), três no ENDIPE (XII um, XIV dois); dois ANPTECRE (II) e quatro na SOTER (XXII um, XXIII três). Quanto aos artigos, temos 16 artigos em revista Qualis: Revista Diálogo Educacional (cinco); Revista Pistis & Praxis (sete); Estudos da Religião (três); Religião & Cultura (três) e Ciência e Religião – História e sociedade (um).

Categorias	Teses	Dissertações	Textos de Eventos	Eventos de Educação	Eventos de Teologia/CR	Eventos de Ensino Religioso	Artigos em Periódicos	Livros	TOTAL
Formação de professores	02	19	79	14	15	50	28	02	130

Tabela 04 – Produção acadêmica sobre formação de professor

Educação confessional

O artigo 20 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação reconhece as escolas confessionais como espaço próprio orientado a partir das concepções religiosas de cada grupo. Nessas instituições, a disciplina de Ensino Religioso é ministrada a partir da orientação religiosa própria. Entre os trabalhos analisados, localizamos sobre a questão do Ensino Religioso e a pastoral escolar, temáticas que procuram criar identidades próprias, sobre os grupos religiosos cristãos (católicos – luteranos – presbiterianos – adventistas), judeus e candomblé. Dentre os cristãos católicos, encontramos a dis-

cussão sobre o trabalho realizado em instituições da Companhia de Jesus (Jesuítas), Franciscano, Salesiano e dos Maristas, assim como questões sobre documentos da Santa Sé Romana (Concílio Vaticano II) e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A produção bibliográfica reflete trabalhos na perspectiva histórica, que menciona o desenvolvimento dos Jesuítas, entre 1962 a 1986, dos Maristas, entre 1958 a 1985, e do Colégio Campineiro, entre 1900 a 1937. Um dos elementos discutidos nesses trabalhos é a formação do professor no espaço confessional ou sob a ótica de uma confissão como na tese “Formação de docentes para o ensino religioso: perspectivas e impulsos a partir da ética social de Martinho Lutero”. O fato é que, ao longo desses 15 anos, a discussão sobre o espaço confessional é ainda muito reduzida na perspectiva da escola pública, assim como o espaço de divulgação no campo da educação, seja nos programas de pós-graduação (mestrado e doutorado) e até mesmo nos eventos e em periódicos. Existem trabalhos de pesquisa a partir da Teologia e das Ciências da Religião, mas é reduzido numericamente. A educação confessional é um espaço a ser explorado pelos pesquisadores.

Ao analisar os 49 documentos sobre a educação confessional, constata-se que as pesquisas são qualitativas, do tipo documentais e bibliográficas. Existe levantamento de campo por meio de entrevistas ou questionários, contudo os trabalhos não mencionam pesquisas anteriores sobre os mesmos temas. O campo religioso nas instituições confessionais, além de envolver a identidade das instituições escolares, repercute o projeto dos grupos religiosos que sustentam essas escolas. Simultaneamente existe o elemento das exigências legais do sistema de ensino que é adaptado por esses grupos religiosos e impacta a leitura religiosa, esse é o contexto das pesquisas realizadas ao longo desses quinze anos sobre a educação religiosa nas instituições confessionais de educação. Entre as obras mais citadas estão: Processo de escolarização do Ensino Religioso (JUNQUEIRA, Vozes, 2002); Ensino Religioso e sua relação pedagógica (MENEGETTI, WASCHOWICZ, JUNQUEIRA, Vozes, 2002); Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas (FIGUEIREDO, Vozes, 1995); Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso (FONAPER, Ave Maria, 1997); Referencial Curricular para a proposta pedagógica da escola (FONAPER, Fonaper, 2000); Pastoral Escolar: conquista de uma identidade (JUNQUEIRA, Vozes, 2002); Ensino Religioso: uma grande mudança (ZIMMERMANN, Câmara dos Deputados, 1998); Ensino Religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em Diálogo (SENA, Paulinas, 2006).

Quanto ao impacto dos trabalhos, os textos foram apresentados, em sua grande maioria, em eventos de instituições do campo religioso, como da Associação de Escolas Católicas. É significativo ressaltar que cinco textos foram apresentados em eventos com características científicas, como da ANPED SUL (um trabalho) e do EDUCERE (V três trabalhos, e no VI um trabalho). No tocante aos artigos, a mesma característica: existe um acento em periódico relacionado à instituição de associação confessional e apenas uma de um periódico com classificação Qualis/CAPES. Percebe-se que a reflexão sobre o Ensino Religioso junto às instituições confessionais é um campo ainda a desenvolver no cenário brasileiro.

Categorias	Teses	Dissertações	Textos de Eventos	Eventos de Educação	Eventos de Teologia/CR	Eventos de Ensino Religioso	Artigos em Periódicos	Livros	TOTAL
Educação confessional	05	17	18	11	02	05	03	06	49

Tabela 05 – Produção acadêmica sobre educação confessional

Considerações

A produção científica realizada ao longo de 15 anos (1995 a 2010) representou com características próprias a história do Ensino Religioso como componente curricular. Pois desde sua origem como aula de religião, na primeira lei de educação brasileira em 1827, em que estava previsto o ensino da moral cristã e os princípios da doutrina religiosa prevista pela religião oficial do Estado garantida pela Constituição do Império até a proposição de uma disciplina em que é vedada toda e qualquer forma de proselitismo, como a lei n. 9475 de 1997, o Brasil pode identificar uma significativa mudança no Ensino Religioso.⁸

Desta forma, as pesquisas realizadas sobre esse componente curricular cresceram. Inicialmente, as pesquisas e produções ocorreram somente na área de educação e teologia, mas com a tendência de sedimentar como uma transposição das Ciências da Religião, foram localizadas produções no Direito, na Antropologia, na Sociologia e outros campos do conhecimento. Mas se percebe pelas referências bibliográficas que os pesquisadores ainda não compreendem a dimensão dos trabalhos realizados em todo o país, muitas obras não constam nas dissertações e teses, nos artigos e nos trabalhos produzidos nos eventos. Especialmente os artigos, as dissertações e as teses são pouco referenciadas. As obras mais citadas são: Processo de escolarização do Ensino Religioso (JUNQUEIRA, Vozes, 2002); Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas (FIGUEIREDO, Vozes, 1995); Ensino Religioso e sua relação pedagógica (MENEGETTI, WASCHOWICZ, JUNQUEIRA, Vozes, 2002); Ensino Religioso: perspectivas pedagógicas (FIGUEIREDO, Vozes, 1994); O Ensino Religioso na nova LDB: histórico, exigência, documentário (CARON e GREERE, Vozes, 1998); Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso (FONAPER, Ave Maria, 1997). Obras produzidas a partir de 2002 são esporadicamente citadas, em algumas instituições os textos são regionais produzidos pela própria equipe, mesmo quando o tema é de amplitude nacional.

Sobre a questão metodológica, a produção caracteriza-se por uma pesquisa qualitativa, bibliográfica ou documental, analítica e/ou histórica. Existem trabalhos resultantes de campo, com entrevistas e questionários, mesmo de observação de práticas docentes, mas não em número significativo para caracterizar essas produções.

⁸ JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, R. (Org.). *Ensino Religioso no Brasil*. Curitiba: Champagnat, 2004. p. 86-92.

Como consequência, os artigos e os trabalhos apresentados nos eventos possuem um perfil de ensaio, pois a metodologia e a identidade teórica não são explicitadas nos resumos e no desenvolvimento dos textos. Quanto ao objeto de pesquisa, a questão histórica e legislativa para compreender a identidade do Ensino Religioso ao longo da primeira década do século XXI foi reduzida, ocorreu um maior interesse sobre o objeto para esse componente, assim como elementos da transposição didática. Os trabalhos para compreender o impacto da formação docente, seja inicial ou continuada, são inexistentes, reduzidas ao estudo dos cursos. Outra área que demonstra carência é a compreensão do Ensino Religioso nos espaços confessionais, sendo evidenciada pela menor produção resultante da escassa pesquisa.

Portanto o exercício de estabelecer o perfil e as tendências da produção científica para o Ensino Religioso significa o estabelecimento de balizas para prosseguir na produção de obras de referência, que poderão auxiliar no trabalho dos atuais e futuros pesquisadores. Especialmente pelo fato de compreender a que área o Ensino Religioso estará vinculado, para melhor orientar o processo de escolarização desse componente curricular e apoiar a criação dos cursos de Licenciatura, emergindo a tendência de uma nova concepção para o Ensino Religioso voltado à leitura das manifestações religiosas na sociedade. Desta forma os 807 documentos identificados e analisados permitiram compreender as diferentes interpretações e estudos deste componente curricular junto às instituições e pesquisadores com óticas particulares para análise da presença do Ensino Religioso no contexto brasileiro. Compreende-se a necessidade de prosseguir no aprofundamento desse mapeamento da produção nacional sobre o Ensino Religioso no espaço escolar. Nesses 15 anos, constatou-se uma significativa produção científica, a qual está restrita a poucos pesquisadores localizados no sul do Brasil, que por meio dos seus programas de pós-graduação incentivaram dissertações e teses, permitindo a ampliação de produtos acadêmicos decorrentes dessas pesquisas.

Isso implica que as pesquisas continuem e será necessário confrontar com esse primeiro estudo realizado de mapear a produção dessa área. Por ora, podemos nos indagar: Que perfil e tendências se delinearão para esse componente curricular na segunda década do século XXI?

Referências bibliográficas

- ALVES, Luís Alberto Sousa; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo (Orgs.). *Educação Religiosa*. Construção da identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar. Curitiba: Champagnat, 2002.
- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1977.
- BUFREM, Leilah Santiago; JUNIOR, Rene Faustino Gabriel; GONÇALVES, Viviane. Dez anos de revista Diálogo Educacional (2000-2009): histórico e evolução. In: *Revista Diálogo Educacional*, Curitiba: PUCPR, v. 10, n. 29, p. 123-149, jan./abr. 2010.
- JARDILINO, José Rubens L. et al. *Contornos de um Campo de Pesquisa*: Considerações a partir da produção sobre Formação de Professores divulgada no GT 08 da ANPed, 2000 – 2010. Caxambu: Anais da Anped, 2010.
- JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, R. (Org.). *Ensino Religioso no Brasil*. Curitiba: Champagnat, 2004.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.



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

**MAL-ESTAR NO PÚLPITO:
REPENSANDO TEOLOGICAMENTE A PREGAÇÃO CRISTÃ
NA SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO¹**

*Uneasiness in the pulpit:
Theologically rethinking Christian
preaching in the society of information*

Júlio César Adam²

Resumo: No que se refere à pregação cristã, a sociedade da informação tem gerado uma situação de crise e de mal-estar nas igrejas evangélicas históricas. A pregação cristã nessas igrejas parece não comunicar de forma eficaz o Evangelho e, conseqüentemente, não alimentar a fé de seus membros. Concretamente, há um esvaziamento dos cultos das igrejas evangélicas históricas, onde se mantém a prédica clássica. A prédica do culto parece comunicar em outra frequência, estranha aos ouvidos da comunidade. O sermão não surte os efeitos sociais, culturais, espirituais de outrora. Mesmo que fundamentado bíblica e teologicamente, o sermão parece não edificar a comunidade. Tomando como pano de fundo essa situação, o artigo aponta, a partir de alguns fundamentos teológicos, ideias para repensar a situação prática da pregação cristã.

Palavras-chave: Pregação cristã. Fundamentos teológicos da homilética. Sociedade da informação.

Abstract: In regard to Christian preaching, the society of information has produced a situation of crises and uneasiness in the historical evangelical churches. The Christian preaching in these churches does not seem to communicate the Gospel in an effective way, and consequently, does not nurture the faith of its members. Concretely, there is an emptying of the services in the historical evangelical churches, where the classical

¹ O artigo foi recebido em 06 de abril de 2013 e aprovado em 15 de abril de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² É doutor em Teologia pela Universidade de Hamburgo, Alemanha, onde recebeu o prêmio Karl H. Ditzte pela tese de destaque, em 2005. Atua como professor na área do culto cristão (liturgia e homilética), espiritualidade e religião na contemporaneidade, na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil. Tem pesquisado na área do culto cristão, liturgia e homilética, ensino religioso, espiritualidade e sobre temas relacionados a mídias, cultura, comportamento juvenil na atualidade, ética e desconstrução, e mais recentemente sobre elementos religiosos na indústria cultural de Max Horkheimer e Theodor Adorno. Contato: julio3@est.edu.br

preaching is maintained. The preaching in the worship services seems to communicate in another frequency, strange to the ears of the congregation. The sermon does not produce the social, cultural, spiritual effects of prior times. Even though biblically and theologically based, the sermon does not seem to edify the congregation. Having this situation as the background, the article indicates some ideas based on some theological foundations to rethink the practical situation of Christian preaching.

Keywords: Christian preaching. Theological foundations of homiletics. Society of information.

Introdução

Sem a Palavra, o Espírito Santo não opera a santidade dos cristãos, da igreja, da communio sanctorum; sem a Palavra não há unidade, sem a Palavra a igreja fraqueja, sem a Palavra a igreja não pode servir de orientadora, pois a igreja é gerada pela Palavra, é alimentada pela Palavra, é fortalecida pela Palavra.

Martin Dreher³

Há um mal-estar em relação à prédica e ao sermão. Esse mal-estar já perdura faz algum tempo. Podemos dizer que há um mal-estar na igreja como um todo. Ou mais, Zygmunt Bauman fala-nos de um mal-estar da pós-modernidade, da nossa sociedade.⁴ Ou seja, há um mal-estar na cultura que se reflete na religião, na igreja e, obviamente, no culto e na prédica. A incerteza é um dos principais sintomas do mal-estar.

Como percebemos esse mal-estar? A prédica da igreja tornou-se obsoleta para esta sociedade? A prédica – em sua forma e conteúdo – não comunica o que deveria comunicar. Há um esvaziamento daquelas igrejas históricas que mantêm um determinado estilo de pregação, a prédica clássica. Entendemos por prédica clássica uma forma de falar, integrada num culto, efetuada com interpretação e aplicação da Escritura, por um membro chamado da comunidade, em regra por um pastor.⁵ A prédica, além de não comunicar, não agradar, não surte os efeitos sociais, culturais, espirituais de outrora. Não alimenta como alimentou. Não mais ajuda a responder e apontar saídas diante das crises dos novos tempos. Nem mesmo edificar comunidades essa prédica parece ter conseguido. Se pelo menos ela alimentasse a fé dos membros da igreja de forma mais vigorosa, mas nem isso parece estar acontecendo. Além disso, a grama do vizinho, principalmente a grama do neopentecostal, parece bem mais verde e vistosa. A prédica deles atrai multidões. É um *show*! Até mesmo alguns dos membros das igrejas históricas têm trazido relatos sobre essa outra forma de pregar emocionante, vibrante, espetacular. Uma prédica que faz sentido!?

³ DREHER, Martin N. *Igreja, Ministério, Chamado e Ordenação*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011. p. 28.

⁴ BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁵ SEITZ, M. *Prática da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 13.

Nada é mais vital para a vida e sobrevivência da igreja do que o culto e, dentro dele, a pregação. É pela pregação – em sua graciosa articulação divina e humana – que a fé é gestada e nutrida. Essa fé viva mantém a igreja viva. Ou seja, descuidar da pregação significa colocar, no mínimo, a fé em risco, e, junto com ela a própria igreja; junto com a igreja, a própria teologia. Em pleno século XXI, pregar no culto cristão é tarefa sublime e, ao mesmo tempo, tarefa complexa e desafiadora. Talvez em todos os tempos assim o tenha sido, mas agora a homilética se vê confrontada por uma avalanche de incertezas: Como pregar nestes tempos de grandes e profundas mudanças? Como mudar a pregação nestes tempos de mal-estar sem trair o Evangelho e sem capitular frente à tradição da igreja?

O quadro apresentado aqui rascunha um pouco da situação de crise que temos experimentado. Ao longo da história da igreja, parece que chegamos num impasse diante da pregação, como jamais a igreja se viu antes confrontada. Será? Buscaremos neste momento subsídios teológicos para pensar a pregação cristã. Desenvolvo esses subsídios em sete ideias ou teses.⁶ O pano de fundo deste artigo é a situação de mal-estar em que – mais ou menos – a pregação das igrejas históricas se encontra e que se reflete em seus seminários e centros de formação. Não se tem a pretensão de apresentar uma teologia da homilética. Propõem-se, isto sim, ideias teológicas, fundamentos para pensar em conjunto, a partir da prática da pregação cristã.

O Evangelho é uma voz

*O Espírito de Deus pairava por sobre as águas.
E disse Deus: Haja luz, e houve luz.
E viu Deus que a luz era boa.
Gênesis*

O Evangelho é uma voz e a pregação cristã é, em essência, ouvir essa voz. Pregação é articulação da voz de Deus através da voz humana. Pregar é, portanto, dar voz àquilo que chamamos de Evangelho. Só se pode falar dele após ouvi-lo. Antes de ser texto, foi uma voz. Por isso, antes de pregar, e mesmo antes de começar a refletir sobre o texto ou o tema a ser pregado, precisa-se ouvir essa voz.

Refletir teologicamente sobre a pregação é, em primeiro lugar, dar-se conta disto: o Evangelho é um evento auditivo! Antes de o Evangelho ter sido escrito, o Evangelho foi ouvido. Antes de ter sido ouvido, foi experimentado. A igreja nasce a partir de algo que se ouve. Esse ouvir se dava dentro do culto. Através dos ritos litúrgicos e em torno deles, os acontecimentos do Evangelho eram relatados e ouvidos, experimentados, e a partir deles, desse ouvir com o corpo inteiro, a fé era despertada, alimentada, a igreja nascia, crescia e fazia sentido (Atos 2.42-47).

⁶ Algumas dessas ideias foram inspiradas na palestra de abertura da Conferência da Societas Homilética, proferida pelo seu então presidente Prof. Dr. Jan Hermelink, em Wittenberg, na Alemanha, em agosto de 2012.

A fé vem pelo ouvir (Rm 10.16). No grego temos, aqui, o verbo *acouw* (ouvir, de acústica). Traduções que substituem o ouvir pelo termo “pregação” ocultam essa riqueza. A fé vem pelo que se ouve, mais do que pelo que homileticamente se faz e se prega. A fé não vem pela pregação. A fé vem pelo ouvir da voz do Evangelho. No ouvir, os ouvintes estão muito mais implicados. Eles estão mais convocados para o processo. Esse é um primeiro aspecto a considerar. Na missão da pregação – e nós homiletas gostamos dessa ideia mais do que da outra, tende-se a ver o que vem até o púlpito, como o mais importante: o labor exegético em torno do texto bíblico, o labor homilético em torno do texto da prédica, o púlpito como espaço da *performance* homilética. Nessa lógica, a pregação está mais centrada no pregador. Na outra lógica, na do ouvir, na do *acouw*, a pregação tem mais a ver com os ouvintes. Ouvir é um processo que é desencadeado.

Um segundo aspecto do versículo de Rm 10.16: Ouvir é mais que escutar. A segunda parte do versículo da Carta aos Romanos caracteriza o ouvir: ouvir pela palavra de Cristo (*rema* está aqui para palavra). *Rema* é expressão, assunto, dito. Ou seja, não é apenas ouvir “a fala de Cristo”, nem ouvir “palavras” apenas, mas toda a sua expressão. Cristo é mais que uma ideia, uma tese ou uma palavra. Cristo é uma expressão, algo palpável, concreto, vivo, um todo, palavra feito gente. O Evangelho de Cristo é vivo!

Ou seja: A fé não vem por ações, nem é desencadeada pela pregação, nem mesmo pelo estudo da teologia ou da homilética. A fé vem pelo ouvir de uma voz. *A viva vox evangelii*. Quando se ouve a voz do Evangelho, algo tremendo, inusitado, novo, misterioso acontece. Nasce a fé.⁷

Fred Creddock, provocativamente em sua proposta da nova homilética, corrobora essa ideia. A pregação tem muito mais a ver com o ouvir do que com o exercício meticuloso e trabalhoso da pregadora. Segundo ele, “a Palavra de Deus não está localizada nas páginas (da Bíblia) nem nos lábios (de quem prega), mas nos ouvidos (de quem ouve)”⁸.

O Evangelho é uma voz que quer ser ouvida. Uma boa homilética, amparada teologicamente, deveria se preocupar, portanto, não apenas com a retórica e a oratória, mas com a escutatória⁹.

Por isso, diante do mal-estar, mas principalmente seguindo os exemplos da comunidade primitiva, daqueles que não tinham aulas, tampouco um método homilético, podemos experimentar esse mistério. O Evangelho deve ser relatado, contado, narrado, cantado, expressado com voz, som, gestos, símbolos, imagens, metáforas, *performances* e ritos, para que possa ser ouvido com o corpo inteiro. Não teria a

⁷ Vale a pena aqui uma comparação livre. O livro “Coração de tinta”, da escritora Cornelia Funkel, talvez nos ajude a perceber um pouco essa dinâmica da Palavra que cria algo, basta ser lida. Com base nesse livro produziu-se o filme homônimo, dirigido por Iain Softley.

⁸ SOUZA, Mauro B. de. A nova Homilética: ouvintes como ponto de partida na pregação cristã. *Estudos Teológicos*, ano 47, v. 1, p. 5-24, 2007. p. 7.

⁹ Ver o texto de Rubem Alves *Escutatória*. Disponível em: <<http://pontodetransicao.com.br/biblioteca/Escutatoria.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2013.

pregação da igreja se contentado demasiadamente com os métodos da pregação, um estilo (sermão/prédica tem conotação de algo longo, enfadonho, moralista, pesado), com a oratória, com a teologia dogmática e esquecido da voz viva do Evangelho, que quer tão somente ser ouvida? Não temos esquecido os ouvintes? A palavra de Cristo não acabou virando apenas uma ideia e uma teologia?

O Evangelho é uma voz e a fé vem do ouvir dessa voz (Jan Hermelink).

A voz humana

*Não é por me gavar,
mas eu não tenho esplendor.
Sou referente pra ferrugem
mais do que referente pra fulgor.
Trabalho arduamente pra fazer o que é desnecessário.
[...]
O que presta não tem confirmação,
o que não presta, tem.
Não serei mais um pobre diabo que sofre de nobrezas.
Só as coisas rasteiras me celestam.
Eu tenho cacoete pra vadio.
As violetas me imensam.
Manoel de Barros*

A primeira tese – o Evangelho é uma voz – conduz obrigatoriamente a uma segunda tese. Se a fé vem pelo ouvir, a voz humana é condição para toda a pregação. O Evangelho é ouvido através da minha própria e pessoal voz, meu corpo e minha experiência, “meus cacoetes pra vadio”. Como diz o salmista: “Vinde e ouvi, todos vós que temeis a Deus, e vos contarei o que tem ele feito por minha alma” (Sl 66.16).

A voz humana não é apenas um meio (uma gravação, um aparelho de mp3). Como um meio, a voz humana é a mensagem (McLuhan). Segundo Daniel Friedrich Schleiermacher, “na prédica se expressa a autoconsciência piedosa do pregador, cujo interesse seria introduzir a comunidade nesse sentimento piedoso e fazê-la sintonizar-se com ele. O pregador sai do meio da comunidade, colocando-se diante dela, e a faz participar, durante a prédica, do sentimento religioso”¹⁰.

A concepção de Karl Barth, embora diferente dessa, também aponta, em parte, nesse sentido: “O pregador deve entender-se a si mesmo como instrumento de Deus, que o requisita para, por meio da prédica do pregador, tornar, ele próprio, a palavra”¹¹. A palavra de Deus reverbera no e através do pregador/a. Deus se digna a precisar de quem prega!

¹⁰ ROSE, Michael. Homilética. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1998. p. 153.

¹¹ ROSE, 1998, p. 154.

Dois cuidados são necessários e imprescindíveis nesse aspecto: o protagonismo da voz da pessoa que prega está totalmente fora do domínio do/a pregador/a e isso não lhe dá direito algum de se colocar na posição do próprio Deus. O/a pregador/a é uma voz humana, onde reverbera a palavra de Deus. Para Barth, essa pessoa não é qualquer pessoa. É pessoa vocacionada por Deus, através da igreja.¹²

O que essa segunda tese nos faz pensar é, justamente, sobre o protagonismo e a importância da voz de quem prega. Só falamos, só pregamos porque cremos em um Deus que fala!¹³ Deus quer continuar ecoando essa voz pelos quatro cantos do mundo, por ele criado e mantido. Deus usa a voz da natureza para falar – sim. Ele fala através dos pássaros, do ronronar dos gatos, do mar, do sol nascente, das árvores e cascatas – e Deus necessita da voz humana para se comunicar.¹⁴ Há algo neste Deus que fala, que insiste em encarnar-se no mundo na e através da voz humana. A tonalidade, os sotaques, acentos, a história, identidade, experiência da pregadora estão envolvidos no acontecimento sonoro da pregação. Todo o ser do pregador, sua justiça e seu pecado, sua dor e esperança, sua dúvida e sua fé são meios através dos quais a pregação se faz audível. A vida da pregadora faz parte da palavra que Deus quer falar, e somente através dessa vida em relação com Deus é possível qualquer comunicação.

Falando do caráter provisório da pregação, Barth dirá: A prédica é sempre obra, ação de uma pessoa pecadora, que não possui a partir de si mesma a capacidade nem a boa vontade para realizar essa ação, mas que tem a incumbência de Deus para tal. Com base nessa incumbência, o/a pregador/a confia que, junto com a incumbência está a promessa da bênção de Deus de que essa sua ação/obra, apesar de toda precariedade e provisoriedade, não será em vão. Apenas nessa “santidade” pode acontecer a prédica.¹⁵

Pregação evangélica é pregação encarnada. A encarnação de Deus em Jesus Cristo implica que toda a palavra que Deus fala passa necessariamente pela condição humana¹⁶. “Havendo Deus, outrora, falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, aos profetas, nestes últimos dias nos falou pelo filho” (Hb 1.1-3). Corpo, mente e espírito – a pessoa inteira prega, portanto, como desdobramento da encarnação. Pregação tem, pois, caráter sacramental. Jesus Cristo se faz presente em, com e sob a palavra pregada¹⁷. Em, com e sob a prédica e o sermão, Deus e sua palavra se fazem presentes. Palavra unida ao elemento, no caso, a voz, a pessoa, a vida que prega.¹⁸ Na relação entre pessoa, palavra e ação do Espírito acontece algo. Não seria toda a vida do cristão exatamente essa relação de diálogo, através da qual a fé acontece?

Encarnação (cristologia) e ação do Espírito Santo (pneumatologia) na pregação não são separáveis. Assim como todo o evento de Cristo é evento do Espírito,

¹² BARTH, Karl. *A proclamação do Evangelho*. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 33.

¹³ KIRST, Nelson. *Rudimentos de homilética*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1985. p. 10.

¹⁴ DREHER, 2011, p. 25.

¹⁵ BARTH, 2000, p. 36-39.

¹⁶ ENGEMANN, Wilfried. *Einführung in die Homiletik*. Tübingen; Basel: Francke, 2002. p. 124.

¹⁷ ENGEMANN, 2002, p. 123.

¹⁸ ENGEMANN, 2002, p. 79.

assim o caráter encarnatório, sacramental da pregação só é viável pela ação livre, dinâmica e soberana do Espírito.¹⁹

O Evangelho é uma voz que se faz ouvir na, com e sob a voz humana.

A prédica é um acontecimento sonoro e linguístico

Eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Texto litúrgico

As duas ideias anteriores levam-nos a uma terceira ideia teológica. A pregação é um acontecimento linguístico. A prédica faz o que ela diz. O próprio sermão é a experiência com a palavra de Deus. Não é um instrumento para dar recados, informar, estabelecer regras morais para depois do culto, para a vida do dia seguinte. A própria prédica é audição da palavra de Deus. A pregação é o momento do ouvir da palavra de Deus, *viva vox evangelii*. A experiência, o que se ouve durante o tempo que dura a pregação está em primeiro plano.

Como acontecimento linguístico, a prédica “não tem um sentido adicional que vá além dela mesma; i.e., ela faz sentido e é significativa em si própria. Não é portadora de informações para mensagens, apelos, medidas educacionais”²⁰.

Quem faz isso arrasta o ouvinte para longe da palavra de Deus. O que poderia acontecer – a saber, que a palavra atinja o ouvinte – acaba ficando de fora. A gente fala “sobre” como eram as coisas nos tempos bíblicos, “sobre” aquilo que poderia resultar da palavra de Deus. Mas se deixam de fora o presente, o agora em que o pregador fala e o ouvinte ouve. Só mais tarde, após o culto, o ouvinte deve adaptar o que o pregador esboça em palavras como ideal, deve orientar-se por isso, “lá fora”, no cotidiano. Porém não se concede à prédica o atributo de que a palavra tenha uma força que pode atuar no aqui e agora.²¹

No acontecimento linguístico, os ouvintes estão, sim, exatamente por isso, implicados, como provocativamente nos dirá Ernst Lange:

Pregar significa: eu falo com o ouvinte sobre a sua vida. Eu falo com ele sobre suas experiências e visões, suas esperanças e decepções, seus sucessos e fracassos, suas tarefas e seu porvir. Eu falo com ele sobre seu mundo e sua responsabilidade neste mundo, sobre as ameaças e oportunidades da sua existência. Ele, o ouvinte, é meu tema, não outro; livre: ele, o ouvinte diante de Deus²².

¹⁹ ENGEMANN, 2002, p. 126.

²⁰ ROSE, 1998, p. 158.

²¹ ROSE, 1998, p. 158.

²² LANGE apud VOGT, Fabian. *Predigen als Erlebnis: narrative Verkündigung eine Homiletik für das 21. Jahrhundert*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 2009. p. 21.

A ideia da prédica como experiência presente e viva do Evangelho não é uma novidade. A Reforma atribuiu esse papel à pregação. Para Lutero, assim como a palavra de Deus estava no início do mundo e criou o mundo e continua no mundo, falando, e na pessoa de Jesus Cristo não só transmite uma mensagem da salvação, mas, ela mesma como palavra, salva, perdoa, reconcilia e justifica, assim a prédica é continuidade do acontecimento da salvação no nosso tempo, compreensível para cada ouvinte.²³

Na prédica estamos diante de Cristo, tecendo a história da salvação. Não é falar sobre salvação, é salvar. Não é falar sobre perdoar, é perdoar. Não é teologizar sobre a graça, mas vivenciá-la. Não é relatar a ressurreição, e sim experimentá-la. Já e ainda não.²⁴ “La predicación no consiste esencialmente en comunicar nuevas ideas sino en narrar de nuevo una historia, la de la gracia de Dios en nuestra salvación, y esperar que Dios vuelva a hablar y a actuar mediante esa historia.”²⁵

O acontecimento linguístico só é pregação pela ação do Espírito. O acontecimento linguístico faz-se pregação evangélica tão somente porque Espírito assim o permite: “Nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou no coração humana o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. Mas Deus no-lo revelou pelo Espírito; porque o Espírito a todas as coisas perscruta, até mesmo as profundezas de Deus” (1Co 2. 9-10).

A prédica não é, portanto, em primeiro lugar, uma lição, uma instrução, uma exortação, um roteiro para ser seguido depois do culto. A prédica é um acontecimento sonoro e linguístico, *viva vox evangelii*, no tempo em que dura a pregação. A prédica se dá no momento em que é pregada, na experiência do ouvinte, no acontecimento sonoro da palavra de Deus, através da voz da pregadora, pela ação do Espírito.

Vozes que falam os problemas e as promessas, denúncia e anúncio, a Lei e o Evangelho

*Venha o teu Reino, Senhor.
A festa da vida recria.
A nossa espera e ardor
transforma em plena alegria.*
Silvio Meincke

As três ideias anteriores nos levam a pensar no “con-texto” para dentro do qual a prédica fala e quer ser ouvida. Pensar o “con-texto” significa pensar no som, no conteúdo da voz. Pregação evangélica dá-se no diálogo entre um texto e “con-textos”, numa troca onde a palavra está sempre de novo se encarnando na vida, na história.

²³ ENGEMANN, 2002, p. 96.

²⁴ VOGT, 2009, p. 33ss.

²⁵ STAM, Juan. Fundamentos teológicos de la predicación. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Org.). *Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América*. La Habana: Editorial Caminos, 2010. p. 13s.

Não existe palavra de Deus asséptica. A pureza da palavra é o Evangelho encarnado na vida. O Evangelho pregado não é uma voz sobre problemas e promessas humanas. O Evangelho pregado é a voz que fala os problemas e as promessas da vida sob (não sobre) o juízo e a graça de Deus.

Como vimos acima, uma teologia evangélica da pregação está ancorada em um Deus que fala. Só pregamos e só podemos pregar com nossas próprias vozes porque Deus fala, se comunica, se articula, manda recados, mensagens, sinais. Esse mesmo Deus fala em, por, sob e através de Jesus Cristo. Jesus Cristo é tudo que Deus tem a nos dizer.²⁶ E a voz com som de “Jesus Cristo” é tudo menos uma fala a respeito da sua vida. Não é um falar sobre Jesus Cristo, mas um falar pela palavra de Cristo (Rm 10.16). Jesus Cristo é voz encarnada de Deus no meio da vida humana. Jesus só é ouvido porque se encarna e continua se encarnando.

Deus não fala simplesmente por falar. Jesus Cristo como sua pregação suprema, não é falar por falar. Deus se digna a falar porque tem algo a dizer para dentro da realidade. Antes de falar, ele, Deus, ouve, vê, desce, se importa, se vê implicado com a criação, com a vida, seus sofrimentos e suas alegrias. Muitas vezes nos esquecemos disso na nossa pregação.

Pregação evangélica considera, sim, a supremacia do texto e a relevância da exegese. A prédica está condicionada, tanto no conteúdo como na forma sob todos os aspectos à interpretação da Escritura, porque na igreja acontece o testemunho da Verdade e todo falar na igreja deve ser interpretação da Escritura, a fonte da Verdade.²⁷ Mas qualquer texto bíblico só existe porque tem algo a dizer para dentro de uma realidade, para um “con-texto”. A supremacia do texto só é suprema se conseguir dialogar com o mundo, com a vida, com as pessoas; com todas as pessoas, não apenas com os “santos”, mas preferencialmente em meio às ruínas humanas, em meio à vida dos escorraçados, dos sobrados e destituídos de humanidade.

A essência teológica da pregação está no falar permanente e dinâmico de Deus para dentro do mundo e da vida de hoje. Para falar, Deus usa mais *dabar* que *logos* (se é *logos*, este se fez gente). Palavra de Deus é ação de Deus. A voz de Deus através da voz de pregadores/as não é uma voz no vácuo, mas uma voz através da voz humana que prega, como uma voz que fala para dentro dos ouvidos e da vida de pessoas concretas e reais. Quanto maior o sofrimento, mais audível é o *dabar* de Deus. Isso implica:

a) Fala de Deus envolve os problemas e as promessas que perfazem a vida das pessoas. Como tem observado Jilton Moraes, insistimos, em nossas prédicas, em falar de um Deus teologicamente correto, mas que não responde às necessidades humanas.²⁸ Um Deus teológico, dogmático, estático emudece o púlpito. Falamos de um Deus para ser entendido, e as pessoas buscam um Deus para ser experimentado, Deus Espírito Santo.

²⁶ KIRST, 1985, p. 11.

²⁷ BARTH, 2000, p. 39ss.

²⁸ MORAES, Jilton. *O clamor da Igreja: em busca da excelência no púlpito*. São Paulo: Mundo Cristão, 2012. p. 77ss.

O Deus que fala e que fala plenamente em Jesus Cristo é um Deus que se articula, se move, se comunica. É um Deus dinâmico, vivo, entrelaçado na vida e nos dramas da sua criação. A pessoa de Jesus, conteúdo e forma, atitudes e formas de articulação deveriam ser recuperadas em nossos sermões.

Assim também o tema do Reino de Deus, que foi um dos temas centrais da prédica sinagoga e a grande novidade do Evangelho, deveria, sim, continuar sendo tema da prédica evangélica. A esperança do Reino, já e ainda não, a esperança pela transformação do mundo, parece que foi tema da teologia da libertação e que hoje não serve mais.²⁹

b) Fala de Deus para dentro do mundo a partir da dinâmica “Lei e Evangelho”. A dinâmica “Lei e Evangelho” é mais do que apenas um modelo estrutural da prédica. A voz do Evangelho para dentro da vida real das pessoas encontra a lei e o Evangelho como duas dimensões da própria vida humana. Lutero dizia que toda prédica deve ter uma pitada do inferno e uma boa dose do céu, da graça, pois exatamente essa é a dinâmica da vida cristã, simultaneamente justa e pecadora. Ele mesmo orientava que dois terços da prédica se orientassem a partir da lei, do pecado, da desgraça humana, justamente para que a pessoa perceba sua incapacidade de alcançar a salvação, a paz e a justiça por suas próprias forças. Depois que a comunidade e a pessoa já estivessem convictas da impossibilidade da lei como meio da salvação, o um terço restante da prédica deveria apontar para Cristo, a graça, o Evangelho, como uma realidade que encontra o ser humano ofertando essa nova saída para toda sua existência, para a vida concreta. O pecado não é anulado. Mas a graça do Evangelho traz um novo sentido para a vida e para o viver.³⁰

A cultura do mal-estar que falamos no início desta reflexão é justamente a cultura que aposta na liberdade humana como caminho para a construção da salvação humana. O mote das indulgências, como radicalização absurda da lei, no período da Reforma, é pouco se comparado aos diferentes sistemas e aparatos oferecidos hoje como forma de “salvação” imanente. Compramos bem-estar, prazer, *status*, segurança, relações, felicidade, salvação. São muitas as indulgências. Ao mesmo tempo, provavelmente nunca antes os humanos tenham sido tão infelizes e incompletos. O dito mal-estar da pós-modernidade origina-se exatamente neste paradoxo: a felicidade prometida e frustrada.³¹ Como novo programa de salvação está disponível, pode ser adquirida, mas não pode ser usufruída, na medida prometida pela indústria cultural (T. Adorno).

Falar da graça de Cristo, do Evangelho é o pior tema para a cultura da felicidade. Escândalo e loucura! Ao mesmo tempo, esse anúncio é o que de mais precioso e libertador podemos oferecer ao mundo. A prédica evangélica pode ser porta-voz dessa subversiva graça em meio à vida já sem graça destes tempos de ofertas de “salvação”.

²⁹ STAM, 2010, p. 14ss.

³⁰ ENGEMANN, 2000, p. 97.

³¹ LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

Polifonia de vozes

Dá-me uma prédica, através da qual eu possa perceber mais do que aquilo que está no teu texto. Não tente me dizer tudo, mas que o que tu dizes também me oriente para que eu o possa completar.

Wilfried Engemann

O Evangelho é uma polifonia de vozes. Para dar conta de um mundo em crise e em conflito, o Espírito Santo faz uso das mais diferentes vozes para comunicar. A voz de Deus na pregação não é uma “monovoz” (monofonia), mas é uma voz plural. Uma voz dialógica.³²

A polifonia de vozes aponta, portanto, para a diversidade e a dinâmica do Espírito. Se nossas pregações aqui no sul e lá no norte começam a se assemelhar, deveríamos começar a desconfiar que elas têm pouca presença da ação do Espírito Santo. Todos os quatro pontos que vimos anteriormente falam de um paradoxo. O senhor da igreja – Jesus Cristo – nos incumbe de falar (Ef 4.7,11; 1Co 4.3-4), mas falar o Evangelho é gramaticalmente impossível. “A prédica defronta-se aí com a dificuldade de ter de falar sobre coisas diante das quais, em última análise, toda linguagem precisa capitular.”³³ A linguagem humana, a gramática, não dá conta de falar Deus. Ela é insuficiente e precária até mesmo para a descrição dos objetos e das sensações mais comuns e triviais do nosso cotidiano.

Falar da pregação como uma polifonia de vozes significa encontrar outras linguagens, outras formas, outros recursos, outros costumes para transmitir a voz do Evangelho, principalmente aqueles que são próprios de cada cultura e tradição. A linguagem poética, a metáfora, o símbolo, a imagem conseguem algo que a linguagem instrumental, racional não consegue: transcendência.

No emprego poético da linguagem, cria-se um sentido que antes não existia. O próprio acontecimento linguístico cria sentido. No decurso do falar o sentido encontra uma presença tal que sem a fala esse sentido não seria possível. Coisas novas revelam-se, coisas velhas mudam de aspecto, coisas nunca conhecidas tornam-se visíveis. Quem fala em linguagem poética “abre uma porta” que, sem esse falar, nem sequer estaria na parede.³⁴

Nesse mesmo caminho, a linguagem narrativa consegue mais do que a linguagem cotidiana, teórica e explicativa. “Ao se empregar a linguagem narrativamente, ao se narrar, a linguagem torna-se permeável, transparente para padrões de sentido e significado que nascem por meio das palavras. A exemplo de um poema, a narrativa pode abrir mundos que antes não eram visíveis.”³⁵ Não por acaso a Bíblia é um livro de

³² Jan Hermelink.

³³ ROSE, 1998, p. 165.

³⁴ ROSE, 1998, p. 166.

³⁵ ROSE, 1998, p. 166.

narrativas. Não por menos, Jesus passou a vida contando, andando, comendo e contando histórias. Nós, na prédica, geralmente encapsulamos a narratividade da Bíblia!

Mas a ideia da polifonia de vozes não nos faz pensar apenas de diferentes linguagens. As diferentes tradições homiléticas estão aqui também implicadas. A pregação evangélica é uma mistura da pregação profética com a pregação sinagoga-judaica, com a pregação helenista, com a pregação dos Pais da igreja, com a homilia medieval, com a pregação da Reforma, com a pregação da ortodoxia, a pregação do pietismo, do iluminismo e com a pregação contemporânea.

Assim também as diferentes tradições cristãs contribuíram e contribuem para a polifonia de vozes da pregação: ortodoxos, católicos, protestantes, pentecostais, neo-pentecostais contribuem para essa polifonia de vozes que constituem a voz da igreja ao longo dos séculos. Essas tradições devem dialogar e se complementar.

Ouvir o culto

O que o coração é para a vida animal, o culto o é também para a vida da igreja, ativando a circulação, para intensificar e santificar essa vida.

J. J. von Allmen

O Evangelho não é um ritual, mas sua voz não existe sem um ritual. O Evangelho não pode ser ouvido sem o sacramento, sem o encontro da comunidade com Cristo no culto (Jan Hermelink). Justamente isso é importante para a igreja protestante, para a igreja evangélica que, muitas vezes, se definiu e se define como uma igreja da palavra. Igreja da palavra virou uma igreja de palavras (M. Rose), igreja dos sermões, das prédicas, dos discursos públicos. Aos poucos, vozes da teologia prática ajudam a pensar essa polarização litúrgica e olhar o culto todo, cada palavra, cada gesto, cada elemento como voz viva do Evangelho.

O culto não está submisso à prédica, nem a liturgia é uma moldura para a pregação. O culto precisa do sermão e o sermão precisa do culto.³⁶ A pregação perpassa o todo e cada parte do culto. O culto permite que a comunidade vivencie, experimente essa voz viva que falávamos, através dos ritos, gestos, toques, símbolos e cores, tempos e calendários, arquitetura, imagens, movimentos, músicas, hinos, cantos e música³⁷, orações, bênçãos. Voz que performa não só o culto, mas o mundo. Tudo é manifestação da voz do Evangelho. O culto é o espaço por excelência da comunicação e da *performance* do Evangelho!

Barth corrobora essa tese quando fala do caráter eclesial da pregação. Segundo ele, sob o ponto de vista do conteúdo, a prédica deve se orientar unicamente no batismo – sinal da graça –, na Santa Ceia – sinal de esperança – e na Escritura – do-

³⁶ KNOX, John. *A integridade da pregação*. São Paulo: ASTE, 1964. p. 75.

³⁷ Ver, p. ex., MORAES, Jilton. *Púlpito, pregação e música: palavra e música unidas na proclamação da Palavra*. Ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Convicção: 2010.

cumento da Verdade que cria a igreja. Assim, a prédica situa-se no espaço delimitado por Batismo, Santo Ceia e Escritura e por aquilo que Deus mesmo cria nesse espaço.³⁸

No culto cristão circula a ação simbólico-representativa da igreja (*darstellen-des Handeln*)³⁹, como comunicação pública da experiência cristã, mediada em forma e conteúdo pela tradição bíblica e pela tradição da igreja.⁴⁰ Ou seja, o culto cristão é comunicação da fé através de simbolização, da representação, da festa e do drama, do rito. No culto, sintetizamos de forma ritual-simbólico-representativa toda a teologia cristã, toda a história da salvação, toda a experiência humana com o Deus dos judeus e dos cristãos. O culto permite ao mundo experimentar, durante uma hora (ou o tempo que o mesmo durar), em um determinado local, salvação e graça, no encontro real entre Deus e seus filhos e filhas. Essa dimensão simbólico-representativa não existe em outros espaços da vida de uma comunidade, pelo menos não de maneira tão intensa e precisa.

É neste sentido que von Allmen dirá que o culto é o coração da igreja. Por isso não existe comunidade sem culto. Do culto decorrem todas as demais atividades da comunidade cristã e ao culto todas elas convergem. Para von Allmen, o culto é sempre recapitulação da história da salvação e, ao mesmo tempo, epifania da igreja. No culto, a comunidade constitui-se, recapitulando a história da salvação e proclamando ao mundo essa mesma história. A pregação no culto é continuidade da história da salvação.⁴¹

Vozes como uma oferta viva

*Nem olhar;
nem falar;
nem agir;
nem buscar;
nem pensar;
nem se esforçar;
nem imaginar;
nem se impacientar;
para Deus buscar
em modos e tempos quaisquer;
basta somente um
vazio no corpo e na alma – cavar –
ao mais tudo será:
E Deus
em tudo estará.
Alexandre Filordi*

³⁸ BARTH, 2000, p. 23ss.

³⁹ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche*. Berlin: O. Reimer, 1850. p. 70.

⁴⁰ CORNEHL, P. Theorie des Gottesdienst. In: *Theologie Quartalsschrift*, 159, p. 178-195, 1979. p. 186.

⁴¹ ENGEMANN, 2000, p. 96.

Todas as ideias anteriores estão relacionadas a esta última: o preparo e cuidado da pregação. A voz do Evangelho que reverbera no culto através do ser da pregadora para transformar o mundo carece sempre de cuidado e preparo. Esse preparo é parte da própria pregação. É exercício de espiritualidade. Pois o sermão é um sacrifício vivo (Rm 12.1). “O sermão é uma oferta a Deus – ou antes, é o pregador oferecendo-se a si mesmo a Deus – e o preparo é um ato disciplinado de devoção.”⁴² Pregação do Evangelho acontece, pois, muito antes do púlpito.

Pregar exige conhecimento: conhecimento da e proximidade com a Bíblia em primeiríssimo lugar. A Bíblia é como o pano sobre o qual se borda algo.⁴³ Assim como não é possível bordar sem pano, não é possível pregar sem conhecimento da e proximidade com a Bíblia. A esse conhecimento somam-se, obviamente, o conhecimento teológico, exegético e hermenêutico, bem como o conhecimento sobre o ser humano, a cultura geral e o mundo.

Pregar como oferta precisa de sacrifício vivo, requer conhecimento da nova cultura da mídia e da comunicação: entender como as pessoas das diferentes gerações ouvem, como e o que retêm de informações, como organizam dados captados, como são mobilizadas pelas mídias, pelas imagens e recursos é algo imprescindível na tarefa homilética. Não que a pregação deva imitar o espetáculo midiático da caverna platônica do nosso tempo, mas ter ciência desses meios comunicativos e seus impactos, colocando a pregação da igreja em diálogo dinâmico e crítico com esses parece-me prudente.⁴⁴

Pregar com zelo hoje, mais do que nunca, obriga a conhecer a vida das pessoas, dos ouvintes. Não só conhecer, mas fazer parte da vida das pessoas, estar próximo delas, das comunidades. Quem prega deve gostar de pessoas, de gente e de estar com elas. Ser sensível à vida que pulsa e ao clamor por sentido e orientação que frequenta nossos cultos dominicais. O/a pregador/a prega com a Bíblia em uma das mãos, o jornal na outra e, em seu coração, não só fala aos, mas olha e vê seus ouvintes com misericórdia e amor, como Cristo – a Palavra em plenitude – o fez e continua fazendo através de sua igreja e da pregação. Pregar na fraternura implica formas mais dialógicas de comunicar. Significa entender que a prédica não está apenas na boca de quem fala, mas no ouvido e no coração de quem ouve.

Não por último, pregar só é possível na e pela fé: a espiritualidade cristã faz parte de todo processo homilético, da pesquisa ao púlpito, do púlpito aos ouvintes, dos ouvintes para o mundo na fé em forma de sinais do Reino. Pregadores/as são humanos. Não são pessoas mais justas, nem mais pecadoras que os demais irmãos e irmãs. Mas, em tempos de mal-estar como os nossos – também em relação à pregação –, não é concebível que eles/as não sejam íntegros na sua fé, que não sejam coerentes com o que vivem e como vivem, que não sejam comprometidos e éticos. Num mundo intoxicado

⁴² KNOX, 1964, p. 76.

⁴³ MORAES, 2012, p. 66ss.

⁴⁴ Ver, p. ex., RAMOS, Luiz Carlos. *A pregação na idade mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.

de informação, pregadores/as são aqueles e aquelas que auxiliam no processo depurativo: a orientação para viver e encontrar em Cristo sentido e esperança.

Conclusão

Diante do mal-estar do nosso tempo e do mal-estar em torno da pregação cristã, minha tentativa nas sete ideias acima foi, a partir de elementos da teologia protestante-evangélica da pregação, invocar um caráter mais humano para dentro da homilética.⁴⁵ Diante dos imensos desafios de toda ordem no nosso contexto, parece-me que um olhar para o lado humano implicado na pregação – o ouvinte, a pessoa que prega, a realidade para dentro da qual se prega, as diferentes vozes da polifonia, a comunidade reunida no culto, o zelo para com a pregação, pode ajudar-nos a reinventar a pregação, uma pregação brasileira. Proponho uma homilética encarnada na vida, baseada numa insistente teologia encarnatória. Proponho uma prédica que creia menos nas ideias teológicas fechadas e nos modelos homiléticos prontos e que creia mais no que acontece, a realidade daquilo que Deus fez e faz em nós e por nós. O Evangelho não é uma teologia, em primeiro lugar. O Evangelho é uma voz, palavra de Deus, criando e recriando o mundo.

Que a voz viva do Evangelho, permeada pela ação do livre do Espírito, nos anime, fortaleça e capacite para o ensino-aprendizado homilético e para a missão da pregação evangélica no Brasil.

Referências bibliográficas

- BARTH, Karl. *A proclamação do Evangelho*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- CORNEHL, P. Theorie des Gottesdienst. In: *Theologie Quartalsschrift*, 159, p. 178-195, 1979.
- DREHER, Martin N. *Igreja, Ministério, Chamado e Ordenação*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011.
- ENGEMANN, Wilfried. *Einführung in die Homiletik*. Tübingen; Basel: Francke, 2002.
- KIRST, Nelson. *Rudimentos de homilética*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1985.
- KNOX, John. *A integridade da pregação*. São Paulo: ASTE, 1964.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- MORAES, Jilton. *O clamor da Igreja: em busca da excelência no púlpito*. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.
- _____. *Púlpito, pregação e música: palavra e música unidas na proclamação da Palavra*. Ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Convicção, 2010.
- ROSE, Michael. Homilética. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; ASTE, 1998. p. 143-171.

⁴⁵ Conferir o artigo de Luiz Carlos Ramos: A pregação na idade humana: horizontes homiléticos para a igreja do futuro. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/441/457>>. Acesso em: 01 abr. 2013.

RAMOS, Luiz Carlos. A pregação na idade humana: horizontes homiléticos para a igreja do futuro. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/441/457>>. Acesso em: 01 abr. 2013.

_____. *A pregação na idade média*: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche*. Berlin: O. Reimer, 1850.

SEITZ, M. *Prática da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

SOUZA, Mauro B. de. A nova Homilética: ouvintes como ponto de partida na pregação cristã. *Estudos Teológicos*, v. 47, n. 1, p. 5-24, 2007.

_____. La prédica en Martín Lutero: algunas implicaciones para la predicación cristiana latinoamericana de la actualidad. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Org.). *Y el verbo se hizo carne*: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América. La Habana: Editorial Caminos, 2010. p. 115-129.

STAM, Juan. Fundamentos teológicos de la predicación. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Org.). *Y el verbo se hizo carne*: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América. La Habana: Editorial Caminos, 2010. p. 14-25.

VOGT, Fabian. *Predigen als Erlebnis*: narrative Verkündigung eine Homiletik für das 21. Jahrhundert. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.

Ciências da Religião
e Interdisciplinaridade



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

**AM ANFANG WAR DAS *ES*:
ZUR PSYCHOPHILOSOPHISCHEN VORGESCHICHTE DER
UNTERSCHIEDUNG VON BEWUSST UND UNBEWUSST VOR DEM
AUFKOMMEN DER TIEFENPSYCHOLOGIE¹**

*In the beginning there was the It: About the psycho-philosophical
prehistory of the differentiation between consciousness
and unconsciousness before the emergence of depth psychology*

Sidnei Vilmar Noé²

Resumo: Este ensaio inquirir a pré-história psicofilosófica do conceito de inconsciente, anterior ao advento da Psicologia do Profundo. Como o conceito de inconsciente se constitui a partir de sua polaridade com sua contraparte, o conceito de consciente, também este precisa ser examinado. Neste sentido, a partir do século XVII, constituíram-se, no Ocidente, linhas de tradição que acentuam mais o consciente ou o inconsciente e entre essas, também, enfoques mediadores. De um lado, encontram-se enfoques cujo desenvolvimento relaciona-se ao iluminismo e que acentuam o conceito de consciente e, de outro, enfoques que seguem a tradição do romantismo e que acentuam o conceito de inconsciente. Esses conceitos passaram por um processo de reificação ao longo dos séculos e, com isso, apesar de contribuírem para um aprofundamento do conhecimento da psique humana, podem implicar uma simplificação da compreensão de sua verdadeira constituição e dinâmica. Por isso torna-se importante encontrar uma nova linguagem que contemple as descobertas dessas tradições e que se defronta de forma crítica com os reducionismos decorrentes, no intuito de alcançar uma nova abordagem da psique humana. Essa tarefa ainda nos aguarda.

Palavras-chave: Conceitos de Consciente e Inconsciente. Psicologia Profunda. Idealismo. Romantismo.

Abstract: This essay inquires into the psycho-philosophical prehistory of the concept of the unconscious before the emergence of depth psychology. Because the concept of the unconscious basically forms a polarity to his counterpart – the concept of con-

¹ O artigo foi recebido em 30 de março de 2012 e aprovado em 18 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Esta pesquisa teve o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil.

² É doutor em Teologia pela Kirchliche Hochschule Bethel, em Bielefeld, Alemanha. Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora/MG, Brasil. Contato: sidnoe@gmail.com

consciousness or awareness –, the latter must also be taken into account alongside the first. At the same time, since the 17th century lines of tradition developed in the West which put either one of both terms in a position of pre-eminence over the other. Mediating views are also to be found coming from both sides. On the one hand, one can find approaches which display loyalty to the Enlightenment, emphasizing the concept of consciousness. On the other, approaches closer to the romantic tradition, which tend to emphasize the unconscious, are also to be found. All this conceptualization became clearer and more fixed through the next centuries, and though it does contribute to fathom the human psyche, it may also lead to a semantic reduction of its nature and dynamics. Therefore, it remains important to find a new language which can both hold fast to the achievements and critically discuss the reductionisms of both approaches, so that a new consideration of the human psyche may be arrived at. This task, however, is still to be completed.

Keywords: Consciousness. Unconscious. Depth Psychology. Idealism. Romanticism.

Einleitendes

Jean Paul³, das „ahnungsvolle Dichtergemüth“, wie es Eduard von Hartmann⁴ ausdrückte, legt seiner Selina folgende Worte in den Mund:

„Wir machen von dem Länderreichthum des Ich viel zu kleine oder enge Messungen, wenn wir das ungeheure Reich des Unbewussten, dieses in jedem Sinne wahre innere Afrika, auslassen. Von der weiten vollen Weltkugel des Gedächtnisses drehen sich dem Geiste in jeder Sekunde immer nur einige erleuchtete Bergspitzen vor, und die ganze übrige Welt bleibt in ihrem Schatten liegen.“ – „Es bleibt nichts übrig für den Aufenthalt und Thron der Lebenskraft, als das grosse Reich des Unbewussten in der Seele selber.“ – „Man sieht bei gewissen Menschen sogleich über die ganze angebaute Seele hinüber, bis an die Grenze der aufgedeckten Leerheit und Dürftigkeit; aber das Reich des Unbewussten, zugleich ein Reich des Unergründlichen und Unermesslichen, das jeden Menschengestalt besitzt und regiert, macht die Dürftigen reich und rückt ihnen die Grenzen in's Unsichtbare.“ – „Ist es nicht ein tröstlicher Gedanke, dieser verdeckte Reichthum in unserer Seele? Können wir nicht hoffen, dass wir unbewusst Gott vielleicht inniger lieben als wir wissen, und dass ein stiller Instinct für die zweite Welt in uns arbeite, indess wir bewusst uns so sehr der äusseren übergeben?“ – „Wir sehen ja täglich, wie das Bewusste zum Unbewussten wird, wie die Seele ohne Bewusstsein die Finger nach dem Generalbasse regt, indem sie jenes auf neue Verhältnisse und Handlungen richtet. Wenn man die Muskel- und Nervendurchkreuzung betrachtet, erstaunt man über Zuckungen und Drucke der kleinsten Art ohne bewusstes Wollen“⁵.

³ Johann Paul Friedrich Richter (1763-1825), übernahm das Pseudonym Jean Paul als seinen Dichternamen aus Bewunderung für Jean-Jacques Rousseau. Bruyn, Günter de: *Das Leben des Jean Paul Friedrich Richter. Eine Biographie*. Frankfurt: Fischer, 1991.

⁴ Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906).

⁵ Jean Paul: Selina, S. 88f. Hartmann, Eduard von: *Die Philosophie des Unbewussten*, Bd. 1, S. 22f.

Der Dichter nimmt also Bezug auf die längst vor ihm entflammte philosophische Diskussion um die Unterscheidung zwischen bewusst-unbewusst. Dabei handelt es sich um Begriffe, mit denen versucht wird, eine Realität zu erfassen, die, wie kaum eine andere, das menschliche Schicksal von Beginn an prägt. Jedenfalls heißt es schon im Genesismythos, dass der Verzehr der Frucht des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen (vgl. Gen 2.9f.) den Fluch des Leidens und des Sterbens nach sich ziehe.

Der Annahme, dass der Begriff des Unbewussten gegenüber dem des Bewussten etwas Relevantes über den Menschen auszudrücken vermag, steht jedoch der Einwand im Wege, dass es logisch ein Unding ist, eine Aussage über etwas zu treffen, das doch *unbewusst* ist.

„Das erkenntnistheoretische größte Problem – ein ‚Widerstand‘ (...) ist zweifellos dieses: Entweder ist das Unbewusste wirklich ein Unbewußtes – und dann weiß man sensu strictu von ihm eben nicht. Oder das Unbewußte wird, wie auch immer, bewußt – dann aber ist es nicht mehr das Unbewußte. Kurz: Wie kann es ein Wissen vom Unbewußten geben?“⁶

Muss nicht dem Begriff des Bewussten gegenüber dem von ihm ableitenden Begriff des Unbewussten mindestens ein Vorrang eingeräumt werden, um dieser widersprüchlichen Begrifflichkeit doch noch einen Sinn abzugewinnen?

Dennoch verhält es sich bei dem Begriffspaar bewusst-unbewusst wie bei siamesischen Zwillingen, ist doch die Existenz des einen auf die des anderen angewiesen. Das verhält sich so bereits in etymologischer Hinsicht, weil es sich bei dem Präfix *un-*, ursprünglich, um eine „verneinende untrennbare Partikel“⁷ handelt.

Die Frage also lautet, was versucht der Begriff *bewusst*, unter Voranstellung der Partikel *un* zu verneinen? Es liegt nahe, dem Begriff des Unbewussten dadurch auf die Spur zu kommen, dass man sein Verhältnis zu seinem Antipoden im Auge behält. Vorausgeschickt sei dabei, was Lütkehaus herausstellt:

⁶ Lütkehaus, Ludger: Dieses wahre innere Afrika, S. 14. Kant hatte auch schon in seiner Anthropologie darauf hingewiesen. Dort heißt es: „...Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen. Denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind...“. Dennoch, fügte er hinzu: „Allein wir können uns doch mittelbar bewußt sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind. Dergleichen Vorstellungen heißen dann dunkle“⁶. Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffen, Online-Publikation, www.textlog.de/15762.html Stand: 21. April 2010.

⁷ Nachschlagewort „Un-“: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Online-Publikation, germazope.uni-trier.de/Projects/DWB Stand: 21. April 2010. Eduard von Hartmann äußert sich folgendermaßen zur etymologischen Bestimmung des Wortes: „Das Unbewusste‘ ist ein substantivirtes Adjectivum, wie so viele philosophische Begriffsworte, die trotz ihres adjectivischen Ursprungs nicht weniger geeignet sind, ein Substantivum zu vertreten, z. B. das Wirkliche, das Wahre, das Gute, das Schöne. Es ist formell eine negative Bezeichnung... durch deren negativen Ursprung man sich nicht hat abhalten lassen, etwas Positives mit ihnen bezeichnen zu wollen...“ Hartmann, E. v.: Philosophie des Unbewussten, Bd. 1, S. XLIX.

„Die Entdeckung des Unbewußten vollzieht sich (...) als Kritik des Bewußtseins, als Kritik der neuzeitlichen Subjektphilosophie zumal (ohne daß man diese kritische Opposition unbedingt neostrukturalistisch oder dekonstruktivistisch sehen müßte).“⁸

Erster Annäherungsversuch: Wo Tohuwabohu war, werde Licht

Allerdings könnte diese rückblickende Spurensuche ebenso gut umgekehrt beginnen. Will heißen, dass man im Begriff des Bewussten schon eine Antithesis zu einem durch das Unbewusste geprägte Zeitalter der Menschheit annimmt. Dann wiederum könnte man annehmen, dass schon *das metaphysische Zeitalter* eine Antwort auf die Erfahrungen der Unzulänglichkeiten des menschlichen Verstandes in der Antike darstellt...

Unterdessen erscheint es mir für eine sachgerechte Betrachtung sinnvoll, die Sache so anzugehen, dass von Ursprung an eine dialektische, gar eine paradoxe und simultane Existenz von Finsternis und Licht angenommen wird. Allerdings scheint es der Eigendynamik zu entsprechen, dass sowohl in onto- als auch in phylogenetischen Sicht, beide Aspekte in der menschlichen Entwicklungsgeschichte abwechselnd zum Zuge kommen.

In der Geschichte der Ausdifferenzierung des Begriffspaars hat sich allerdings ein Leitfaden herausgebildet – und das mag auch mit dem nordeuropäischen Klima zusammenhängen –, der dem Hellen, dem Illuminierten, dem Klaren, in einem Wort, dem Lichte, im Vergleich zu dem Dunklen, dem Obskuren, dem Düsternen, dem Finsteren, einen höheren Stellungswert einräumt.

Das vorgegebene Ziel scheint allemal zu sein, im eigenen Leben, sowie in der allgemeinen Entwicklung der Spezies, eines Tages an einer Phase zu gelangen, in der das Licht endgültig die Finsternis er- und durchleuchtet. Streben nicht viele Religionen und Lebensphilosophien nach einem solchen Tag? Hieße das jedoch nicht zugleich, das Leben zum Stillstand zu bringen bzw. zu sterben? Wie anderes mag wohl die Erfahrung eines Menschen sein, der ständig unter dem hellen und glühenden Sonnenlicht lebt und sich sehlichst nach einem erquickenden dunklen Raum umsieht?

Es gibt unterdessen gute Gründe, die für eine Zäsur zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit sprechen, denn mit der Neuzeit man begann, wie kaum zuvor, über die Existenz beider Bereiche menschlichen Daseins zu reflektieren. Und dies löste ein bis in die Gegenwart andauerndes Staunen über die Abgründe der menschlichen Seele aus.

a) Es ist René Descartes zu verdanken, dass er mit aller nötigen Stringenz den Gegenpol zur Finsternis dargestellt hat: Gegenüber dem dunklen, ungeheuerlichen und unheimlichen Bereich in der menschlichen Seele brilliert der Lichtstrahl des menschlichen *cogitarens*. Somit rückt bei ihm auch zum ersten Mal, als Kontrast der Bereich des Unbewussten ins Blickfeld. So kann man auch der Feststellung Brinkmanns recht geben, dass „[d]er Sache nach das Unbewußte zum ersten Mal bei

⁸ Lütkehaus, Ludger: Dieses wahre innere Afrika, S. 13.

Descartes auf[taucht]⁹.⁹ Denn bei ihm „kann [man] nun ganz allgemein jene Hälfte der Welt, die der *res cogitans*, dem Bewußtsein, gegenübersteht, als das Nicht-Bewußtsein oder das Unbewußte bezeichnen.“¹⁰ Dieses Unbewusste wird jedoch als ein Bestandteil des Bewussten selbst verstanden.¹¹

Somit ist der Grundstein für sämtliche Bestrebungen des Rationalismus gelegt, diesen inneren Bereich zu „kolonisieren“, wie Lütkehaus es nennt. Er schreibt zur anfangs zitierten Metapher des „wahren inneren Afrikas“ Jean Pauls, dass diese „geographische, explorative und koloniale Metapher nicht von dem realhistorischen Kontext in dem sie steht zu trennen [sei]“. Sie lege „zumindest explorativ die Frage nahe, ob die Entdeckungsgeschichte des Unbewußten nicht auch als innerer Kolonisierungs-, Aneignungs-, womöglich Enteignungsprozess zu verstehen [sei]“.¹²

b) Obwohl bei der historischen Spurensuche des Begriffspaars bewusst-unbewusst auch schon bei „Kepler, Paracelsus, [der] Mystik, [dem] Neuplatonismus, Platon, zumindest bei Heraklit, im außereuropäischen Bereich bei den Upanishaden“, „Zwischenstufen“¹³, zu finden sind, beginnt die eigentliche Wiederentdeckung des verlorenen Pendants zum Bewussten erst bei Leibniz: „Leibniz gilt für unseren Sprachraum¹⁴ gemeinhin als *Vater* der Entdeckung des Unbewußten (die metaphorisch offenbar stets einen *Vater* braucht). Diese Datierung trifft bei aller Differenzierung, die auch hier vorzunehmen wäre, zweifellos einen wichtigen Einschnitt.“¹⁵ Denn, „systematisch gesehen, setzt mit Leibniz‘ Begriff der *petites perceptions* der Sache nach eine *cognitiv* akzentuierte Theorie des Unbewußten ein, auch wenn es dabei noch keine explizite Terminologie des *Unbewußten* gibt.“¹⁶

⁹ Brinkmann, Donald: Probleme des Unbewussten, S. 20.

¹⁰ Ebd., S. 22.

¹¹ „Descartes nennt zwar neben den Vorstellungen(*perceptiones*) ausdrücklich noch eine zweite Art von Bewußtseinsinhalten, *appetitus*, die man vielleicht mit elementaren Trieb- oder Willensregungen gleichsetzen könnte... [es] stellt sich heraus, daß es sich [dabei] nicht um eine zweite Klasse von Bewußtseinsinhalte neben den *perceptiones* handelt, sondern nur um solche Vorstellungen, die sich nicht auf äußere Körper, sondern auf unseren eigenen Körper als einen im Grunde zufälligen Ausschnitt der *res extensa* beziehen.“ Ebd.

¹² Lütkehaus, Ludger: Dieses wahre innere Afrika, S. 7.

¹³ Ebd., S. 10 f.

¹⁴ Gemeint ist wohl der *europäische* Sprachraum, bzw., sein Einflussbereich im Westen. So auch die These von Whyte, der in der Ausdifferenzierung des Begriffspaars bewusst-unbewusst eine spezielle historisch-philosophische Entwicklung der europäischen Kultur hinsichtlich ihres eigenen Selbstbewusstseins (*self-awareness*) sehen will. Etwas schwärmerisch heißt es dort: “In seventeenth-century Europe *Homo sapiens* (the individual) had become so vividly aware of himself as a feeling, perceiving, and thinking person that in Germany and England, at least, he could no longer do without a term for it, a single word expressly referring to this experience. This moment in the history of European languages marks a decisive phase in the social development of man. From this time onward the highest organic ordering processes in man tended increasingly to take the form either of the individual seeking to impose his personally preferred form of order on the disorder around him, or of the individual seeking to discover a form of order in himself which could survive in isolation from the environment.” Whyte, Lancelot Law: *The Unconscious before Freud*, S. 43.

¹⁵ Ebd., S. 19.

¹⁶ Ebd.

Die *petites perceptions* sind nach Leibniz Wahrnehmungen, deren Intensität so gering ist, dass sie nicht *bewusst* wahrgenommen werden kann:

„Die *petites perceptions* sind immer im Bewußtsein vorhanden, sie werden aber erst dann *apperzipiert*, wenn sie sich mit genügend vielen anderen gleichartigen Bewußtseinsinhalten verbinden, summieren. Erst dann werden sie *clare et distincte* bewußt. Entsprechend seinem fundamentalen philosophischen Prinzip der Kontinuität nimmt Leibniz an, daß sich die klar und deutlich apperzipierten Inhalte stetig aus dem dunkeln, nur perzipierten Inhalten des Bewußtseins entwickeln und auch wieder als solche für das apperzipierende Bewußtsein verschwinden.“¹⁷

Als Beispiel dafür, führt Leibniz das Gleichnis von dem Meeresgeräusch an:

„Um dieses Geräusch, wie tatsächlich geschieht, zu hören, muß man sicherlich die Teile, aus denen sich das Ganze zusammensetzt, d.h. das Geräusch einer jeden Welle hören, obgleich jedes dieser geringen Geräusche nur in der verworrenen Gemeinschaft mit allen übrigen zusammen, d.h. eben im Meeresbrausen selbst, erfäßbar ist, und man es nicht bemerken würde, wenn die Welle, von der es herrührt, die einzige wäre. Denn die Bewegung dieser Welle muß doch auf uns irgendeinen Eindruck machen und jedes Einzelgeräusch muß, so gering es auch sein mag, von uns irgendwie aufgefaßt werden, sonst würde man auch von hunderttausend Wellen keinen Eindruck haben, da hunderttausend Nichtse zusammen nicht etwas ausmachen.“¹⁸

Demnach handelt es sich bei den *petites perceptions*, ähnlich wie bei Descartes, nicht um „passive Eindrücke, die das Bewußtsein erleidet“ sondern um „spontanktive Schöpfungen, die das Bewußtsein selbst hervorbringt, punktuelle Inhalte, die gleichsam im Bewußtsein aufblitzen und wieder verschwinden.“¹⁹

Ernst Platner führte dann „im Jahre 1776 den zum Begriff des Bewußtseins konträren Begriff des Unbewußtseins“²⁰ ein. Unbewusste Vorstellungen definierte er sachgemäß nach Leibniz als „Vorstellungen ohne Bewußtsein“, ‚dunkle Vorstellungen‘ oder ‚Vorstellungen, deren wir uns nicht bewußt sind‘.²¹

Somit kommen wir zum ersten Zwischenergebnis unserer Spurensuche: Nach Brinkmann kann die Auffassung des Begriffes des Unbewussten bei Descartes als eine „räumlich-materielle“ und bei Leibniz als eine „perzeptiv“ bezeichnet werden.

Bei allen Unterschied im Einzelnen sprechen beide Konzeptionen eigentlich vom Bewussten und versuchen das einzugrenzen, was noch nicht bewusst ist, jedoch zu jeder Zeit bewusst werden kann. Freilich hört man hier die schon damals unumgängliche Frage heraus, was denn im Menschen geschehe, wenn das Bewusstsein aussetzt, etwa beim Schlaf oder bei einer Ohnmacht.²² Anders formuliert, das Unbewusste

¹⁷ Brinkmann, Donald: Probleme des Unbewussten, S. 24.

¹⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm: Neue Abhandlungen zum menschlichen Verstand, S. 10 f.

¹⁹ Brinkmann, Donald: Probleme des Unbewussten, S. 25.

²⁰ Ebd., S. 26.

²¹ Ebd.

²² Ebd., S. 23.

ist hier noch kein selbständiges und unabhängiges Reich, von dem später romantisch geprägte Auffassungen ausgehen, sondern eben Bestandteil des Bewusstseins selbst.

Zum anderen kann man auch sagen, dass sowohl die physiologistische als auch die rationalistische Auffassung, die jeweils von den genannten Autoren ausging, im Grunde als *Mainstream* in der Psychologie bis heute Bestand hat. Die physiologischen Konzeptionen, die sich im 18. und im 19. Jahrhundert, im Sog des immer stärker werdende empirischen Wissenschaftsverständnisses englischer Prägung, bis hin zu Freud durchhielten werden in neuer Zeit durch die Neuropsychologie wiederbelebt. Die rationalistische Linie setzt sich in den Auffassungen fort, die es sich durch gezielte Intervention auch in praktisch-therapeutischer Hinsicht zur Aufgabe machen, das Unbewusste unter die Macht des Bewussten zu stellen.

c) Immanuel Kant (1724-1804) – Christian August Crusius (1715-1775): Ein anderes Verständnis von bewusstem und unbewusstem Seelenleben, wenn auch den bisher dargestellten Konzeptionen verwandt, beginnt mit der unter dem Stichwort Idealismus subsumierten Philosophie. Obwohl der Begriff des Unbewussten „weder bei Crusius noch bei Kant *expressis verbis*“ vorkommt, „begründet die nähere Kennzeichnung des Aktes der Apperzeption ... einen folgeschweren neuen Begriff des Unbewußten.“²³ Denn,

„[d]as apperzeptive Bewußtsein kommt nämlich bei Crusius und Kant nicht mehr automatisch durch bloße Summation von vielen *petites perceptions* zustande, dann nämlich wenn die von Herbart später sogenannte ‚Schwelle‘ überschritten ist, das apperzeptive Bewußtsein wird vielmehr nun als spontaner Akt des Subjektes, als Akt der Synthesis zur Einheit in der Mannigfaltigkeit aufgefaßt. Erst durch die willensartige Denkhandlung, die das chaotische Material der Bewußtseinsinhalte ergreift und zur Einheit formt, soll nach dieser Auffassung die Welt klarbewußter Gegenstände zustande kommen. Die apperzeptive Aktivität als Akt der Synthesis von der Mannigfaltigkeit zur Einheit ist demnach schon in jeder schlichten Wahrnehmung eines Gegenstandes der Außenwelt beteiligt, denn erst diese intellektuelle, tathafte Aktivität vermag aus dem gegebenen Sinnenchaos einen Gegenstand im eigentlichen Sinne des Wortes zu formen.“²⁴

Also, wenn bei Leibniz der Schwerpunkt noch auf den *perzipierten* Objekten lag, die entweder in Bezug auf ihrer Intensität im Bewusstsein stärker oder schwächer sein können bzw., bewusster oder unbewusster, fällt bei Kant das Augenmerk auf die subjektiven Bedingungen, die die Wahrnehmungen der Objekte überhaupt erst ermöglichen:

„Während bei Leibniz die *petites perceptions* wie der gesamte Inhalt des Bewußtseins spontane Schöpfungen sind, werden sie im System Kants zu einem passiven, chaotischen Material, das durch die Affektion des Bewußtseins von „außen“ entsteht und das erst durch die formende Aktivität der transzendentalen Apperzeption gestaltet wird.“²⁵

²³ Ebd., S. 29.

²⁴ Ebd., S. 27.

²⁵ Ebd., S. 31 f.

Das Ziel bleibt dennoch unverändert all jenes, was sich im unermesslichen dunklen Reich der Seele verbirgt, mit dem klaren Lichtstrahl des Bewusstseins sichtbar werden zu lassen.

„In der Anthropologie heißt es dann anschaulich: ‚Das Feld unserer Sinnesanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt sind, ob wir gleich unbezweifelhaft schließen können, daß wir sie haben, d. i. Dunkler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Tieren) unermeßlich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der große Karte unseres Gemüts nur wenige Stellen illuminiert sind, kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflößen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht!...“²⁶

Bei Salomon Maimon heißt es schließlich:

„Kant's Gegensatz von Receptivität (Sinnlichkeit) und Spontaneität (Denken) ist in Wahrheit derjenige von unvollständigem und vollständigem Bewußtsein. Dieser ist aber nicht mehr prinzipieller, sondern gradueller Art. (...) Der Begriff des Dinges an sich bezeichnet lediglich das Bewußtsein davon, daß es eine Grenze gibt, an der unser Bewußtsein seinen Inhalt nicht mehr vollständig zu durchdringen vermag. Es ist das Bewußtsein von einer irrationalen Grenze der rationalen Erkenntnis.“²⁷

Zwischenstufe: Eine zwei-Reiche-Lehre oder von der Koexistenz von Licht und Finsternis im deutschen Idealismus als Grundlage der romantischen Wende

a) Ein weiterer folgenreicher Zwischenschritt in der Entwicklungsgeschichte des Begriffspaares Bewusst-Unbewusst ist in Johann Gottlieb Fichtes²⁸ ethischen Idealismus zu erkennen. Denn,

„[h]ier wird das Gewissenserlebnis nicht mehr wie bei Kant neben das Sterneerlebnis gestellt, sondern der gewagte Versuch unternommen, das letztere lediglich zum Objekt, zum Material des ersteren zu machen. Auch wird die Leibniz-Maimon'sche Linie, welche das Bewußte als etwas qualitativ Gleichwertiges nur durch quantitative Unterschiede aus dem Unbewußten entwickelt, endgültig verlassen, und es werden zwei *toto coelo* verschiedene Bewußtseinsformen angenommen, von denen die unbewußte, ethische, das absolute Primat vor der bewußten empirischen in Anspruch nimmt.“²⁹

²⁶ Ebd.

²⁷ Müller, Otfried: Die Lehre vom Unbewussten in der deutschen Philosophie..., S. 13.

²⁸ Hier handelt es sich um Johann Gottlieb Fichte (*1762 †1814) und nicht um dessen Sohn Immanuel Hermann Fichte (*1796 †1879), der auch ein Buch unter dem Titel *Psychologie* veröffentlichte.

²⁹ Müller, Otfried: Die Lehre vom Unbewussten in der deutschen Philosophie..., S. 18f.

Von nun an, im Übergang zur romantischen Wende, zeichnet sich eine neue Phase im Verhältnis des Begriffspaars bewusst-unbewusst ab, denn von nun an werden beide Bereiche substanziell nebeneinander gestellt. Und, noch entscheidender, ab jetzt wird sogar dem Unbewussten ein Vorrang gegenüber dem Bewussten eingeräumt, denn in seiner Wissenschaftslehre spricht Fichte von einer „unbewußten Ur Tätigkeit des Ichs“ oder gleich, von einer „bewußtseinlosen Anschauung des Dinges“.³⁰ Wie Windelband es formuliert, geht Fichte in seiner Jenaer Philosophie davon aus, „daß alles Bewußtsein sekundärer Natur ist und auf ein Bewußtloses hinweist, welches ihm den Inhalt gibt“.³¹

„Er (Fichte) sieht in erster Linie nur die Grundlose und freie, ursprüngliche und originelle Tätigkeit des ethischen Unterbewußtseins (des Triebes zur Sittlichkeit). Und diese schafft und gestaltet dann erst sekundär die begründete und notwendige, abgeleitete und abbildliche Tätigkeit des empirischen Oberbewußtseins.“³²

Dennoch wird auch hier an der grundsätzlichen Vorstellung festgehalten, die sich dann weiter bis Freud und besonders Jung fortsetzt, dass letztendlich das Ziel menschlicher Existenz darin besteht, das was im Bereich des Unbewussten vorhanden ist, in das Bewusste hinein zu erschließen. Damit kommt der Mensch in die Lage, ethisch zu handeln, denn, je tiefer man Einsicht in das Reich des Unbewussten bekommt, desto näher kommt man dem *absoluten Ich*, das als das Göttliche an sich im Menschen zu verstehen ist.

„Nun ist Liebe das Leben Gottes in uns. Um sich zu offenbaren, bedarf dieses Leben Gottes des Bewußtseins. Wir müssen uns in unserem tiefsten Wesen bewußt werden. Nur in der Tiefe können wir unsere Einheit mit Gott erschauen. Aber die Tiefe des Ich, in der diese Einheit liegt, ist jenseits des Selbstbewußtseins. (...) Die Bestimmung des Ich ist sich selbst zu durchdringen, zur Urquelle seines eigenen Lichtes vorzudringen, ganz auf sich zu sein, was es an sich ist.“³³

b) Friedrich Wilhelm Joseph Ritter von Schelling (1775-1814) stellt mit seiner Naturphilosophie, auch „nicht mit Unrecht“, als ästhetischer Idealismus³⁴ bezeichnet, ein wesentliches Bindeglied zur romantischen Vorstellung vom Verhältnis der Begriffe bewusst-unbewusst dar. Ohne seine Auffassung, die sowohl Fichtes Lehre der „intellektuale[n] Anschauung“ aufgriff, um sie wesentlich zu erweitern, als auch die

³⁰ Fichte, J. G.: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 399.

³¹ Weiter heißt es: „Es gibt, wie FICHTE mit kühner Paradoxie sagt, gar keinen ersten, sondern nur einen zweiten Moment des Bewußtseins, und die ganze Struktur der Wissenschaftslehre besteht in dem immer erneuten Verhältnis der bewußten zu den unbewußten Funktionen. Ja, im Begriffe des Selbstbewußt-Seins, der doch den obersten Ausgangspunkt für FICHTE bildet, ist dieser Gegensatz zwischen dem Selbst als Funktion und dem Selbst als Inhalt von vornherein angelegt.“ Windelband, W.: Die Hypothese des Unbewußten, S. 4.

³² Ebd., S. 14.

³³ Hartmann, Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus, S. 121f.

³⁴ Ebd., S. 142.

zu jener Zeit entstandenen neuen Naturerkenntnisse, besonders aus dem Bereich der Physik und der Chemie einbezog, wäre Jungs spätere Auffassung des Seelenlebens undenkbar: „Nach Leibbrand kann man Jungs System nicht ohne Schellings Philosophie begreifen.“³⁵ Aber auch Freuds Vorstellungen des Seelenlebens als eines von widerstrebenden, gar antinomischen Kräften bestimmtes, ist tief in Schellings Naturphilosophie verwurzelt.

Henry F. Ellenberger fasst den Grundgedanken der Schellingschen Naturphilosophie folgendermaßen zusammen:

„Der Ausgangspunkt der Schellingschen Philosophie war das Argument, Natur und Geist entsprängen beide dem Absoluten und stellten eine untrennbare Einheit dar, ‚Natur ist sichtbarer Geist, Geist dagegen unsichtbare Natur.‘ Darum kann man die Natur nicht durch bloße mechanische und physikalische Begriffe erklären, sondern mit Hilfe der zugrundeliegenden geistigen Gesetze, die die Naturphilosophie sich zu klären bemüht. In der sichtbaren Natur entstehen die organische und sichtbare Welt aus einem gemeinsamen Prinzip, der ‚Weltseele‘, die sich selbst und durch eine Reihe von Erschaffungsprozessen nacheinander die Materie, die lebendige Natur und das Bewußtsein im Menschen schafft. Die organische Natur und die verschiedenen Bereiche der lebendigen Welt unterscheiden sich durch den Grad ihrer Vollkommenheit, gehorchen aber den gleichen Gesetzen. Daher kann man die Gesetze, die einen der Bereiche regieren, durch die Erforschung anderer Bereiche und die Anwendung der ‚Analogie‘ herausbekommen, die der ‚Zauberstab‘ der romantischen Philosophie war.“³⁶

Doch bis jetzt ist nur der Weg von der Natur zum Geist beschrieben. Es bleibt die wesentliche Frage: „Wie kommt die Intelligenz zur Natur, wie bringt es das Bewußtsein, das in sich bloß Subjekt ist, zu einem Objekt außer sich, mit dem seine Vorstellungen übereinstimmen?“³⁷

Die Antwort auf diese Frage gelang Schelling um 1800 in seinem Werk „System des transzendentalen Idealismus“. In der schaffenden Tätigkeit des Künstlers, des Genies, sieht er „das kongeniale Verständnis von der aller rationalen Analyse sich entziehenden Zusammenwirkung bewußter und unbewußter Vorgänge“³⁸. Dies vollzieht sich folgendermaßen:

„Den transzendental-idealistischen Standpunkt zu etablieren schließt für Schelling somit die Notwendigkeit ein, dem Theorem eines „innerlich bewegten Princips“, welches nur noch in der Reflexion auf seine Produkte zum Bewußtsein zu bringen ist und deswegen *als* solches als ein Unbewußtes zu gelten hat, eine zentrale Bedeutung einzuräumen. Folgt man der Selbstdarstellung Schellings, dann fällt die Geburtsstunde des transzendentalen Idealismus mit der Einsicht zusammen, daß das Unbedingte als ein nur durch seine Produkte zu reflektierendes Unbewußtes, eine Theorie des Unbedingten mithin immer nur als System des ganzen Wissens (...) zu denken ist. Das Unbedingte

³⁵ Ellenberger, Henry F.: Die Entdeckung des Unbewußten, S. 981.

³⁶ Ebd., S. 286.

³⁷ Hartmann, Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus, S. 140.

³⁸ Windelband, W.: Die Hypothese des Unbewußten, S. 5.

als ein Unbewußtes zu denken indiziert die Notwendigkeit, das Unbedingte in seinem jeweiligen bestimmten Funktionskreis neu zu erweisen, sowie die zunächst paradox anmutende Einsicht, daß das Unbedingte ein Erwiesenes nur sein kann, indem es ein immerfort zu Erweisendes ist.³⁹

Hier ist dann auch ein wesentlicher Unterschied zu seinem Jenaer Zeitgenossen Fichte zu erkennen, denn „nicht die Ethik, sondern die Ästhetik ist die höchste und abschließende Stufe“⁴⁰. Und dies wiederum ergibt sich daraus, das die Kunst die „höhere Potenz der Anschauung ist“, die sowohl die Notwendigkeit als auch die Freiheit, das Unbewusste und das Bewusste des Menschen zusammenschweißt:

„Das Kunstprodukt grenzt einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt. Aber die Vereinigung beider Arten von Tätigkeit zeigt hier die umgekehrte Form wie in der Natur. Diese fängt bewußtlos an und endet bewußt... Die künstlerische Anschauung aber „muß mit Bewußtsein anfangen und im Bewußtlosen oder objektiv endigen; das Ich ist bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Ansehung des Produkts“⁴¹.

So kommt es bei Schelling zu der viel zitierten poetischen Charakterisierung des Unbewussten:

„Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtetes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freyen Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmende Subjectiven in uns, und des Objectiven, oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freyheit, und der Freyheit in der Gesetzmäßigkeit des Objectiven.“⁴²

c) Wenn von den angeführten Autoren wesentliche Impulse ausgingen das Unbewusste als ein selbständiges Reich anzuerkennen, finden wir bei Herbart einen Zwischenruf, der geradezu „wie ein einziger monströser Beschwörungsversuch“⁴³ wirkte.

Johann Friedrich Herbart (1776-1841) sucht in seinem Werk⁴⁴ eine Rückbesinnung auf Leibniz anzubahnen, gegen den zu jener Zeit immer stärker werdenden Einfluss romantischer Vorstellungen.

³⁹ Völmicke, Elke: Das Unbewußte im Deutschen Idealismus, S. 148 f.

⁴⁰ Hartmann, Nicolaï: Die Philosophie des deutschen Idealismus, S. 150.

⁴¹ Ebd.

⁴² Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: System des transzendentalen Idealismus, S. 434.

⁴³ Lütkehaus, Ludger: Dieses wahre innere Afrika, S. 30.

⁴⁴ Vor allem sei auf die in dem hiesigen Zusammenhang wichtige Werke aus seiner Königsberger Zeit auf dem ehemaligen Lehrstuhl Kants *Lehrbuch der Psychologie* (1816) und *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, (1824) und von dem Lütkehaus sagt „gewiß eine der glücklichsten Titelfindungen der Geistesgeschichte“ (Lütkehaus, L.: Ebd.) hingewiesen.

„Herbart konzentriert sich auf die Analyse der ‚Vorstellungen‘, wenn sie als ‚Kräfte‘ wirken. Dabei schließt er ausdrücklich an die Leibnizsche Vorstellungs- statt einer irrationalen Affektdynamik an (...) Und das heißt, dass er im Gegensatz zum ‚gemeinen Menschen‘ nicht glaubt ‚sich selbst gut zu kennen‘ sondern ‚etwas Unbekanntes in sich‘ sucht. Was der Metaphysiker als Psychologe aber hinter dem Vorhang der gemeinen Selbstwahrnehmung erblickt, ist eine Reihe von Vorstellungen, die nicht, nicht mehr oder noch nicht wieder im Bewußtsein sind; ihre erfolgreicherer Konkurrenten: Sieger in einem permanenten Kampf – nicht ums Dasein, denn alle Vorstellungen sind da, seien sie nun bewußt oder latent, aber ums Oben-Sein, ums Bewußtsein – haben sie daraus verdrängt.“⁴⁵

Es ist nicht zu übersehen, dass bei Herbart die Grundsteine für Freuds spätere Metapsychologie gelegt wurden, da es sich in seiner Vorstellung des Seelenlebens um einen *dynamischen* Prozess handelt. Demnach ist die Seele aus widersprechenden Kräften, „die nach den Gesetzen der *Hemmung*, des *Widerstands* und eben der *Verdrängung* strukturiert ist und deren Grenze an der *Schwelle des Bewußtseins* verläuft.“⁴⁶

d) Auf derselben Linie sind Gustav Theodor Fechners (1801-1887) Vorstellungen des Verhältnisses vom bewussten und unbewussten Seelenleben zu sehen. Von ihm geht deshalb auch eine direkte Linie zu Freud⁴⁷, die nicht zuletzt durch dessen häufigen ausdrücklichen und anerkennenden Rückgriff auf Fechner belegt ist. Es sind vor allem seine Ausführungen zu den Träumen und seiner „Lehre vom Lust- und vom Kontrastprinzip“ auf die Freud zurückgreift.⁴⁸

Allerdings tendiert seiner Auffassung eher in eine metaphysische Richtung, wie sie verstärkt unter den Romantikern zu finden ist.

„Ein gradualistisches Modell oszillierender Seelenbewegungen soll allen tödlichen Einschnitten ins Seelenleben zuvorkommen und der Wegbereitung nicht sowohl eines ‚untergreifenden‘ allgemeinen Unbewußtseins als eines ‚übergreifenden‘ göttlichen Bewußtseins dienen. Die absteigende psychische Sonne sinkt in den Grund der ‚innerlich schaffenden Naturkräfte‘ und der in die ‚dunkle Tiefe der Erde, des Meeres, des Leibes versenkten Naturvorgänge‘ nur deswegen ein, um möglichst bald von dort wieder aufzutauchen.“⁴⁹

⁴⁵ Lütkehaus, Ludger: Dieses wahre innere Afrika, S. 31.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Dazu H. F. Ellenberger: „Freud hat von Fechner das Konzept von der seelischen Energie, die «topische» Einteilung der Psyche, das Lust-Unlust-Prinzip, das Konstanzprinzip und das Prinzip der Wiederholung übernommen. Ein Großteil des theoretischen Gerüsts der Psychoanalyse wäre ohne die Spekulationen dieses Mannes, den Freud der «großen Fechner» nannte, wohl kaum zustande gekommen.“ Ellenberger, Henry F.: Die Entdeckung des Unbewußten, S. 309.

⁴⁸ Ebd., S. 33.

⁴⁹ Ebd., S. 32.

e) Arthur Schopenhauers (1788-1860) Schriften waren wahrscheinlich neben Friedrich Nietzsches (1844-1900) die Hauptquelle⁵⁰ Freuds zur Entfaltung seines Verständnisses des Zusammenspiels zwischen bewussten und unbewussten Vorgängen in der menschlichen Seele. Es ist vor allem seiner Auffassung des unbewussten Willens als das „Andere der Vernunft“, die Freuds Übertragung von tiefenphilosophischen in tiefenpsychologischen Einsichten ermöglichte.

In Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* von 1819 sind die Hauptansätze des später in Freuds System verarbeiteten Vorstellungen der Beziehung zwischen Bewusstem und Unbewusstem antizipiert.⁵¹ Aber auch etliche Romantiker verdanken ihren Seelenentwurf Schopenhauers Auffassung, dass zwei Grundzüge die Menschen im Wesentlichen bestimmen: Wille und Vorstellung. Zwischen beiden besteht eine Asymmetrie in der Hinsicht, dass der blinde Wille, die alles Leben bewegende Urkraft, und der Intellekt, sich wie in der Christophoros Metapher so zueinander verhalten: Der „sehende Gelähmte“ wird von dem „starken Blinden“ auf seinen Schultern getragen.⁵²

„Man nennt dies ‚Herr über sich seyn‘: offenbar ist hier der Herr der Wille, der Diener der Intellekt; da jener in letzter Instanz stets das Regiment behält, mithin den eigentlichen Kern, das Wesen an sich des Menschen ausmacht. In dieser Hinsicht würde der Titel *Hégemonikon* dem *Willen* gebühren: jedoch scheint derselbe wiederum dem *Intellekt* zuzukommen, sofern dieser der Leiter und Führer ist, wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht. In Wahrheit aber ist das treffendste Gleichniß für das Verhältniß Beider der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt.“⁵³

Allerdings bleibt Schopenhauer zwischen den beiden oben dargestellten Ansätzen verhaftet. Denn, obwohl er im Sinne der Romantik auf die Weite und Tiefe des Reiches des Unbewussten blickt, das vom blinden Willen regiert wird, der „als Le-

⁵⁰ Es ist interessant die in diesem Zusammenhang besprochenen Autoren und Werke mit denen in Freuds Londoner Bibliothek geführten und die auch Bearbeitungspuren aufweisen, zu vergleichen. Darunter zählen u.v.a. Werke von Kant, J. P. F. Richter (Jean Paul), G. Th. Fechner, A. Schopenhauer, F. Nietzsche. Vgl. Davies, J. Keith und Fichtner, Gerhard (Hg.): *Freud's Library: A Comprehensive Catalogue*, 2006. Nach L. Lütkehaus hat jedoch Freud „kein[en] andere[en] Autor vor Nietzsche so wie Schopenhauer erkundet“. Lütkehaus, L.: Ebd., S. 33. Inwiefern Freud tatsächlich bewusst auf die philosophische Tradition vor ihm zurückgriff oder eher *intuitiv* oder gar *unbewusst* zu ähnlichen Annahmen kam, bleibt weiterhin eine umstrittene Frage in der fachlichen Diskussion. Gödde vertritt die Auffassung, dass es nicht so sehr darauf ankäme, was Freud gelesen habe oder auch nicht, sondern darauf, „dass er es vermochte, verschiedene Zeitströmungen und Traditionslinien in seinem Werk aufzunehmen“. Und darunter zählen sowohl die Linie, die auf Leibniz zurückgeht, als auch die die aus der *Sturm und Drang* Bewegung hervorging und besonders diejenige, die auf Schopenhauer beruht. Vgl. Gödde, Günter: *Traditionslinien des „Unbewussten“* ..., 1999.

⁵¹ Dennoch ist dieses Werk nicht in Freuds Londoner Bibliothek vorhanden. Von Schopenhauer ist lediglich das Werk *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung* aus dem Jahre 1875 geführt, das kaum Bearbeitungspuren aufweist.

⁵² Lütkehaus, L.: *Dieses wahre innere Afrika*, S. 35.

⁵³ Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Kap. 19, II. S. 233.

bentrieb, Lebenslust, Lebensmuth“ auftritt und im Grunde „das Selbe (ist), was die Pflanze wachsen macht“⁵⁴ und dessen Primat er anerkennt, ist er auf der anderen Seite darum bemüht, die Macht über das Unbewusste durch den Intellekt zu gewinnen:

„Die Aufklärung über sich selbst wäre der Beginn der Erlösung von sich selbst. Die Transformation des Unbewußten ins Bewußte markiert so den Punkt, an dem Schopenhauers Willenslehre in eine Philosophie der Erlösung einmündet, die nicht dieses oder jenes, sondern die Biopathologie des Lebens von Grund auf kurieren will.“⁵⁵

f) Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906) hat dem Thema des Unbewussten mit Sicherheit das umfassendste Werk vor S. Freud gewidmet, als er gerade mal fünfundzwanzig Jahre alt war. Auf 1619 Seiten beschreibt er in den drei Bänden seiner *Philosophie des Unbewussten*, erstmals erschienen im Jahre 1869, die gesamte philosophische Vorgeschichte des Begriffs, auch wenn er dabei „unkorrekt... etliche (...) Autoren herbeizitiert“⁵⁶.

Das Programm dieses Werkes, das „auch heute noch mit Gewinn zu lesen“⁵⁷ ist, stellt der Autor in seiner Einleitung zum Werk dar:

„Wie die ältere deutsche Psychologie des 19. Jahrhunderts bis zu Erdmann, Schaller, George, J. H. Fichte und Ulrici die physiologische Bedingtheit aller psychischen Phänomene erkennt und sie bloss aus unbewusst psychischer Tätigkeit ableiten will, so versucht der Materialismus und die physiologische Psychologie sie als blosser Wirkung des physiologischen Unbewussten zu erklären und ignoriert die Mitwirkung unbewusst psychischer Thätigkeiten. Beide Richtungen müssen an ihrer entgegengesetzten Einseitigkeit scheitern, nachdem die ihnen zur Verfügung stehenden Erklärungsmittel sich in ihrer Isolirung als unzulänglich zur Lösung der Aufgabe erwiesen haben. Die ‚Philosophie des Unbewussten‘ hat von Anfang an beide Factoren zu vereinigen gesucht...“⁵⁸

Hartmann entwickelt ein eigenes System, das sich zwar der schopenhauerischen Unterscheidung von *Wille* und *Vorstellung* verpflichtet weiß und überhaupt sein Interesse am Thema auf Leibniz zurückführt⁵⁹, dann aber doch auf einer Metaphysik zurückgreift:

„Über weite Strecken schreibt er bestenfalls einen metaphysischen Roman, in dem der männliche Wille die weibliche Idee begattet, auf daß der Ehe beider zunächst die Welt und zum seligen Ende aller Dinge die Erlösung von der Welt entspringt. Und spekulationsgeschichtlich genommen, ist das, was Hartmann als das allein aktive und produktive, das nicht erkrankende, ermüdende, über-sinnliche, zeitlose, irrthumsfreie Wesen, als

⁵⁴ Ebd., Kap. 28, II, S. 408.

⁵⁵ Lütkehaus, L.: Dieses wahre innere Afrika, S. 35.

⁵⁶ Ebd., S. 39 f.

⁵⁷ Ebd., S. 40.

⁵⁸ Hartmann, Eduard von: *Philosophie des Unbewussten*, Bd. 1, S. XL.

⁵⁹ „Ich bekenne freudig, dass die Lectüre des Leibniz es war, was mich zuerst zu den hier niedergelegten Untersuchungen angeregt hat.“ Ebd., Bd. 1, S. 15.

die Alleinheit von Wille und Vorstellung beschreibt, ganz offensichtlich nicht mehr als eine Neuausgabe jenes *ens realissimum et metaphysicum*, das aller behaupteten Unseligkeit zum Trotz noch einmal in wohlorganisierter Teleologie die beste aller Welten aus sich entläßt, die hier nur die zur Erlösung führende ist.⁶⁰

Hartmann unterscheidet drei Erscheinungsformen des Unbewussten, die jedoch im Grunde alle auf ein Ursprüngliches, alles Vereinendes zurückzuführen sind:

„Das absolut Unbewusste producirt einerseits das physiologische Unbewusste, das nur ein Teil der Natur ist, andererseits das relativ Unbewusste, das nur ein Teil der psychischen Phänomene oder der Bewusstseinserscheinungen umfasst. Das absolut Unbewusste ist demnach der Grund, die Quelle und die übergreifende Einheit der drei Gebiete des Unbewussten überhaupt.“⁶¹

Das Verhältnis zwischen Bewusst und Unbewusst bestimmt Hartmann in dem Sinne, dass er im Unbewussten das Ursprünglichere sieht, dessen Vorgaben dynamisch und bruchstückweise das Bewusstsein entstehen lassen: „die Form des Unbewussten [ist] das Ursprüngliche, die des Bewusstseins aber [...] ein Product des unbewussten Geistes und der materiellen Einwirkung auf denselben“.⁶² Dabei

„verlegt er nicht nur den Willen (das Unlogische, Irrationale) sondern auch die Vorstellung (das Logische, Rationale) innerhalb der einzelnen Persönlichkeit mit den Anfängen ins Unbewußte. Hier wurzeln diese beiden großen Gegensätze zunächst noch als etwas Uns differenciertes, das sich erst allmählich trennt und bekämpft. Es handelt sich also wie bei Leibniz um eine monistische Lehre. Dieser im Unbewußten beginnende Trennungsvorgang kann dann im Bewußtsein mit der Beseitigung des unlogischen Willens durch die logische Vorstellung enden. Und so wird unter Anlehnung an die Entwicklungslehre nicht nur die Erlösung des einzelnen, sondern auch die allmählich zunehmende Vollendung der Welt gedacht.“⁶³

Obwohl es Hartmanns Verdienst war, den Begriff des Unbewussten einem breitem Publikum zugänglich zu machen, so dass er auch in die Alltagsprache einging⁶⁴, kann man doch Brinkman zustimmen, dass sein Ansatz kaum zu einem neuen Verständnis geführt hat:

⁶⁰ Lütkehaus, L.: *Dieses wahre innere Afrika*, S. 40.

⁶¹ Hartmann, E. v.: *Philosophie des Unbewussten*, Bd. 1, S. XLVII.

⁶² Hartmann, E. v.: *Philosophie des Unbewussten*, Bd. 2, S. 31.

⁶³ Müller, Otfried: *Die Lehre vom Unbewussten in der deutschen Philosophie*, S. 24.

⁶⁴ Dazu referiert Gödde: In den 1870er Jahren erlebte das Werk fast jährlich eine Neuauflage und wurde zu einem der ganz seltenen philosophischen Bestseller. „In allen gesellschaftlichen Kreisen bildete dieses Buch ein beliebtes Thema, und auch die Damenwelt griff begierig danach“, schrieb Carl Heymons, der Verleger des Werks, und fügte hinzu: „es gehörte gewissenmaßen mit zum guten Ton, dasselbe gelesen zu haben, wenn es auch oft vielleicht nur aus Neugierde geschah“. Gödde, Günter: *Traditionslinien des „Unbewussten“*, S. 104.

„Eduard von Hartmanns ‚Philosophie des Unbewußten‘ bildet gewissermaßen die Brücke zwischen den klassischen philosophischen Stammbegriffen des Unbewußten und der Redeweise vom Unbewußten in der modernen Psychologie. Bei Hartmann findet man nämlich sämtliche klassischen Stammbegriffe zu einem kaum auflösbaren Konglomerat vereinigt.“⁶⁵

g) Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) hat wohl Hartmanns Ausführungen zum Unbewussten zur Kenntnis genommen, sie dann aber als ein „Musterbeispiel einer rechtfertigenden und stabilisierenden Ideologie“⁶⁶ in Blick auf ihre geschichtsphilosophischen Überlegungen abgetan. Sein eigenes Verständnis des Begriffs findet unterdessen eine ausführliche Betrachtung besonders in zwei Schriften: *Morgenröte* und *Die fröhliche Wissenschaft*. In seinem brieflichen Austausch mit Josef Paneth kamen beiden zu dem Einverständnis, dass „das unbewusste Leben jedes Menschen so viel, unendlich viel reicher und wichtiger sei als das bewußte“.⁶⁷

Es sind vor allem die *Triebe*, die Nietzsche als das alles Determinierende hervorhebt. Damit ordnet sich seine Sicht in die bewusstseinskritische Tradition ein, die eines der wesentlichen *Leitmotive* für die Formulierung des Gegenbegriffes des Unbewussten ausschlaggebend war: „Bewußtsein ist für ihn schlechthin inkompetent – unmöglich, das Ding in sich, richtiger: die Dinge in sich, noch richtiger: die Triebe in sich, die wahre, die immanente Transzendenz zu erfassen“.⁶⁸ Nun steht bei Nietzsche wie kaum bei einem anderen Philosophen vor Freud und Jung eine Umkehrung des Verhältnisses von Bewusst und Unbewusst im Mittelpunkt: Er begründet die Position, dass „das Bewußtsein eine abhängige Provinz des Unbewußten“ sei!⁶⁹

Durch plastische Formulierungen wie „all unser sogenanntes Bewußtsein [ist] mehr oder weniger phantastischer Kommentar über ein ungewußtes, vielleicht unweißbares, aber gefühltes Text“⁷⁰, ist Nietzsche der eindrucksvollste Tiefenpsychologe vor Freud oder Jung. Seine *entlarvenden Psychologie* nahm viele Erkenntnisse der auf ihn folgenden Auffassungen um der Zentralität des Unbewussten vorweg, so dass man ihn quasi als *der Freud vor Freud* betrachten könnte.⁷¹ Vielleicht wird sein Ansatz, der

⁶⁵ Brinkmann, D.: Probleme des Unbewussten, S. 46.

⁶⁶ Gödde, Günter: Traditionslinien des „Unbewussten“, S. 108.

⁶⁷ Ebd., S. 109.

⁶⁸ Lütkehaus, L.: Das wahre innere Afrika, S. 41.

⁶⁹ Ebd., S. 42.

⁷⁰ Nietzsche, Friedrich: Morgenröte, S. 107.

⁷¹ Warum Freud seinen Vordenker keinen angemessenen Tribut zahlt bleibt offen. Vielleicht hängt es damit zusammen, dass „Freud [dessen Lektüre] sinnreicherweise wegen der zu großen Nähe mied – woher auch immer er von ihr wußte“. Vgl. L. Lütkehaus, Ebenda, S. 41. Schon Gödde behauptet: „... fraglich ist, ob er [Freud] damals in Nietzsche einen für seine Zwecke ‚brauchbaren‘ Theoretiker des Unbewussten gesehen hat. Wohl eher nicht.“ Gödde, G.: Traditionslinien des Unbewussten, S. 206. Zumindest lässt sich sagen, dass eine enge Verwandtschaft zwischen Freuds und Nietzsches Denken besteht. Es ist anzunehmen, dass es zu einer *indirekten Rezeption* der philosophischen Vorgeschichte des Begriffspaars Bewusst-Unbewusst über den „Leserverein der deutschen Studenten Wiens“ und über die „Mittwochs-Gesellschaft“ kam. In jedem Fall hatten Nietzsches *Gesammelte Werke*, sowie eine englische Fassung des *Antichristen* einen Platz in Freuds Bibliothek gefunden.

die Subjektkritik der *Post*-Moderne vorwegnahm, auch gegenwärtig nochmals hohe Aktualität durch die Neurowissenschaften erlangen.⁷²

Zweiter umgekehrter Annäherungsversuch: die Entdeckung der reichen Schätze des *inneren Afrikas* in der Romantik

Es ist keine Übertreibung zu behaupten, dass die Romantik⁷³ die eigentliche geistige Heimat des Begriffes des Unbewussten ist. In zugespitzter Form kann man sagen, dass im Zuge des *Sturm und Drangs*⁷⁴ sich das Verhältnis zwischen den Begriffen Bewusst und Unbewusst umkehrte: war bis dato das Unbewusste ein dunkler Fleck im Lichte des Bewussten, das es zu illuminieren galt, ist von nun an das Bewusste lediglich ein heller Strahl in der allumfassende Dunkelheit des Unbewussten. Dazu kommt ein entscheidender Unterschied im Sprachgebrauch: Licht ist nicht mehr ausschliesslich positiv und Dunkelheit negativ. Im Gegenteil: von nun an wird das Schattenreich der Seele als die wahre Schatzkammer des Göttlichen im Menschen gesehen.

Die Anzahl der Autoren ist so groß und deren Werke dermaßen vielschichtig⁷⁵, dass im Rahmen dieser Betrachtung lediglich eine kleine Auswahl herangezogen werden kann⁷⁶, die eine spezielle Erörterung des Begriffes des Unbewussten bietet. Wir beschränken uns auf folgende Autoren, dessen Werke den Anstoss für die Romantik gaben: Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, der junge Johann Wolfgang

⁷² So z. B. die Metapher des Ego-Tunnels von Thomas Metzinger. Vgl. Metzinger, Th.: *Der Ego Tunnel*, 2009.

⁷³ In Anlehnung an H. F. Ellenberger lässt sich mit dem Begriff der Romantik folgendermaßen charakterisieren: „[I]m strengsten Sinn beschränkte sich die Romantik auf kleine und lose verbundene Gruppen von Dichtern, Künstlern und Philosophen am Beginn des 19. Jahrhunderts; im weitesten Sinn bezeichnet der Ausdruck ‚Romantik‘ eine große Bewegung, die sich in einer charakteristischen Lebensanschauung äußerte.“ Ihr Ursprung ist in Deutschland, hat sich jedoch „zugleich über Frankreich, England und andere Länder“ ausgebreitet. Romantische Lebensanschauungen weisen folgende Merkmale auf: a) Ein „tiefes Gefühl für die Natur, im Gegensatz zur Aufklärung“; b) „Hinter der sichtbaren Natur sucht der Romantiker... das Fundament der eigenen Seele... Die Mittel, um zu diesem «Grund» zu gelangen, liegen nicht nur im Intellekt, sondern auch im Gemüt, d. h. in der innersten Eigenschaft des emotionalen Lebens“; c) „... das Gefühl [steht] für das ‚Werden‘...“; d) „... einzelnen Nationen und Kulturen...“ werden gesondert betrachtet; e) Es entstand ein „neues Gefühl für die Geschichte“, wobei besonders das Mittelalter zu neuer Geltung kam; f) Individualistische Züge werden betont, im Vergleich zur Aufklärung. Vgl. Ellenberger, H. F.: *Die Entdeckung des Unbewußten*, S. 281 ff.

⁷⁴ Auch als *Vorromantik* oder *Geniezeit* bezeichnet, ist *Sturm und Drang* (nach einem Drama von F. M. Klinger benannt) eine Bewegung, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit Hamann, Herder und der junge Goethe beginnt und sich dagegen aufsträubt, „daß alles Menschliche nur noch am Maßstab des Denkens und der Vernunft gemessen und der Wert des Bewußtseins als des rational Zugänglichen einseitig betont wird“. Gödde, G.: *Traditionslinien des „Unbewußten“*, S. 35.

⁷⁵ Ein Beispiel dazu ist das einschlägige Werk von Albert Bégin, *Traumwelt und Romantik* aus dem Jahre 1937.

⁷⁶ Diese kann nur in einem gesonderten Beitrag zu diesem Thema berücksichtigt werden.

von Goethe, Carl Gustav Carus, allesamt, nach Brinkmann⁷⁷, Vertreter eines *vitalen* Konzeptes des Unbewussten.

Exkurs: Spuren des Unbewussten in der Literatur der deutschen Romantik

Obwohl die romantische Bewegung sich über ganz Europa ausdehnte, wurde sie besonders im deutschsprachigen Raum von der Musik, Philosophie, Literatur und der bildenden Kunst geprägt und gekennzeichnet. Die romantische bildende Kunst wird unter anderen durch Caspar David Friedrich einprägend dargestellt, der auch einen einschlägigen Einfluss auf Carl Gustav Carus ausübte. Die Auswirkung der Romantik auf die Musik ist auch entsprechend übergreifend und wird unter anderen mit den Namen von Franz Schubert, Robert Schumann und Johannes Brahms verbunden. Die wichtigsten Namen im Bereich der Philosophie sind freilich Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Schließlich, in der Literatur wird allgemein zwischen Früh-, Hoch- und Spätromantik unterschieden.

Autoren der Frühromantik, auch Jenaer Romantik genannt (ca. 1797-1804), sind vor allem Wilhelm Heinrich Wackenroder, August Wilhelm und Friedrich von Schlegel, Ludwig Tieck und Novalis (Friedrich Freiherr von Hardenberg). Die Zeitschrift „Athenäum“ war das wichtigste Sprachrohr zu jener Zeit, in der die wichtigsten literaturkritischen Arbeiten erschienen. Die Hochromantik, unterteilt zwischen Heidelberger und Berliner Romantik (ca. 1804-1815), wurde von Joseph von Görres, Clemens Brentano, Achim von Arnim, die Gebrüder Grimm (Jacob und Wilhelm) vertreten. Schließlich ist die Spätromantik (ca. 1815-1830) zu nennen, die mit den Namen von Ernst Theodor Amadeus Hoffmann und Joseph Freiherr von Eichendorff verknüpft wird.⁷⁸

Einen kurzen Einblick in diese Literatur reicht schon, um den zentralen Stellenwert des Unbewussten zu erahnen. So heißt es, z.B. bei Hoffmann:

„Er fühlte, wie ein unbekanntes Etwas in seinem Innersten sich regte und ihm jenen wonnevollen Schmerz verursachte, der eben die Sehnsucht ist, welche dem Menschen ein anderes, höheres Sein verheißt. Am liebsten war es ihm, wenn er allein durch Wäsen und Wälder schweifen und wie losgelöst von allem, was ihn an sein dürftiges Leben fesselte, nur im Anschauen der mannigfachen Bilder, die aus seinem Innern stiegen, sich gleichsam selbst wiederfinden konnte.“⁷⁹

Dieses Unbewusste weist eine eigene Aktivität auf, die gleichsam im Schlummern oder bei Halluzinationen zu beobachten ist. Im Bild der *blauen Blume*, wie es

⁷⁷ Sowie auch die Bezeichnung und Gliederung der Hauptstränge des Konzepts von Günter Götde, Traditionslinien des „Unbewussten“, 1999.

⁷⁸ Viele Werke der zitierten Autoren befinden sich online im Rahmen des Gutenberg Projekt-DE, vorhanden unter folgender Internetadresse: <http://gutenberg.spiegel.de/>. Besucht am 5. August 2011.

⁷⁹ E. T. A. Hoffmann, *Der goldne Topf*, Vierte Vigillie. Vorhanden unter folgender Internetadresse: <http://www.gutenberg.org/files/17362/17362-8.txt> Besucht am 5. August 2011.

im Romanfragment „Heinrich von Ofterdingen“ (Fertigstellung 1800, Erstveröffentlichung 1802) von Novalis heißt, wird diese Wirkungskraft des Inneren veranschaulicht:

„Die Eltern lagen schon und schliefen, die Wanduhr schlug ihren einförmigen Takt, vor den klappernden Fenstern sauste der Wind; abwechselnd wurde die Stube hell von dem Schimmer des Mondes. Der Jüngling lag unruhig auf seinem Lager und gedachte des Fremden und seiner Erzählungen. »Nicht die Schätze sind es, die ein so unaussprechliches Verlangen in mir geweckt haben«, sagte er zu sich selbst; »fern ab liegt mir alle Habsucht: aber die blaue Blume sehn' ich mich zu erblicken. Sie liegt mir unaufhörlich im Sinn, und ich kann nichts anderes dichten und denken. So ist mir noch nie zumute gewesen: es ist, als hätt ich vorhin geträumt, oder ich wäre in eine andere Welt hinübergeschlummert; denn in der Welt, in der ich sonst lebte, wer hätte da sich um Blumen bekümmert, und gar von einer so seltsamen Leidenschaft für eine Blume hab' ich damals nie gehört. Wo eigentlich nur der Fremde herkam? Keiner von uns hat je einen ähnlichen Menschen gesehen; doch weiß ich nicht, warum nur ich von seinen Reden so ergriffen worden bin; die andern haben ja das nämliche gehört, und keinem ist so etwas begegnet. [...] Der Jüngling verlor sich allmählich in süßen Phantasien und entschlummerte. Da träumte ihm erst von unabsehblichen Fernen und wilden, unbekanntem Gegenden. Er wanderte über Meere mit unbegreiflicher Leichtigkeit; wunderliche Tiere sah er; [...] neue, nie gesehene Bilder entstanden, die auch ineinanderflossen und zu sichtbaren Wesen um ihn wurden [...].“⁸⁰

a) Der Vorbote der Romantik, Johann Georg Hamann (1730-1788), geht davon aus, dass es im Menschen einen *verborgenen Menschen* gibt, dem die Gottesebenbildlichkeit des Menschen eignet.

„Das Unbewußte, die ‚unterirdische‘ Wirklichkeit, das innere Mysterium wird hier unvermittelt als Gegenwart einer göttlichen Seele aufgefaßt oder als „Analogon“ zu dem in der Natur unsichtbaren und zugleich sichtbaren Gott. Genau so wie unser Leib hat auch das sinnenfällige Universum rein symbolische Bedeutung.“⁸¹

Es gilt, die verlorenen Teile des ursprünglichen vollkommenen Symbols, das sich in der Natur wie „ein durcheinandergeworfenes Gedicht“ darstellt, zu unieren. Und dies kann nur dem Künstler gelingen.

„Das Geschiedene zu sammeln, ist des Gelehrten, es auszulegen, des Philosophen, es aber nachzuzahlen – oder noch kühner: es wieder in die schickliche Einheit zu bringen, dies ist einzig des *Dichters* Beruf. Nur ihm ist gegeben, die vollkommene, reine, die «Engelssprache» wiederzufinden, in der das sichtbare Symbol und die in ihm aufscheinende Wirklichkeit eins werden. Der Poesie ist aufgetragen, die Ursprache auf neue zu

⁸⁰ G. Ph. F. von Hardenberg (Novalis), *Heinrich von Ofterdingen*. Vorhanden unter http://www.handmann.phantasia.de/h_blaue_blume_ofterdingen.html am 5. August 2011.

⁸¹ Béguin, Albert: *Traumwelt und Romantik*, S. 76.

erschaffen, das schauende *Stauen* in eins mit der ursprünglichen *Gegenwärtigkeit der Dinge* wieder zu erwecken.⁸²

Dieses Streben nach Wiederherstellung der „Alleinheit“, vor allem „mitten im Jahrhundert des endlosen Scheidens und Zergliederns“⁸³ macht Hamann nicht nur für das Verständnis C. G. Jungs unverzichtbar, sondern gewinnt auch Aktualität angesichts des allgegenwärtigen Unbehagens gegenüber den bedrohlichen Ergebnissen der einseitigen Betonung der Vernunft in der Entwicklung der abendländischen Kultur und deren weltweiter Ausbreitung. So klingen einige seiner Aphorismen sehr aktuell:

„Das Herz schlägt früher als unser Kopf denkt“. – „Durch den Baum der Erkenntnis wird uns der Baum des Lebens entzogen“. – „Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit.“ – „Das menschliche Leben scheint in einer Reihe symbolischen Handlungen zu bestehen, durch welche unsere Seele ihre unsichtbare Natur zu offenbaren fähig ist und eine anschauende Erkenntnis ihres wirksamen Daseins außer sich hervorbringt und mitteilt.“⁸⁴

b) Johann Gottfried von Herder (1744-1803) steht repräsentativ für die Grundeigenschaft aller *Gefühlphilosophie*, nämlich für das Staunen über das Tiefe, das Verborgene, das Dunkle auf dem Grund der menschlichen Seele. Jenes wird als die eigentliche *Lebenskraft* im Menschen angesehen, die ihn gemäß seiner eigenen Gesetzmäßigkeiten antreibt: „der Mensch [ist] ein lebendiger, von unbewußten kosmischen Mächten bestimmter Organismus“.⁸⁵ Folgendes Zitat mag seine Faszination für das Unbewusste veranschaulichen:

„Die menschliche Seele liegt vor ihm [dem Menschen], ihrem sinnlichen, d.i. ihrem wirksamsten und lebendigsten Teil nach, wie ein ungeheures Weltmeer, das auch bei seiner stillen Zeit voll Fluten scheint, die an die Wolken reichen; da stelle ich dich, o Philosoph des Gefühls, wie auf einen hohen Fels mitten unter die Wellen. Nun siehe in den dunklen Abgrund der menschlichen Seele hinunter, wo die Empfindungen des Tieres zu den Empfindungen eines Menschen werden, und sich gleichsam von fern mit der Seele mischen: siehe herab in den Abgrund dunkler Gedanken, aus welchem sich nachher Triebe und Affekte, und Lust und Unlust heben.“⁸⁶

Hierbei wird ein anderes wesentliches Charakteristikum der *vitalen* Auffassung des Unbewussten deutlich, nämlich, die Annahme einer unbewussten kosmischen Kraft, die alle Lebewesen antreibt und durch die der Mensch eine Art Blindfahrer seines eigenen Schicksals wird. Deutlich wird hier ein Gegenpol zum Rationalismus

⁸² Ebd., S. 77.

⁸³ Ebd., S. 78.

⁸⁴ Gödde, Günter: *Traditionslinien des „Unbewussten“*, S. 35.

⁸⁵ Ebd., S. 37.

⁸⁶ Ebd., S. 35 f. (indirektes Zitat aus Herders Fragment *Baumgartens Denkmal*, aus dem Jahre 1766).

der Aufklärung geschaffen, der nicht die Sonderstellung des Menschen durch seinen Intellekt betont, sondern seine Verbundenheit mit allem Lebendigen:

„Der innere Mensch mit all seinen dunklen Kräften, Reizen und Trieben ist nur einer. Alle Leidenschaften (...) hängen durch unsichtbare Bande Zusammen“; sie alle sind vom einen Geist, von der einen Flamme beseelt, und wir brauchen nicht (...) vor dem Abgrund dunkler Empfindungen zurückzuschrecken...“⁸⁷

Ähnlich wie später bei C. G. Jung, wird hier dem Unbewussten eine positive Eigenschaft zugesprochen.

c) Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), in seiner *frühen* Phase, neigte zur seelischen Verwandtschaft mit der romantischen Weltanschauung. Einige Autoren wollen ihn gar zum eigentlichen „Entdecker des Unbewussten“ machen. Dabei stützen sie sich auf Formulierungen wie diese:

„Der Mensch kann nicht lange im bewußten Zustande... verharren; er muß sich wieder ins Unbewußtsein flüchten; denn darin lebt seine Wurzel. (...) Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut wie es beliebt, und dem es sich bewußtlos hingibt, während er glaubt, er handle aus eigenem Antrieb.“⁸⁸

Doch bei näherer Betrachtung muss man feststellen, dass er „waghalsige Hypothesen und metaphorischen Überschwang, wofür sich die Romantiker oftmals begeisterten“, ablehnte. Béguin resümiert sein Anliegen wie folgt:

„Sein Ausgangspunkt war weder eine religiöse Erleuchtung wie bei Hamann noch eine metaphysische und dichterische Not wie bei so vielen Romantikern, sondern die Bemühung um ein Gleichgewicht, dass immer wieder von inneren Krisen gefährdet und immer wieder von schöpferischer Selbstverwirklichung begünstigt wurde.“⁸⁹

Daraus ergibt sich, dass ihm weniger daran gelegen ist, das alles Verbindende im Unbewussten zu sehen, sondern mehr daran, staunend die dynamische Manifestation der Ewigkeit im Augenblick, in aller Bescheidenheit des Erkenntnisvermögens, zu realisieren. Seinen Standpunkt hebt sich also deutlich von einer romantischen Sicht ab, indem er zum einen „im Unbewußten nichts Göttliches zu verehren bereit war“. Zum anderen unterließ er es auch, eine „bloße magische Beschwörung des Schattenreiches“ zu begehen, um es „Stück für Stück dem Dunkel zu entreißen“ und „noch weniger war er zum Zugeständnis bereit, einem unüberprüften, vom Unbewußten diktierten Stammeln komme irgendein künstlerischer Wert zu“:

⁸⁷ Béguin, Albert: Traumwelt und Romantik, S. 81.

⁸⁸ Gödde, Günter: Traditionslinien des „Unbewußten“, S. 37.

⁸⁹ Béguin, Albert: Traumwelt und Romantik, S. 81.

„Es erschien ihm als eine weise Vorsehung der Natur, ihre Schatzkammern unserer Macht entzogen zu haben. Jenen gestaltlosen Eingebungen Gestalt zu verleihen und hinwiederum bescheiden anzuerkennen, daß der volle Sinn des Gestalthaften unergründlich bleibe, sich also auf das Erforschliche zu beschränken, dies ist nach Goethe die Bestimmung nicht nur des Dichters: des Menschen.“⁹⁰

d) Carl Gustav Carus (1789-1869) will in seinem Hauptwerk *Psyche: zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, aus dem Jahre 1846 Dantes *Brot der Engel* auf die Spur kommen. Er richtet sein Werk also an jene kleine Anzahl derer, für die

„... das Bedürfnis, der Drang, das Suchen des Geistes nach Verständnis seiner selbst eine ganz wesentliche Lebensregung fort und fort ausmacht... immer hoffend, daß auch aus jener für jetzt unempfindlichen Menge Einzelne wieder auftauchen werden, in welchen das überall im Grunde liegende Bedürfnis wieder erwacht und sie nach dieser Speise hin, oder eigentlich in die Tiefe ihres eigenen Wesens hinein drängen werde.“⁹¹

Der Maler, Dichter, Philosoph und Mediziner, der schon mit 22 Jahren zwei Dokortitel (Dr. phil. und Dr. med.) besaß und im Allgemeinen dem *magischen Idealismus* zugeordnet wird, unterscheidet bereits im Vorwort zu seinem Werk zwischen „unbewußte und bewußte Regungen“⁹² der Seele.

Dabei will er vermeintliche Abwege der Tradition vor ihm meiden. Auf dem ersten Abweg befinden sich „viele unserer neuern Psychologen aus Herbart's und Hegel's Schule“, die sich zum Ziel setzen

„... das zuletzt doch immer in gewisser Beziehung geheimnisvolle und mystische Gebiet der Seele mit entschiedener Gewalt durchaus vor dem bewußten Wirken des Geistes vollständig zu entschleiern und in allen seinen Strahlungen nachzuweisen, so daß gleichsam das Geheimnisvolle und Unbewußte derselben als solches ganz aufgehoben und nicht mehr geduldet werden soll.“⁹³

Auf einem anderen Abweg befänden sich solche, „welche der klaren vollkommen bewußten Erwägung der Offenbarungen der Seele, nicht das ihr gebührende Recht einräumen will und im Gefühl und der Ahnung eines durchaus Unbegreiflichen allein die genügende Bestimmung des Forschers suchen möchten“. Das sei der Abweg der Mystiker.⁹⁴

Doch auch im Kreise der Ungelehrten stellt Carus vermeintlich abwegige Sichten fest: auf der einen Seite die der *Schwärmerei* und auf der andere, diejenige „nach

⁹⁰ Ebd., S. 83.

⁹¹ Carus, Carl Gustav: *Psyche: zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, S. IV f.

⁹² Ebd., S. V.

⁹³ Ebd., S. V f.

⁹⁴ Ebd., S. VI.

welcher etwa das innere Wesen des Menschen so als eine Art von Uhrwerk gedacht wird, in welchem die Seele nur als eins der künstlich hinein gesetzten Räder zählt“.⁹⁵

Demgegenüber vertritt Carus die Überzeugung, dass „man nicht über die Seele im rechtem Sinne verhandeln [kann] ohne dieses Unbewußte und also auch dem trennenden absondernden Verstande Unbekannte als indefinissabel, gleichsam als ein gegebenes X, mit in die Rechnung der Begriffe aufzunehmen...“. „Erst auf diese Weise wird die Betrachtung des höchsten und göttlichen jene Einfachheit und Natürlichkeit erhalten“, die ihr gebührt.⁹⁶

Entsprechend beginnt er sein Buch mit der These, die ihn zum Tiefenpsychologen vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie macht und eine wesentliche Ansicht C. G. Jungs⁹⁷ vorweg nimmt, dass „der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens in der Region des Unbewußtseins liegt“.⁹⁸ So kommt es bei ihm klarer als je zuvor zum Ausdruck, dass das verborgene Reich des Unbewussten, dem die Tradition das Adjektiv „dunkel“ zuschrieb, nicht gleich als negativ, als angsteinflößend zu begreifen ist, sondern als eine im weitesten Sinne positive Macht, die alles Leben zum Wachstum und zum Gelingen voran treibt. Denn

„Alles Seelenleben, die gesamte Welt unseres innersten geistigen Daseins, die wir sehr wohl unserem Bewusstsein von allem Äußerlichen unterscheiden, sie ruht auf dem Bewußtlosen und bildet sich nur aus diesem hervor.“⁹⁹

Seine fundamentale Überzeugung geht also davon aus, dass „Bewußtsein bewußtes, d. h., bewußt gewordenes, aber an sich unbewußtes Sein“ ist.¹⁰⁰ Dieses unbewusste Sein wird dabei als ein „Nicht-Individuelles, dem ewigen, stetigen Werden, mit der «schaffende Tätigkeit des Göttlichen»“¹⁰¹ gleiches gesehen. Daher interessiert sich auch C. G. Carus für die Manifestation des Unbewussten in der Tierwelt, wie zum Beispiel der Abschnitt „Von Heranbildung der Seele in den Tieren“¹⁰² Auskunft gibt.¹⁰³ Somit ist „unser individuelles Leben eigentlich nur ein Teil, ein Organ des Organismus <Menschheit> und darüber hinaus des Weltganzen“.¹⁰⁴ Die Entwicklung im Menschen nimmt dabei folgenden Weg:

⁹⁵ Ebd., S. VII.

⁹⁶ Ebd., S. VI (Fußnote 1).

⁹⁷ So, z. B. die Unterscheidung zwischen einem *absolut Unbewussten* und einem *relativ Unbewussten*, die sich mit C. G. Jungs Unterscheidung zwischen einem *persönlichen* und einem *unpersönlichen* oder *kollektiven Unbewussten* deckt. Vgl. Béguin, Albert: Traumwelt und Romantik, S. 168 f.

⁹⁸ Carus, Carl Gustav: Psyche: zur Entwicklungsgeschichte der Seele, S. 1.

⁹⁹ Ebd., S. 2.

¹⁰⁰ Lütkehaus, L.: Dieses wahre innere Afrika, S. 36.

¹⁰¹ Béguin, Albert: Traumwelt und Romantik, S. 166.

¹⁰² Carus, C. G., Psyche: zur Entwicklungsgeschichte der Seele, S. 111-149.

¹⁰³ Auch sein Werk Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt aus dem Jahre 1866 (Wien, W. Braumüller) befasst sich mit dem Thema.

¹⁰⁴ Béguin, Albert: Traumwelt und Romantik, S. 170.

„Das Unbewußte, ob absolut oder relativ, übt auf die Entwicklung des Individuums eine heilsame Wirkung aus. Das Leben ist ein «immerfort stattfindendes Umbilden, ein stetiges Zerstören und Untergehen und ein stetiges Neuerzeugen». Nun aber gehorcht die Heranbildung der Person und des individuellen Charakters einem Gesetz, das uns immer weiter von den Lebensquellen hinwegführt. Die Entwicklung schreitet nämlich vom Unbestimmten, Weichen des kindlichen Geistes fort zum Bestimmten, Festen, zur scharf ausgeprägten Persönlichkeit, ja sie kann im spätem Leben bis zur geistigen Erstarrung, bis zum Eigensinn führen. Der Fortschritt des Bewußtseins geriete damit bald einmal in Widerspruch zum unablässig bewegten Leben selbst, wenn nicht das Unbewußte periodisch eingriffe, um den Geist in seine schöpferischen Abgründe zu versenken. Eine unerläßliche Rolle spielt dabei das *Gefühl*, das mit seinen Hebungen und Schwankungen die Seele immer wieder in das Unbewußte zurückdrängt und eben dadurch wieder das weiche, immerfort bildsame Element hervorhebt“¹⁰⁵

Somit ist bei Carus wissenschaftshistorisch „die erste Systematisierung einer Psychologie des Unbewussten“¹⁰⁶ zu finden. Obwohl sein System nicht „antagonistisch oder dualistisch“ sondern in „Polaritäten“¹⁰⁷ das Verhältnis zwischen bewusst und unbewusst bestimmt, verlagert er das Bewusste ins Unbewusste, als dynamischer Prozess einer gelungener Bewusstwerdung der unbewussten Bestimmungen des Menschen.

Idealtypisch folgt diese Entwicklung zur seelischen Reifung des Menschen folgenden Weg: Am Anfang steht ein allgemeines und undifferenziertes Unbewussten, das der göttlichen Idee entspringt. Als nächstes bildet sich aus diesem das Weltbewusstsein heraus, das wiederum dazu beiträgt, dass ein Selbstbewusstsein entsteht. Schliesslich erfolgt aus dem Selbstbewusstsein das Bewusstsein über die ursprüngliche göttliche Idee, was zu einem Gottesbewusstsein führen kann.

Fazit und Würdigung

Fassen wir nun die Ergebnisse dieser Spurensuche des Konzeptes des Unbewussten bzw. dessen Verhältnis zu seinem Pendant, dem Bewussten, vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie zusammen, so lässt sich folgendes Gesamtbild rekonstruieren: Zum ersten ist es unerlässlich sich auf einen Ausschnitt zu beschränken; denn die Idee des Unbewussten lässt sich bis in die abendländische Antike verfolgen, sowie in unterschiedliche Traditionen des Morgenlandes. Der Ausschnitt, der hier in Betracht gezogen wurde, weil in seinem Rahmen wesentlichen konzeptionellen Weichen sowohl für Sigmund Freud als auch für Carl Gustav Jungs Tiefenpsychologie gestellt werden, zieht ein Bogen von René Descartes bis zu Carl Gustav Carus.

Auf diesem Weg kristallisierten sich zwei gegensätzliche Positionen heraus, die, auf einer Skala betrachtet, diverse Verschiebungen aufweisen. Auf dem einen

¹⁰⁵ Béguin, Albert: Traumwelt und Romantik, S. 171.

¹⁰⁶ Gödde, Günter: Traditionslinien des „Unbewußten“, S. 53.

¹⁰⁷ Lütkehaus, L.: Dieses wahre innere Afrika, S. 36.

Ende der Skala ist jener Standpunkt zu finden, der sich in seiner reinsten Form alleine dem Bewussten als Kern der menschlichen Seele zuwendet und der mit dem Namen René Descartes verbunden ist.

Mit unterschiedlicher Intensität, aber im Grunde in derselben Richtung, sind solche Positionen zu finden, die im Begriff des Unbewussten etwas sehen wollen, was noch nicht bewusst ist, dennoch zu jeder Zeit bewusst werden kann oder sogar soll. Hierfür steht paradigmatisch der Name G. W. Leibniz, aber auch der einer Reihe anderer Autoren, die bis weit in den Idealismus hineinreichen. Um es bildlich auszudrücken, bildet das Unbewusste in dieser Sicht einen blinden Flecken im Lichtstrahl des Bewussten. Verlagert man den Lichtstrahl, so kann man auch diesen dunklen Punkt illuminieren.

Auf dem anderen Extrem befinden sich solche Autoren, die dem Unbewussten die umfassendsten Gebiete in der menschlichen Seele zumessen und dem Bewussten lediglich gewisse Lichtblitze zuschreiben, die jedoch keinen langfristigen Bestand gegenüber der vulkanischen Kraft und Macht des Unbewussten haben. Diese Position kann mit den Namen von A. Schopenhauer, F. W. Nietzsche und C. G. Carus, aber auch in unterschiedlicher Stärke, mit allen Vertretern der Romantik verbunden werden.

Somit war die Semantik der Konzeption von Bewusstem und Unbewusstem im Wesentlichen vorbereitet, auf dessen Grundlage die Tiefenpsychologie entstehen konnte. Dabei lässt sich sowohl bei Freud als auch bei Jung feststellen, dass alle Traditionslinien in der philosophischen Vorgeschichte des Begriffspaars „zu einem kaum auflösbaren Konglomerat vereinigt“ sind.¹⁰⁸ Doch lässt sich auch sagen, dass sich Freuds „hochkompliziertes, abgeleitetes Gebilde, das die heterogensten Bestandteile in sich vereinigt“¹⁰⁹ eher die Traditionslinie des Vorranges des Bewussten basiert¹¹⁰, während Jungs „hochkomplizierte Legierung der verschiedenen Stammbegriffe des Unbewussten“¹¹¹ eher der Seite des entgegengesetzten Pols einzuordnen ist.

Zusammenfassung und Ausblick

Nach dem vermeintlichen Siegeszug des Bewusstseins im 19. und 20. Jahrhundert, häufen sich gegenwärtig die Stimmen, die mit ihrer Betonung der Bedeutung des Unbewussten allesamt Grundzüge einer romantischen Sicht aufweisen. Die neuen Motivationen dafür sind die Kulturkritik, aufgrund des weltweit drohenden ökologischen Desasters, das als Ergebnis einer engstirnigen Beschwörung des Bewussten angesehen wird; die erneute Hinwendung zu fernöstlichen Religionen und Philosophien, die gemeinhin als Reservoir eines gelungen Umgangs mit dem Unbewussten gelten;

¹⁰⁸ Brinkmann, D.: Probleme des Unbewussten, S.46.

¹⁰⁹ Ebd., S. 52.

¹¹⁰ So auch die Einschätzung Béguius: „Ich halte dafür, dass die metaphysische Grundlage dieser Lehre (zumindest in der orthodoxen Freudschen Schule) dem 18. Jahrhundert näher steht als der Romantik“.
Béguin, Albert: Traumwelt und Romantik, S. 16.

¹¹¹ Ebd., S. 59.

die vielschichtige esoterische Bewegung, die die alten okkultistischen Traditionen erneut positiv aufgreift und, nicht zuletzt, die dem Unbewussten angeblich bestätigenden Befunde aus der Hirnforschung und der Neurowissenschaften, wonach erneut eine Debatte über den freien Willen entflammt.¹¹²

Nach der hier versuchte Systematisierung der neuzeitliche Entwicklung des Begriffspaars bewusst-unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie im Abendland lässt sich folgendes festhalten: a) Der Begriff des Unbewussten entwickelte sich als ein Gegenbegriff zum Begriff des Bewussten: dahinter steht die These das der Mensch, bzw. die menschliche Psyche, unendlich viel mehr beinhaltet als sein rationales Bewusstsein; b) Die Ambivalenz zwischen dem Konzept des Bewussten und dem des Unbewussten wird stets durch Konzeptionen aufgehoben, die versuchen den einen Pol durch den anderen zu vereinnahmen; c) Das Begriffspaar steckte dadurch eine Art semantische Landkarte der menschliche Psyche ab, die weit über Freud und Jung hinaus bis heute noch Geltung hat, sogar in der Umgangssprache; d) Diese Entwicklung hatte auch zur Folge, dass beide Begriffe ihre Eigenschaft als theoretische Konstrukte, die zur Klärung von Prozessen in der menschlichen Psyche herangezogen wurden, verliessen, um sich selbst zu vergegenständlichen; e) Die neuere Diskussionen, die vor allem von den Entdeckungen im Bereich der Genetik angetrieben werden, werfen Fragen auf, die zu einer Überdenkung dieser Konzepte führen muss; f) Dabei gilt weiter die bewährte Maxime, dass die menschliche Seele mehr ist, als es uns bis jetzt gelungen ist zu erklären.

Quellenverzeichnis

- BAEUMLER, Alfred (Hrsg.). *Friedrich Nietzsche Werke*. 3. Bd.: Morgenröte – Die fröhliche Wissenschaft. Leipzig: Alfred Kröner, 1930.
- BÉGUIN, Albert. *Traumwelt und Romantik*. Versuch über die romantische Seele in Deutschland und in der Dichtung Frankreichs. Peter Grotzer (Hrsg.). Bern/München: Francke, 1972. 558 S.
- BRINKMANN, Donald. *Probleme des Unbewussten*. Zürich/Leipzig: Rascher, 1943. 71 S.
- CARUS, Carl Gustav. *Psyche*. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele. 2. verb. und verm. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. 544 S.
- DAVIES, Keith und FICHTNER, Gerhard (Hrsg.). *Freud's Library: A Comprehensive Catalogue/Freuds Bibliothek Vollständiger Katalog*. London/ Tübingen: The Freud Museum/edition discord, 2006.
- ELLENBERGER, Henry F. *Die Entdeckung des Unbewussten*. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung. 2. verb. Aufl. Bern: Diogenes, 1996. 1226 S.
- FECHNER, Gustav Theodor. *Elemente der Psychophysik*. 2 Teile. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1860.
- HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten*. 1. Teil: Phänomenologie des Unbewussten.; 2. Teil: Metaphysik des Unbewussten; 3. Teil: Das Unbewusste und der Darwinismus. 12. Auflage [1. Auflage: 1869]. Leipzig: Alfred Kröner, 1923. 1619 S.

¹¹² Siehe *Der unbewusste Wille*, in: DIE ZEIT, Nr. 17 vom 17.04.2008. Online-Publikation, www.zeit.de/2008/17/Freier-Wille, Stand: 21. April 2010.

- HARTMANN, Nicolai. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 1. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik. Berlin/Leipzig: de Gruyter, 1923. 282 S.
- HEBART, Johann Friedrich. *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. 2er. analytischer Teil. Königsberg: Unzer, 1825.
- JEAN PAUL. *Selina*. In: Jean Paul's Werke. 59/60. Berlin: Hempel, ca. 1879.
- JONES, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. Bd. II. New York: Basic Books, 1955.
- KERN, H. *Die Seelenkunde der Romantik*. Berlin: Widukind, 1937.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Neue Abhandlungen zum menschlichen Verstand*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- LÜTKEHAUS, Ludger. *Dieses wahre innere Afrika*. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud. Frankfurt a/M: Fischer, 1989. 254 S.
- MÜLLER, Otfried. *Die Lehre vom Unbewussten in der deutschen Philosophie: Dargestellt für Ärzte*. München: Otto Gmelin, 1930.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Ritter von. *System des transzendentalen Idealismus*. Tübingen: Gottaschen Buchhandlung, 1800.
- SOLLER, Alois K. Fichtes Lehre vom nicht bewußten Vernunfthandeln. *Δαίμων: Revista de Filosofia*, n.º. 9, 1994, S. 155-162. Vorhanden im Internet unter folgenden Adresse: <http://www.um.es/ojs/daimon/article/view/13641/13171>
- VÖLMICKE, Elke. *Das Unbewußte im Deutschen Idealismus*. Würzburg: Königshausen&Naumann, 2005.
- WHYTE, Lancelot Law. *The Unconscious before Freud*. London: Basic Books, 1960.
- WINDELBAND, Winfried. *Die Hypothese des Unbewußten*. Festrede geh.am 24.04.1914. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1914.



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

DO DISCURSO RELIGIOSO À RELIGIÃO NA LITERATURA¹

From religious speech to religion in Literature

Antonio Carlos Silva Ribeiro²

Resumo: Teologia é hermenêutica e se constrói a partir do diálogo com a cultura, cristalizada nas artes, especialmente na literatura. A fé usa diversas formas de linguagem, e a teologia não pertence ao saber que dispõe sobre os objetos, mas ao que sustenta a existência, dá coragem para a vida e consolo na morte. Se a teologia cristã se entender como função do Reino de Deus, deve desdobrar-se como *theologia publica*. Riobaldo é esse jagunço brasileiro, cristão e leigo, que além da força e determinação de caráter, tem sensibilidade para se posicionar, afirmar-se e assumir tensões e enfrentamentos. Não é dissimulado nem inseguro para assumir as consequências de seus atos. Uma personalidade firme e intensa desperta a atenção do teólogo pelo que é, muito mais do que pelo que decide, faz ou fala. O discurso autêntico sobre o Sagrado tem que se expor ao questionamento, submeter-se às perguntas e arriscar-se na busca das respostas às dores da humanidade.

Palavras-chave: Guimarães Rosa. Literatura brasileira. Teologia pública. Igreja.

Abstract: Theology is hermeneutics and it builds itself from the dialogue with culture, crystallized in arts, especially in literature. Faith uses many forms of language and theology does not belong to knowledge that we display on the objects, but that supports the existence, gives courage for living and solace in death. If Christian theology is understood as a function of the Kingdom of God, it should unfold as public theology. Riobaldo is this Brazilian gunman, Christian and secular, that beyond the strength of character, has sensitivity to position himself, affirm and take tensions and confrontations. He is not concealed, nor unsafe to assume the consequences of his actions. A strength and intense personality arouses the attention of the theologian because of who he is, much more than what he decides, does or says. The authentic speech on the Sacred has to be exposed to questioning, to submit questions and take risk on the seek for answers to the pains of humanity.

Keywords: Guimarães Rosa. Brazilian Literature. Public Theology. Church.

¹ O artigo foi recebido em 05 de novembro de 2012 e aprovado em 18 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² É doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro/RJ, Brasil (Bolsista SA) e possui pós-doutorado em Letras pela mesma instituição. Atualmente é professor na PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ, Brasil e nas Faculdades Vale do Carangola (FAVALE/UEMG), Carangola/MG, Brasil. Pesquisador na Cátedra UNESCO de Leitura (PUC-Rio). Contato: antoniocarlosrib@hotmail.com

Introdução

Reza é que sara da loucura. No geral.
Isso é que é a salvação-da-alma...
Muita religião, seu moço! Eu cá,
não perco ocasião de religião.
Aproveito de todas. Bebo água de todo rio...
Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue.
Rezo cristão, católico, embrenho a certo;
e aceito as preces de compadre meu
Quelemém, doutrina dele, de Cardéque.
Mas, quando posso, vou no Mindubim,
onde um Matias é crente, metodista:
a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora,
cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende.
Qualquer sombrinha me refresca.
Riobaldo³

“Sertão”, a “página” escrita pelo olhar dos descobridores,
como forma de assinar por carta régia o domínio da metrópole,
atinge, em Guimarães Rosa, o estado de espaço inconquistável,
pois, em mais uma frase do ex-jagunço: “Mas o sertão era para,
aos poucos e poucos, se ir obedecendo a ele;
não era para à força se compor.
Todos que malmontam no sertão só alcançam
de reger em rédea por uns trechos;
que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela”.
Leonardo Vieira de Almeida⁴

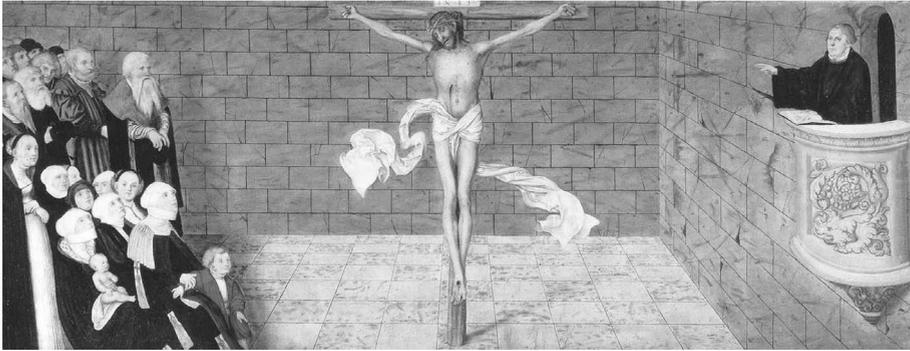
Teologia e cultura vivem em uma relação simbiótica – na qual os organismos vivos agem ativamente e em conjunto para proveito mútuo, gerando por vezes especializações funcionais de cada espécie e até relação vantajosa de pelo menos um deles – pela liberdade para similaridades e divergências, possíveis em sua interface última, no contato com o público ao qual respondem. Poder-se-ia contrapor que são discursos distintos, dirigidos a públicos em grande parte heterogêneos, cuja “mancha” de superposição gráfica do universo populacional não é expressiva. Mas a experiência das últimas décadas não confirma essa afirmação.

³ Personagem central do romance de GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 15.

⁴ ALMEIDA, L. V. *Grande Sertão: Veredas: pacto e promessa*. 2010. Tese (doutorado) – PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2010. p. 32-33.

Quando lemos as teologias da cultura ou as análises das Ciências da Religião sobre os elementos culturais dos povos, ou ainda, quando analisamos a arte religiosa, especialmente a literatura, a escultura, a iconografia, o teatro e o cinema, percebemos que invariavelmente esses campos se tocam, dialogam, conflitam e até se criticam. Mais que isso, seja pela linguagem direta ou pela que apenas faz alusões isoladas, são capazes até de se complementar.

Um exemplo clássico dessa situação é a compreensão teológica de igreja (eclesiologia) no reformador Martin Lutero e as pinturas de Lucas Cranach, *der Elder* (o velho), especialmente esta, que mostra Lutero pregando:



A pintura, com perspectiva de fundo, torna possível ver o lugar em que a cruz está fixada – o centro do templo e da pintura – mostrando a comunidade reunida (esq.) em torno do Cristo e Lutero (dir.), na função de pregador, apontando para o Cristo. O olhar da assembleia – perceptível na imagem das mulheres – não está no pregador, mas no Cristo descrito pela sua fala.

Na teologia do Reformador, a igreja é chamada de Criatura da Palavra (*Creaturae Verbi*, ainda no latim trazido da formação monástica agostiniana), mas só quando vemos o conjunto da pintura de Cranach, entendemos o papel precípua da comunidade de fé reunida em torno do Cristo e a tarefa do pregador: apontar para o Cristo. Esse vislumbre explica por que a eclesiologia parece inexpressiva na teologia reformada, especialmente a luterana. A comunidade de fé vive a dimensão espaço-temporal de acercar-se do Cristo ao qual dirige seu olhar. Por isso a eclesiologia, na compreensão teológica protestante, é apenas um capítulo da doutrina da Salvação.

Essa percepção do dilema que move o fiel, especialmente os não versados nos textos sagrados, levou-me a indagar sobre a maneira como elaboram sua fé em tempos pós-modernos. A partir do personagem Riobaldo, indaga-se como lidar com o discurso religioso que tenta conformar a experiência a partir das palavras; como pode abrir espaços de construção de novos sentidos e, por último, como teologia e literatura podem avançar da condição de mercado de consumo para um pacto sobre o ato de dialogar a partir da fé? Isso é o que abordaremos neste capítulo.

O discurso religioso conforma a experiência?

A relação simbiótica entre a compreensão teológica e sua expressão cultural – na iconografia, na escultura, na pintura, na música, no cinema, entre outras formas de expressão artística – a que me referi no início, talvez seja realmente necessária. O que um saber não consegue “dizer” – porque a oração, a mística, a exegese, a hermenêutica, o auscultamento da comunidade se mostram insuficientes – fica para ser afirmado pela arte, que penetra os sentidos, traspassa a razão, sacia necessidades estéticas e alcança as regiões mais profundas da natureza humana.

Embora os dois discursos tenham significativo potencial, enfrentam limitações. Os artistas desdobram-se para representar as dores humanas a partir da arte em que se expressam. E os teólogos descobrem que o inefável, o numinoso – com poder de enlevar e arrasar – por vezes não se entrega às palavras. Não pode ser apalavrado.

O artista desenvolve a sensibilidade e aprimora a técnica de expressão de uma linguagem, logo descobrindo os meios de tocar nos sentimentos humanos mais profundos. A teologia, que surge de uma motivação pastoral e como demanda a ser atendida – já que seu esforço último é partir do patamar em que se encontram os seres humanos de seu tempo e buscar os enunciados que melhor expressem as respostas – se integra nesse esforço da linguagem.

O jagunço do conto rosiano é fruto de uma opção artística: descrever a condição humana dos que lutam contra a natureza, as circunstâncias difíceis, o tempo e o espaço limitados, contando apenas com as possibilidades do que pode resultar da força dos braços e da agilidade das patas de seu cavalo para dar extensão produtiva ao trabalho que marca sua existência.

Sua religiosidade nasce desse embate diário entre os limites do atendimento às necessidades e a justeza possível nas relações com os outros e com a vida. Sem submeter-se a um discurso que norme sua experiência. O discurso do contista subordina a religiosidade ao testemunho dessa experiência.

A outra possibilidade, admissível em categorias pré-modernas e inaceitável na pós-modernidade – com o meio milênio que as separam –, é um dos discursos a se arrogar o direito de prevalência sobre o outro, pretendendo esposar a correta compreensão do Sagrado, ou se autoafirmar como discurso absoluto ou, mais dramático, único, a partir de um centro de poder teológico ou pastoral, entendido como fundamental para a salvação das pessoas.

Essa tentação é mais forte para os que querem conformar a experiência aos limites sintáticos, destinados a demonstrar que a pessoa objetiva desígnios eternos em sua lida terrena, como se essa consciência fosse plena e constante em vivência.

Na perspectiva do jagunço Riobaldo, as dúvidas cotidianas, expressas nos dilemas existenciais, usam a linguagem sertaneja como modo de afirmação. Começam em angústias afetivas íntimas, passam pelos testes de coragem e determinação, chegam aos enfrentamentos éticos e de fé, e desembocam nos muitos conflitos vividos no fim do dia ou das etapas da narrativa. Uma linguagem que perpassa todo o conto, mesmo como pano de fundo, é a religiosa. O jagunço se comporta religiosamente até quando

enfrenta seus medos, ultrapassa os limites da reverência ao sagrado e força os limites morais do contexto, mostrando uma coragem que agrega elementos.

No sertão de Guimarães Rosa há uma força de religiosidade, poder-se-ia dizer uma pluralidade de religiões que se chocam na tentativa de explicar as distintas metamorfoses do mal [...] Não é irrelevante me lembrar de que uma das principais provas de Riobaldo em seu relato é tentar uma via de libertação das forças do mal do sertão, como aquele sonho de uma igreja em que todos pudessem conviver com o bem.⁵

Almeida detecta a força da religião cristã no relato do Tatarana, ao mesmo tempo sua abertura às outras expressões religiosas presentes no sertão, as mesmas que se sincretizam na religiosidade brasileira.

Neste intuito, o ex-jagunço revela seu sincretismo religioso, pois, além de abraçar o credo cristão, também roga auxílio às rezadeiras, ao metodismo, e a uma das principais forças da fé a qual ele recorre insistentemente, o kardecismo de Quelemém de Góis, fazendeiro do Jujujã.⁶

O sertão selvagem não é apenas moldura para a narrativa, mas o solo mesmo em que essa toma forma e na qual a linguagem religiosa liga as dimensões. E o sertão de Guimarães Rosa tem vida própria. Nele, a tarefa do peão é interagir, arrancar dele a sobrevivência e encontrar algo que suscite o sentido de sua existência. Não dá margem de manobra interpretativa, impõe-se pela necessidade, por isso pode ser feroz com quem julga poder impor-se à sua força. Já durante a cavalgada, o sertão pode virar tigre debaixo da sela.

A força mítica do conto suscita a pergunta pela necessidade da interpretação. Como lembrou a ensaísta Susan Sontag, “o que implica a excessiva ênfase na ideia do conteúdo é o eterno projeto da *interpretação*, nunca consumado. E vice-versa, é o hábito de abordar a obra de arte para *interpretá-la* que reforça a ilusão de que algo chamado conteúdo de uma obra de arte realmente existe”⁷.

Pela palavra de Riobaldo o sertão é afirmado mesmo diante das práticas, ainda divididas como sagradas e profanas, com uma integridade que a tudo agrega, sem que o fundamental seja corrompido. Mesmo elementos claros de contradição se unem num comportamento que não se conforma à religião tradicional.

O discurso religioso controla a hermenêutica?

Atividade posterior, a função da hermenêutica é buscar o sentido dos fatos pela via da interpretação, pinçando e recolando fragmentos representativos da experiência,

⁵ ALMEIDA, 2010, p. 24.

⁶ ALMEIDA, 2010, p. 24.

⁷ SONTAG, S. *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L & PM, 1987. p. 13.

e conectando esse novo quadro ao senso do leitor, informado pela composição do discurso, neste caso o conto *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa.

O encontro do personagem com o Diabo é emblemático nessa narrativa. Consequentemente, as decorrências desse relato para descobrir o papel da religião no todo da trama. Ao longo dos anos, as análises percebem o texto a partir da narrativa, mostram o impacto sobre a personalidade do jagunço, destacam o universo psicológico no entorno da narrativa, e até mesmo o esforço, além da coragem para romper limites religiosos e superar pendências pessoais.

A análise de Almeida ajuda a entender a hermenêutica para manter a religião na literatura sem sucumbir ao poder dogmático do discurso religioso. Esse jogo torna-se interessante na narrativa rosiana, sobretudo por que mesmo escrito na Europa durante o tempo em que foi diplomata à época da Segunda Guerra Mundial, Guimarães Rosa não admitia dar cores silvestres e tropicais ao diabo (do latim *diabolus*, oriundo do grego *διάβολος*, transliterado *diábolos*, “caluniador” ou “acusador”).

Mesmo sendo uma enorme tentação, o diabo do conflito do jagunço em busca de respostas existenciais, frente a dilemas éticos num universo em que a coragem é um valor, perde-se muita densidade em relação a um conflito surgido num continente que, em menos de seis anos, viu serem ceifadas entre 60 e 80 milhões de vidas humanas. “A memória é a mais épica das faculdades. Somente uma memória abrangente permite à poesia épica apropriar-se do curso das coisas, por um lado, e resignar-se, por outro lado, com o desaparecimento dessas duas coisas com o poder da morte”⁸, lembrou Walter Benjamin.

Isso não minimiza a importância desse momento na narrativa nem a importância da hermenêutica no esforço de elucidá-lo. O relato é composto de sinais comuns às manifestações do sagrado (epifanias) nas literaturas clássicas (o escuro da meia-noite, o vendaval grande, o redemoinho de pensamentos, o tornopio no pé-de-vento e o “se entestar”, “[...] o Diabo, na rua, no meio do redemunho[...]”⁹). Imagens fortes, inclusive das forças para o enfrentamento. “De dentro do resumo, e do mundo em maior, aquela crista eu repuxei, toda, aquela firmeza me revestiu: fôlego de fôlego de fôlego – da mais força, de maior-coragem”¹⁰.

Mas as questões cotidianas, de Riobaldo e do leitor, indagam sobre as palavras a dizer e a ouvir. Se existem. O que Almeida percebeu é que

as ações de comprar e vender, às vezes as quase iguais, não colocam Riobaldo na posição de quem compra e vende, ou vice-versa, o conto? Ele de fato mercadeja palavras. Compra-as do Diabo, vendendo-as àquele que quiser ouvir¹¹.

Se o jagunço está em busca de respostas existenciais, resta a pergunta se as questões buscam respostas objetivas, se há dilemas verdadeiros além do relato da

⁸ BENJAMIN, W. *Sobre o Conceito de História*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. v. 1, p. 210.

⁹ GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 393.

¹⁰ GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 393.

¹¹ ALMEIDA, 2010, p. 27.

interposição do sobrenatural em meio ao cotidiano sertanejo. Esse é o ponto em que a hermenêutica existencial escapa ao controle da hermenêutica religiosa, fazendo surgir outra dúvida.

Ou vende-as ainda ao Diabo, que as compra com a condição de não assentir no seu valimento, pois a tarefa do pai da mentira é apresentar os nomes como ruínas, miragens no deserto.¹²

Sem sobra de medo, pelo caminho já andado, Riobaldo admite. “Digo, direi de verdade: eu estava bêbado de meu. Ah, esta vida, às não-vezes, é terrível bonita, horrorosamente, esta vida é grande.”¹³ Depois desacatou, desafiou, baixou a voz e terminou num queixume, sem que o Diabo aparecesse, nem quando invocado como “Ei, Lúcifer! Satanás, dos meus Infernos!”¹⁴ Sem resposta, perdeu a determinação e a insistência, e relaxou, até que o desânimo o tomasse.

Mas não faz parte da própria natureza demoníaca manifestar-se como quimera desertificada? E esta também não é uma propriedade das palavras? Assim o pacto envolve todo o ato de dizer, tudo que esteja ligado à relação com o senhor, a quem Riobaldo alerta continuamente para essa qualidade fugaz a qual qualquer palavra possui, já que “o que é pra ser – são as palavras”.¹⁵

De toda a sua experiência do encontro com Diabo, restaram apenas as palavras, suas, sem reação, para que o momento não ficasse entregue à solidão mais completa. Sequer sobras de palavras, que permitissem uma hermenêutica, fazendo o momento soçobrar também na falta de interpretação. Sem palavras, sua interpretação e o sentido,

o que Riobaldo parece dizer ao senhor, por meio da asserção de máximas sertanejas paradoxais, é que o olhar da “ciência” colide com a concretude do desenho desse grande conto sobre nossa indefinível América¹⁶.

Na verdade, Guimarães Rosa põe na boca de Riobaldo as palavras com que ele retoma o controle do discurso sobre o Diabo e suas astúcias para dominar o sertão, invertendo a relação de poder e afirmando o sertão como ambiente envolvente.

O pacto – pauto – com o Demônio não é para tornar-se mais poderoso. É para ter alguém sumamente poderoso sob as minhas ordens, ainda que ao preço final de minha alma. Poderoso o bastante para reverter o sentido das ordens dos outros: fazer-me mandar através dele. Mas, mais poderoso ainda: poderoso o bastante para colocar o destino

¹² ALMEIDA, 2010, p. 27.

¹³ GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 394.

¹⁴ GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 394.

¹⁵ ALMEIDA, 2010, p. 27.

¹⁶ ALMEIDA, 2010, p. 33.

em minhas mãos. Eu não o cumpro mais, pois tenho alguém que o faz cumprir-se para mim.¹⁷

Riobaldo é o jagunço em busca de si mesmo. A luta contra o demônio é uma imagem da luta pela sobrevivência, pela afirmação, pela exigência do respeito à dignidade, tendo que lutar cotidianamente para vencer, superar e conquistar vitórias. Como afirmou Bella Jozef:

Assim, este Fausto sertanejo, como o chamou Paulo Rónai, qual antigo cavaleiro sai em defesa de sua dama, que é a própria vida, e nela se depura pela memória e confissão, até atingir as raias do sublime em que seu “prestar serviço” teve apenas um objetivo: o da própria vida integralmente desfrutada. Esta será a lição de Riobaldo¹⁸.

Em nome do sertão e a partir dele, Riobaldo é um bravo que enfrenta o mal e o vence, também em si. “A diferença é radical entre este pacto contra o ‘brejo engulidor’ do não-ser e o trato soberano que Fausto Impõe a Mefistófeles”¹⁹, acentuou Kathrin Rosenfield.

Sem o Diabo, o discurso religioso cedeu a voz à literatura, perdeu o controle do sentido que emprestava à vida no sertão e a hermenêutica religiosa, desfalicizada, não ajudou a compreensão. Sem a hermenêutica religiosa, foram-se a interpretação e o sentido, ficando apenas o relato e possibilitando que o Diabo deixasse a religião – apesar de sua necessidade preponderante –, fazendo surgir outra estratégia para o conto, baseada “no poder de dar mais intensidade à imagem na medida de sua não-existência, recurso que comina a seguinte frase: ‘o demônio não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo’”²⁰.

Teologia e literatura: do mercado de consumo ao diálogo

Sem uma religião que controla a hermenêutica para garantir os sentidos, e com uma literatura que é construída do cotidiano – e não sobre interpretações em sequência, baseadas sempre numa anterior –, o contista comporta-se como bom exegeta que abandona interpretações superpostas e vai em busca do fato fundante, cujo relato reconhece a fê e valoriza a expressão do sentimento. Carlos Rodrigues Brandão entende que

¹⁷ BRANDÃO, C. R. *Memória sertão*; cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão. São Paulo: Uniube; Cone Sul, 1998. p. 133.

¹⁸ JOZEF, Bella. O romance brasileiro e o ibero-americano na atualidade. In: COUTINHO, Eduardo. *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p. 193.

¹⁹ ROSENFELD, Kathrin. *Os descaminhos do Demo*. Tradição e ruptura em Grande Sertão: veredas. São Paulo: EDUSP, 1993. p. 53.

²⁰ ROSENFELD, 1993, p. 42.

é no coração desse tempo – denso como um cristal – que a memória não só se enraíza, mas fala. A sua fala é a narração: memória de viajantes, memória de velhos, memória de obras. Memória: ventre da alma, diz Santo Agostinho, e mãe do *mythos*, diz Platão²¹.

Sem a pretensão de escrever um conto para vendagem em ritmo industrial acelerado, inclusive inexistente em seu tempo, o contista percebe que a verdade está nos relatos presentes nas cartas de seu pai, que, com a vida e o coração no lugar onde a trama do relato se desenrola, é capaz de alimentar a estória, tendo Guimarães o que os teólogos chamam de *ipsissima verba* ou a fala mesma do sertanejo, linha com que esse mestre da nossa língua descreve as pessoas, suas atitudes, sua expressão religiosa, construindo o mito que faz o sertão ser o que é.

Desnecessitado de uma grandeza interpretativa que lhe empreste significado, o mito do sertão pode se agigantar, tomando de assalto o coração do narrador. É o registro de uma memória. Carlos Rodrigues Brandão se lembrou de

Mircea Eliade, que lembra Platão e lembra Plotino. Pois, do primeiro cita: “para aqueles que esqueceram, a recordação é uma virtude; mas os perfeitos não perdem jamais a visão da verdade e não têm a necessidade de rememorar” (Fedro); enquanto, do segundo, cita: “a recordação é para aqueles que esqueceram” (Eéadas, 4, 6 e 7)²².

O mito, que se “encarna” na linguagem, ganha expressão sentimental de organismo vivo e se torna extensão dos instrumentos de confecção da trama e de expressão do enredo, da construção de cotidianos e epopeias, de grandes feitos e grandes derrotas, emprestando-lhes seus valores, sua força, sua narrativa, através da pulsão que não se nega ao autor.

Almeida descreve o momento em que o contista passa da descrição do sertão para a hagiografia, usando as matérias próprias da paixão, ao observar que

se o “sertão” foi a assinatura primeira da *terra brasilis*, Guimarães Rosa vem resguardar essa maneira de resistir, no grande mapa americano, pela força com que a literatura é relida no instante de Aurora. Daí a recorrência, além do provérbio, de outra forma de releitura da biblioteca, o caso paradigmático em que o conteúdo moralizante também sofre um procedimento de distorção. Rosa, ao recontar a legenda dos santos (um dos instrumentos de nossa catequese), demonstra a incapacidade de se delimitar as fronteiras entre bem e mal, subvertendo os alicerces da hagiografia²³.

Tomado pela força da paixão pelo lugar, coloca sua inspiração a serviço do relato poético, já tendo pouco de si e mais do entusiasmo (*en-theós-mós*), o contista narra aquilo de que está possuído. Mais, ele protege seu relato da posse do discurso racional, que a tudo esquadreja, delimita (*dar-limite-a*) e demitiza (*desmitologiza*), despoticado-o.

²¹ BRANDÃO, 1998, p. 8.

²² BRANDÃO, 1998, p. 11.

²³ ALMEIDA, 2010, p. 36.

E se “ver” pode ser o termo aproximativo de “entender”, a defesa do sertão é como a do fogo, cuja chama podemos atravessar sob o risco de ferir-nos, porém não a vemos pelo perigo de cegarmo-nos. Mas de que cegueira posso estar falando, no caso do grande conto de Rosa? Um cegar-se pela razão, sobre o qual Riobaldo alerta ao senhor, como um modo irônico de exaltar-lhe a posição doutoral.²⁴

Almeida aborda o conflito potencial entre a vida no sertão e o discurso doutoral jesuítico, assustado com sua exuberância e necessitado de “interpretá-lo”, fato que significa a ameaça de relê-lo, esmiuçá-lo e ressignificá-lo em categorias europeias. Por isso,

se as coisas impedem a entrada do entendimento e selam a saída de uma resposta dogmática, não há como os olhos se assentarem em um limite preciso, ou seja, a via do entendimento se dispersa em confronto com a matéria vertente, já que, em mais uma máxima, se alude ao seguinte fato: “Não se tem onde se acostumar os olhos, toda firmeza se dissolve. Isto é assim. Desde o raiar da aurora, o sertão tonteia”²⁵.

Aqui entram em oposição o relato mítico do personagem rosiano e o discurso teologal, estruturado no entendimento e oferecendo catequese em linguagem doutrinária. O leitor não se apaixona pela explicação do mistério, mas pelo mistério em si. A serviço do relato mítico, Rosa dispensa as certezas religiosas e se agarra ao *Sertão*, uma força narrativa autônoma, com valor próprio.

Metade da arte narrativa está em evitar explicações. Nisso Leskov é magistral [...]. O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação.²⁶

Aqui precisamente começa a se afirmar o *proprium* do mito e do personagem. Não se trata de religiosidades julgadas de valor menor, nem de seitas, e menos ainda de expressões incertas de uma religião, mas do discurso narrativo do brasileiro sertanejo, crescido numa cultura cristã e sem a formação religiosa. “Tal confronto põe de um lado o pretense conquistador, orgulhoso de suas verdades, e o inconquistado, território impermeável a qualquer ‘luz’ que o queira desvendar, apresentando o ‘selvagem’ como ponte para o sagrado e vice-versa.”²⁷

Sem a pretensão de contrapor cultura e arte, religião e literatura, ou mesmo relato mítico e fé, indago sobre os limites para a convivência dessas duas grandezas. A afirmação do traço de cristão, laico e brasileiro do personagem central da trama e autor do discurso dá por si mesmo um eixo para o relato, ao mesmo tempo que impede sua identificação com um discurso confessional tradicional.

²⁴ ALMEIDA, 2010, p. 33.

²⁵ ALMEIDA, 2010, p. 33.

²⁶ BRANDÃO, 1998, p. 39.

²⁷ ALMEIDA, 2010, p. 41.

Não cabem no conto os relatos fantásticos, assombrosos ou de conteúdo moral. A densidade do conto rosiano está tão bem apoiada no mito do sertão, que precisaria lançar mão de recursos como

o procedimento buscado nas cartas, ditas jesuíticas, de que, por exemplo, se serviu Anchieta ao “retratar” os demônios da terra *brasilis*, em particular nas missivas de São Vicente. O padre português, imbuído de missão catequética, deu largas a uma estratégia de escrita que procurasse conter a “cartografia” da barbárie, desde os ritos antropofágicos aos desvios da licenciosidade. Porém, no mesmo intuito de delimitar precisamente todas as marcas de Satã, o jesuíta se deparou com certas manifestações indiscerníveis, como os seres malignos das florestas, fantasmas dos rios, fachos cintilantes que corriam pelos mares. O fato é que, ao se deparar com a dificuldade de dar nome às coisas da Terra Nova, Anchieta se amparou em deturpações fantásticas²⁸.

Por essas razões, a obra literária *Grande Sertão: Veredas* tem condições de estabelecer um diálogo real com a chamada teologia pública, já que não há semelhança no objeto do discurso, nem objetivos de traço contestatório e menos ainda a intenção de classificar ou estabelecer um critério de mérito para o rebanho de uma igreja ou religião, nos moldes do *Index Librorum Prohibitorum*.

Conclusão

A distinção fundamental a ser determinada na relação entre o discurso religioso com a maneira como a religião é tratada na literatura é que se tratam de instrumentos discursivos diferentes, dirigidos a públicos potencialmente distintos e com objetivos igualmente diferenciados.

Se um necessita de enraizamento no dogma, o outro é um discurso poético e subjetivo; se o primeiro tem objetivos catequéticos e pastorais, o segundo pretende descrever a vida humana, o embate com a natureza e a cultura nascida desse processo; enquanto um é articulado em linguagem religiosa, baseado em livros ou ícones inspirados, o outro se volta ao cotidiano, comum, usual, profano; se o religioso exige a autenticação da autoridade religiosa, moral ou teológica, o literário serve-se da sensibilidade artística e discursiva e desloca fatos de sua conjuntura para facilitar-lhes a percepção, a compreensão do seu entorno e reflexão sobre a condição humana.

Esse distanciamento entre o discurso religioso e o tratamento dado pela literatura à religião tornou-se necessário por causa de atmosferas comuns que podem dificultar essa distinção, como os elementos religiosos cristãos do discurso, a atmosfera laica e a ecumenicidade da vida, e o pano de fundo da obra: o sertão brasileiro.

Riobaldo/Rosa é o exato oposto do narrador de Walter Benjamin. Ele também narra uma estória inteira: de antes do começo até depois do fim. Mas ele faz isto como não faz o bom fiel narrador: narrar por inteiro, de uma vez. De uma vez! O jagunço faz o

²⁸ ALMEIDA, 2010, p. 48.

contrário. Para poder confessar a sua vida numa longa história. Ele precisa intercalar tudo com uma porção de outras histórias. Fragmentar o seu depoimento – sobretudo no longo começo sem fim das lembranças – com uma porção de outras narrativas, de depoimentos ouvidos, contar sobre outros. Como se ele mesmo estivesse, estilizado, um pouquinho em cada uma dessas personagens. E provavelmente estaria mesmo. Em Riobaldo Tatarana, não. Cada história-causa, à margem da grande história sua, é uma espécie de assunto lembrado. Uma história-exemplar de profundo sentido ético, que logo depois pode ser esquecida, porque não serve a nada mais do que ao momento efêmero de sua efêmera e inesquecível “lição de vida”.²⁹

A figura do Diabo – que surge na boca do autor do relato – polariza uma temática atrativa na cultura brasileira, provoca leituras as mais diversificadas, é chamado por um sem-número de nomes e epítetos, e desempenha papéis distintos nessas duas fontes discursivas, especialmente na linguagem tipicamente sertaneja, expressão autenticamente brasileira, e no discurso da teologia pública.

Na obra de João Guimarães Rosa,

o diabo assumiria assim o lugar de um tecelão de histórias, quem carda seus fios, com a condição de imediatamente perdê-los, pois, em sua tarefa de Sísifo, conta o que ressoa a própria morte, matéria falada e esperançosa de novos contos. E como conformar a invisibilidade senão pela percepção do infável, propriedade não só do Diabo, mas também de “Deus”, delineado pelo concurso do paradoxo?³⁰

Os recursos usados pelo autor mineiro permitem que seja mencionado em diversas situações, suposto em outras e visibilizado de forma mais consistente em apenas. Das aparições e sumiços se constrói um discurso em que ganham destaque a expressiva religiosidade brasileira, ainda muito dependente do pano de fundo do sertão, a luta com as palavras para conformar a experiência, a busca para construir novos sentidos, para além dos geralmente aceitos por causa da pregação religiosa, e por último, suscitando a pergunta sobre como a literatura e a teologia pública podem e literatura podem debater esse tema, mergulhando em suas origens sertanejas – na qual ainda há

A pressuposição de ter vendido a alma àquele que sabe de sua não-existência leva o velho fazendeiro a estabelecer com o senhor uma relação de confronto. Riobaldo o instiga a tentar uma resposta ao problema crucial. Só que certas risadas de Mefisto vêm se somar às inúmeras manifestações do Diabo, inclusive àquela que abre a narrativa, o bezerro híbrido de cão e gente. Por sinal, Satã, em Grande Sertão: Veredas, tem a propriedade de aparecer e se esconder em meio às palavras³¹.

²⁹ BRANDÃO, 1998, p. 120-121.

³⁰ ALMEIDA, 2010, p. 52.

³¹ ALMEIDA, 2010, p. 25.

Assim é que as opções narrativas de Guimarães Rosa não permitem que o discurso religioso use palavras para conformar a experiência. Ao contrário, o contista abre espaços de construção de novos sentidos e mostra como teologia e literatura têm caminho pela frente, ao estabelecerem o diálogo e produzirem discursos da realidade, em que questão de fé estão envolvidas.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, L. V. *Grande Sertão: Veredas: pacto e promessa*. 2010. Tese (doutorado) – PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2010.
- BENJAMIN, W. *Sobre o Conceito de História*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. v.1.
- BRANDÃO, C. R. *Memória sertão: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão*. São Paulo: Uniube; Cone Sul, 1998.
- GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- JOZEF, Bella. O romance brasileiro e o ibero-americano na atualidade. In: COUTINHO, Eduardo. *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- ROSENFELD, Kathrin. *Os descaminhos do Demo*. Tradição e ruptura em Grande Sertão: veredas. São Paulo: EDUSP, 1993.
- SONTAG, S. *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L & PM, 1987.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

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

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

Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)

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

Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores, professores, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) no formato do *Microsoft Word 2003* ou *2007* (extensão *.doc* ou *.docx*) de doutores vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que a temática

esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login e senha* (Open Journal Systems).

Todos os interessados podem se cadastrar no portal da revista como leitor, autor e avaliador, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de dois avaliadores integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores nem os avaliadores terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador pode ser consultado, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esse terceiro avaliador terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer. Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, problematização e hipóteses delimitadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo e o *abstract* são apresentados de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave e as *keywords* expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões.

Diretrizes para autores

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos pelo sistema *on-line* (*Open Journal Systems*) no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC (*Microsoft Word 2003*) ou DOCX (*Microsoft Word 2007*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) não serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os textos (artigos) deverão ter preferencialmente um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores (máximo). Caso houver coautoria, ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) para o seguinte e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicando no assunto “REF.: Submissão de texto na ET”.

Observação: Os autores deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Os textos não deverão exceder 15 páginas (incluída a lista de referências) para artigos científicos e 4 páginas para resenhas e deverão seguir as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.
- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser obri-

gatoriamente anteceditos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.

- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé no sistema autor-data de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Arial tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências deverá seguir a seguinte formatação: fonte Arial tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deve conter obrigatoriamente os seguintes itens:

- Título em português, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Arial tamanho 14 pt.
- Título em inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Arial tamanho 12 pt.
- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Esta nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Nome completo. Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país de origem. E-mail para contato.

- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução em língua estrangeira (inglês) do resumo (Abstract) e das respectivas palavras-chave (Keywords).
- O resumo e as palavras-chave (assim como o abstract e as keywords) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Arial tamanho 10 pt.

Seções

Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

Teologias e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos e/ou com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex: teologia da libertação, história da igreja, teologia e política, liturgia e culto, hermenêutica de textos sagrados, a Reforma protestante etc.).

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex.: Ensino Religioso; a concepção weberiana de religião; mito; rito; religiosidade e política; estudos de caso de fenômenos religiosos na perspectiva da antropologia, sociologia etc.).

Resenhas

Publica resumos e resenhas de livros na área da teologia e das ciências da religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento (ex: fenômeno religioso, mito, rito, liturgia, estudos sobre correntes religiosas etc.).

As resenhas deverão ter até 4 páginas (máximo) dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Além disso, as resenhas deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Autoria]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]

Exemplos de indicação de referências:

Observação: As indicações não exemplificadas aqui seguirão as especificações propostas pela NBR 6023.

Livro:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Artigo:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Capítulo de livro:

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodri-

gues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise linguística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Declaração de direito autoral

Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Faculdades EST, estou concedendo a mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome dos demais coautores, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).

GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

Scope / Focus / Mission

Estudos Teológicos is an *open access* semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Faculdades EST published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and interdisciplinary texts in dialog with theology, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology interfacing with the different areas of knowledge.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology and related areas which deal with themes relevant to theological thinking for the Brazilian context. To be a public and historical register of contemporary theological knowledge. Propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in the *Microsoft Word 2003* or *2007* (extension *.doc* or *.docx*) format from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of the evaluators who are on the Scientific Council of the periodical through the Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of 4 weeks to emit a favorable, not favorable or favorable with conditions for revision report. A third evaluator can be consulted if there is a divergence of opinion among the reports. The evaluation criteria are based on items of form – orthography, grammar, obedience to the ABNT norms and to the

formatting demanded by the journal – content – consistency in the argumentation, use of current references, and clearness of thought – and research – theoretical foundation, delineated problematization and hypotheses. The guidelines for evaluation are oriented by the following issues:

- The content of the text is pertinent for publication?
- The title is consistent with the content of the text?
- The summary and the abstract are presented in a concise and clear form and obey the periodical's standards.
- The *keywords* express the content of the text?
- The approach to the theme is consistent?
- The argumentation of the text is well constructed?
- The rationale is clear?
- The language is clear and fluent?
- The text needs some addition?
- Is there some part of the text which can or should be suppressed or excluded?
- The references are adequate and are sufficient?
- Are there references in the final list which are not indicated in the body of the text?
- Is the text in consonance with the publication standards defined by the periodical?
- The organization and the size of the text are adequate?
- The text explicitly states the ethical principles used in the collection of data which involved human beings?
- The content and the language of the text respect the differences between genders, ethnicities, beliefs without transmitting hate or prejudice against any individuals or groups eventually mentioned in the text?
- Commentaries and suggestions

Guidelines for authors

The journal accepts texts (articles and reviews) from the national and international venues of doctors tied to research nuclei and groups of postgraduate program in theology and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences areas) as long as the subject of the text is tied to a theological theme or concern.

The files of the texts should be submitted through the online system (*Open Journal Systems*) on the journal website, by registering and creating a *login* and *password* and preferentially submitted in the DOC (*Microsoft Word 2003*) or DOCX (*Microsoft Word 2007*) extensions or in RTF (*Rich Text Format*). Other file formats (for example PDF) will not be accepted.

The texts can be written in Portuguese, Spanish, German or English, and should present a clear and fluent language, obeying the orthographic rules in practice

in the country of origin. Texts sent in other languages will be subject to specialized revision, the costs of which will be covered by the author of the text.

The texts (articles) should preferably have one author, but texts with up to three authors (maximum) will be permitted. If there is co-authorship, at least one of the authors must fit the profile indicated above (have a doctoral title and be tied to a research nuclei or group of a postgraduate program). Reviews must, obligatorily, have only one author.

Authors who submit texts which use special characteristics (image, Greek or Hebrew fonts, etc.) should write an observation in “Commentaries to the Editor” in the submittal system and separately submit the fonts (in TTF format) and the images (in JPG resolution 300dpi) to the following e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicating in the subject “REF: Submittal of text to ET”.

Observation: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

The texts should not exceed 15 pages (including the list of references) for scientific articles and 4 pages for reviews and should obey the following configuration specifications:

- The layout of the page should be configured on A4 paper, with upper and left margins defined at 3 cm and lower and right margins at 2 cm.
- The texts should use the Times New Roman font size 12 pt, with a line spacing of 1.5 and indentation of 1.5 cm for the first line of each paragraph.
- The content of the text should be divided into topics and eventually, non-numbered subtopics, in bold, without indentations of the first line. The topics of the development can be named freely by the author and must, obligatorily, be preceded by the “introduction” and followed by “final considerations” and the list of “references”.
- All the indications of references used in the body of the text must come in a footnote in the author-date system according to the rule NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Arial font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Arial font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of the NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. The figures should also be submitted separately by e-mail as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items:

- Title in Portuguese, centered, capital letters, bold, Arial font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Arial font 12pt.
- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (*). The presentation note should contain the following items: Complete name. Title. Institutional connection. City, State and Country of Origin. Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in the NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five key words which represent the content of the text.
- Translation into a foreign language (English) of the abstract and of the respective key words.
- The abstract (Resumo) and the keywords (Palavras-chave) in Portuguese (as well as the translated abstract and keywords in English) should be separated by a single space from the indication of the author and between the Portuguese and English versions. Single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Arial font size 10pt.

Sections

Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

Theologies and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and/or which interface with other areas of knowledge of the human sciences or applied social sciences (Ex: liberation theology, history of the church, theology and politics, liturgy and worship, hermeneutics of sacred texts, the Protestant Reformation, etc.)

Sciences of Religion and Interdisciplinarity

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences (Ex.: Religious Education; the Weberian concept of religion; myth, rites; religiosity and politics; case studies of religious phenomena in the perspective of anthropology, sociology, etc.).

Reviews

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge (ex: religious phenomenon, myth, rites, liturgy, studies on the religious movements, etc.)

The reviews may be up to 4 pages (maximum) within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Authorship]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Cursive Text, without division for topics]

Examples of indication of references:

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by the NBR 6023.

Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Copyright declaration

Copyright Declaration

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal Estudos Teológicos, edited by the Faculdades EST, corporate name ISAEC – Faculdades EST, I am granting the latter the authorization to publish the respective text in the journal without onus and declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I declare that

I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (N° 9609, de 19/02/98).

Estudos Teológicos

Missão:

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