



Série 2
Teologia em Diálogo

Luiz Carlos Susin
Jéferson Ferreira Rodrigues
(Orgs.)

FAZER TEOLÓGICO

 editora fi



Fazer Teológico é resultado das reflexões realizadas através de comunicações de pesquisas no Simpósio Regional SOTER Sul 2014 (Espiritualidades, Dinâmicas Sociais e Religião na Esfera Pública) – realizado entre os dias 09 e 11 de dezembro de 2014, no Hotel Tropicanas em Florianópolis/SC. O objetivo do Simpósio foi reunir teólogos(as) da região Sul para: a) aprofundar o nosso mútuo conhecimento; b) visitar o Congresso Internacional da SOTER 2014; c) fazer primeira abordagem do Congresso SOTER 2015 em mutirão de ideias; d) trabalhar um tema regional; e) Comunicações de pesquisas.



 editora fi
www.editorafi.org

FAZER TEOLÓGICO

**COMITÊ CIENTÍFICO DA
SÉRIE TEOLOGIA EM DIÁLOGO:**

Cassio Murilo Dias da Silva, PUCRS, Brasil.

Geraldo Luiz Borges Hackmann, PUCRS, Brasil.

Irineu J. Rabuske, PUCRS, Brasil.

Manuel Hurtado, FAJE, Brasil.

Marileda Baggio, PUCRS, Brasil.

Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil.



Série
Teologia em Diálogo

2

Luiz Carlos Susin
Jéferson Ferreira Rodrigues
(Orgs.)

FAZER TEOLÓGICO

Porto Alegre |
2015

Φ editora fi

Direção editorial:

Jéferson Ferreira Rodrigues, IHU/Unisinos, Brasil
Tiago de Fraga Gomes, PUCRS, Brasil.

Diagramação e capa:

Lucas Fontella Margoni



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da

Creative Commons 3.0

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/>

Série Teologia em Diálogo - 2

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SUSIN, Luiz Carlos; RODRIGUES, Jéferson Ferreira.

Fazer Teológico [recurso eletrônico] / Luiz Carlos Susin; Jéferson
Ferreira Rodrigues (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.
138 p.

ISBN - 978-85-66923-62-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia da religião. 2. Teologia. 3. Hermenêutica.
4. Pluralismo Religioso. I. Título. II. Série.

CDD-210

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia e teoria da religião 210

APRESENTAÇÃO

Fazer Teológico é resultado das reflexões realizadas através de comunicações científicas no Simpósio Regional SOTER Sul 2014 (Espiritualidades, Dinâmicas Sociais e Religião na Esfera Pública) – realizado entre os dias 09 e 11 de dezembro de 2014, no Hotel Tropicanas em Florianópolis/SC. O objetivo do Simpósio foi reunir teólogos(as) da região Sul para: a) aprofundar o nosso mútuo conhecimento; b) revisitar o Congresso Internacional da SOTER 2014; c) fazer primeira abordagem do Congresso SOTER 2015 em mutirão de ideias; d) trabalhar um tema regional; e) Comunicações científicas.

Boa leitura!

Editores

SUMÁRIO

TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: Uma espiritualidade de troca!

André Philippe Pereira 9

RATZINGER E A TEOLOGIA HERMENÊUTICA:
DUAS EPISTEMOLOGIAS DIVERGENTES

Victor Clemente Muller 28

HERMENÊUTICA TEOLÓGICA E TEOLOGIA DA
REVELAÇÃO EM CLAUDE GEFFRÉ

Tiago de Fraga Gomes 49

FÉ E OBRA EM TIAGO: A PRÁXIS COMO
EVIDÊNCIA DA JUSTIFICAÇÃO

Eleade Souza Nogueira 72

PARTICIPAÇÃO DOS LEIGOS E IGREJA
PARTICULAR: UM PROJETO TEOLÓGICO

Solange das Graças Martinez Saraceni 83

POSSIBILIDADES PARA O ACONSELHAMENTO
PASTORAL JUNTO A FAMÍLIA DE UMA PESSOA
COM AUTISMO

Marcelo Martins 100

O FUTURO DAS RELIGIÕES: HOSPITALIDADE E
PAZ

Jéferson Ferreira Rodrigues 121

TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: Uma espiritualidade de troca!

André Phillippe Pereira

Doutorando em Teologia
PUC-Rio

Professor de Teologia
FAMIPAR

Resumo: Foi a partir dos anos 40 que a teologia da prosperidade foi sendo articulada como movimento doutrinário, nos Estados Unidos da América. Seu ponto de apoio foi nos movimentos evangélicos carismáticos daquele país, alcançando reconhecimento, como doutrina constituída, nos anos 70. Essa teologia não prioriza a comunidade. Isso acontece pelo contexto em que está fixada, nos centros urbanos, porém, mais que isso, sua pregação desconsidera a dimensão social e comunitária da vida cristã. Foi introduzida no Brasil por volta da década de 1970, esparramando-se por várias Igrejas e veio como uma nova tese sobre a fé, prometia o céu aqui para quem tivesse essa fé. As promessas eram as mais mirabolantes: garantia de saúde, paz, tranquilidade e, prosperidade, é claro.

Palavras-chave: Teologia. Teologia da prosperidade. História. Brasil. IURD.

INTRODUÇÃO

A finalidade deste artigo é abordar a história da teologia da prosperidade, apresentando suas raízes e como ela atingiu o novo século. Busca ainda apresentar o desafio da teologia da prosperidade que é realizar os desejos de seus adeptos.

Neste artigo queremos mostrar um pouco da trajetória de como esta teologia chega ao Brasil, e focar como é praticada por uma instituição que se intitula Igreja Universal do Reino de Deus.

Nesta teologia, a fé é um instrumento de troca; uma mercadoria e, nesta relação “toma lá, dá cá”, a imagem de Deus torna-se mais próxima e trivializada.

1 História da Teologia da Prosperidade

Muitos estudiosos associavam o pentecostalismo às camadas pobres da sociedade. Nos estudos de Maria das Dores Campos Machado (1996), seria como uma forma dos pobres conviverem e lidarem com a pobreza. No entanto, a transformação do pentecostalismo originou um novo discurso que não se conforma mais em ser uma religião de pobres. Surgiu uma pregação que insiste na superação das angústias e sofrimentos do tempo presente. Esta pregação ganhou o nome de teologia da prosperidade.

Segundo Rossi, “Esta teologia está comprometida em satisfazer os desejos de sua clientela[...] o que importa são os resultados. [...] A questão agora é como satisfazer os desejos do aqui e agora desses clientes que não estão preocupados com o distante mundo futuro” (2011, p. 91).

Campos nos apresenta uma definição bem clara dessa teologia: “tem se dado o nome de teologia da prosperidade a um conjunto de crenças e afirmações, surgidas nos Estados Unidos, que afirma ser legítimo ao crente buscar resultados, ter fortuna favorável, enriquecer,

obter o favorecimento divino para a sua vida material ou simplesmente progredir” (1997, p.363).

“Foi a partir dos anos 40 que essa teologia foi sendo articulada como movimento doutrinário, nos Estados Unidos da América. Encontrou guarida nos movimentos evangélicos carismáticos daquele país, alcançando reconhecimento, como doutrina constituída, nos anos 70, sendo conhecida também como Confissão Positiva ou Movimento de fé. Papel fundamental coube á pessoa de Kenneth Hagin¹ [...] que em 1962 fundou seu próprio ministério que se caracterizava por transes, visões, profecias, revelações e experiências sobrenaturais. Daí fez nascer sua autoridade espiritual. [...] Pregava a confissão positiva como elemento essencial para a cura divina.” (Neto, 1998. p. 6)

Essa teologia ensina a continuidade das atuais regras da vida socioeconômica, permitindo a esperança de ascensão social daqueles que ocupam lugar desvantajoso na vida social, sendo regida por imersão na sociedade em sua dimensão puramente econômica, confirmando a ideia de que as ofertas materiais ou em dinheiro movem obstáculos entre o homem e Deus.

A teologia da prosperidade pode ser entendida como um conjunto de princípios que afirmam que o cristão verdadeiro tem o direito de obter a felicidade integral e, de exigi-la, ainda durante a vida presente sobre a terra.

¹ “Nascido no Texas, em 1917. Foi evangelista batista, mas logo aproximou-se dos pentecostais; em 1937 recebeu o batismo do Espírito Santo; foi pastor na Igreja Assembleia de Deus, participou de campanhas de cura divina nos EUA, no período após a Segunda Guerra Mundial. Ao fundar seu ministério em 1962 declarava ter recebido suas revelações diretamente de Deus, tendo conversado, em oito oportunidades, pessoalmente com Jesus, algumas vezes no céu, outras no inferno” (Neto, 1998, p.6)

Bastando para isso que tenha confiança incondicional em Jesus.

A prosperidade está aberta a todos, mas é preciso que se dê o que se tem para a Igreja, quanto mais melhor, de preferência tudo. Quanto mais se dá para Deus, mais se recebe, e isso não é mera retórica. São inúmeras as estratégias e os jogos operados pelos pastores nos cultos para a extração do dinheiro. O ato de dar dinheiro, com a certeza de que ele vai voltar, acrescido, é um gesto investidor. Para os crentes de negócio, os pequenos empresários, os desejosos de se estabelecerem, a nova religião oferece possibilidades de progresso mais ambiciosas: é possível fazer de Deus um sócio nos negócios e prosperar sem limites (Pierucci e Prandi, 1996, p. 270).

A teologia da prosperidade se propõe a ser o referencial teórico para a providência de soluções frente às necessidades de seus adeptos.

Nas palavras de Campos, a teologia da prosperidade, “é uma criação de agentes e instituições especializadas no campo religioso” (1997, p.376), e nos conceitos de Otto Maduro é uma “produção bem-sucedida” (1981, p.138). Usando estratégias de marketing, essa teologia, possui grande capacidade de conseguir adeptos e de provocar mudanças significativas na ação de seus fiéis.

Neto realça dois elementos da origem da teologia da prosperidade: “o acesso direto às revelações divinas e o conteúdo das revelações” (1998, p. 7).

O primeiro elemento está livre de qualquer regra exegética ou hermenêutica. As revelações procedem diretamente de Deus, então, tornam-se incontestáveis mesmo que contradigam os textos bíblicos. Esse elemento torna os seguidores totalmente dependentes de líderes iluminados que possam transmitir esses conteúdos.

O conteúdo dessa revelação é sempre a prosperidade, originando o nome dessa doutrina.

Os dois elementos constroem a teologia. A autonomia de algumas pessoas, quanto ao conhecimento da vontade de Deus, a elas revelada de forma direta, por conta de uma unção especial, relativiza a autoridade das Escrituras. Certamente essa autonomia está a serviço de conteúdos das revelações, que nem sempre estão de acordo com o conteúdo das Escrituras. Assim, a teologia da prosperidade relativiza também o conteúdo das Escrituras. (Neto, 1998, p. 7)

Constatamos aqui uma relação bastante estreita entre a Teologia da Prosperidade e a Nova Era. A Nova Era prega que “a verdadeira revelação é de caráter experiencial e, por isso, Deus não se entrega somente à história passada, mas se entrega à história presente, não se mede com um único texto sagrado, mas com todos os textos sagrados de todas as religiões” (Terrin, 1996, p.32).

Segundo Neto (1998) os representantes da teologia da prosperidade sustentam que o cristão pode exercitar a mesma fé da qual Deus se valeu quando criou o mundo. Hagin foi ao extremo da assimilação desta ideia, afirmando que “a pessoa, quando nasce de novo pela conversão, toma sobre si a natureza divina e passa a ser, não semelhante, mas igual a Deus”. E Kenneth Compeland, um dos conhecidos evangelistas americanos da prosperidade, disse: “você não tem deus morando em você. Você é deus” (Neto, 1998, p. 8). Assim sendo, esses “deuses” em que foram transformados os seres humanos dessa teologia não ficam doentes nem ao menos passam por problemas financeiros, pois, como diz Hagin: “Ele [Deus] nos deu, individualmente, um cheque assinado, dizendo: ‘Preencha-o’. Deu-nos um cheque assinado, cobrável aos recursos do céu” (Neto, 1998, p. 8).

Com certeza a deificação do ser humano é um dos traços de conexão entre a Nova Era e a teologia da prosperidade, pois, na visão de Bobsin (Neto, 1998, p. 8) para a Nova Era “a fé resume-se numa técnica que busca na interioridade humana os impulsos que conduzirão as pessoas ao sucesso”.

Devido a sua proposta totalmente individualizante, a teologia da prosperidade, ao contrário do pentecostalismo, não prioriza a comunidade. Isso acontece também pelo contexto em que atua nos grandes centros urbanos, que problematiza a vida comunitária. No entanto, mais do que isto, a sua pregação desconsidera a dimensão social e comunitária da vida cristã. As atividades de cura e bênção não incluem compromisso com a comunidade, evidenciando de forma bem clara a ausência do valor da solidariedade na teologia da prosperidade.

O discurso da teologia da prosperidade nega a solidariedade divina. Ela não é altruísta, mas sim egoísta: não favorece a solidariedade, mas sim estimula a competitividade: não faz da vida dom, mas sim posse. Ela defende que o verdadeiro cristão está predestinado a vencer, a ser mais do que um vencedor em todas as esferas da vida. Para a teologia da prosperidade, o sofrimento nega a presença de Deus. Mas por onde andaria Deus quando olhamos para um ambiente mergulhado na miséria? Estamos diante de uma teologia que procura privilégios pessoais e corporativos e que estimula a insensibilidade diante da injustiça presente no cotidiano de grande parte do mundo (Rossi, 2011, p. 90).

A Igreja Metodista do Brasil, em 5 de junho de 2007, lançou uma Carta Pastoral sobre teologia da prosperidade. Nesta, é apresentada uma conceituação sobre esta teologia.

A chamada “teologia da prosperidade” parte do princípio de que todos são filhos do Rei (Deus, Jesus) e que, portanto, recebem os benefícios desta filiação em forma de riqueza, livramento de acidentes e catástrofes, ausência de doenças, ausência de problemas, posições de destaque, etc. Esta “teologia” oferece fórmulas para fazer o dinheiro render mais, evitar-se acidentes, livrar-se de doenças e problemas, aumentar as propriedades, além de viver uma vida sem dificuldades.

Sendo assim, a teologia da prosperidade sustenta que nenhum filho de Deus pode adoecer ou sofrer, pois isso seria uma clara demonstração de ausência de fé e, por outro lado, da presença do diabo. Ao mesmo tempo, essa teologia chega ao exagero de declarar que quem morre antes de 70 anos é uma prova de incredulidade, imaturidade espiritual ou pecado.

Esta teologia declara que o plano de Deus para o ser humano é faze-lo feliz. Abençoado, saudável, próspero, enfim, uma pessoa de sucesso, mas onde estaria a complexidade dessa afirmação? Sua complexidade reside justamente no fato de que, para essa teologia, só não é próspero financeiramente, só não é saudável e feliz nessa vida quem carece de fé, não cumpre o que a Bíblia diz a respeito das promessas divinas e está envolvido com o diabo, ou seja, quem está em pecado (Rossi, 2011, p. 85).

Dom José Alberto Moura² (2009) apresenta uma crítica a essa teologia e nos apresenta onde está a verdadeira riqueza.

A Teologia da Prosperidade assenta base no reverso do projeto divino a nosso respeito. Deus ficaria a mercê da

² Dom José Alberto Moura, Arcebispo da Arquidiocese de Montes Claros, em Minas Gerais.

realização humana, promovendo seu bem estar como finalidade de tudo na vida terrena. A riqueza significaria a bênção divina. Os pobres, os párias, os sem nada são os coitados e desprezados por Deus, além de desqualificados pelos seres humanos-desumanos. Ao contrário: a verdadeira prosperidade está na conquista de dignidade, através da doação de cada um para o bem do semelhante. A riqueza material, o desenvolvimento econômico, científico, cultural, psíquico, tecnológico e moral ajudam o ser humano a conquistar sua dignidade. Isso, bem usado como serviço ao bem comum, vale como mérito para a conquista da vida eterna feliz. Deus vem a nós, humilde, pobre, simples e cheio de amor, misericórdia e bondade, para nos elevar à dignidade de filhos de Deus.

Na visão do Pastor Ronan Boechat de Amorim da Igreja Metodista do Rio de Janeiro, a teologia da prosperidade é alienante, parcial, injusta, setorial, elitista e até mesmo anti-bíblica. A ideia de que riquezas pessoais são resultado de nossa espiritualidade agrada muito a quem tem bens. Pois, dessa forma não são desafiados a se converterem como Zaqueu e a serem missionários como Barnabé e a amarem seu próximo, alimentando-o e vestindo-o.

A teologia da prosperidade massageia o ego e a vaidade: "Deus está contente comigo. Estou enriquecendo!". Mas o que essa mesma teologia diz aos cristãos de Biafra, da Etiópia, do Haiti, de Ruanda? Aos que sofrem com a guerra de Angola ou na Bósnia? Aos flagelados da seca do nordeste ou aos milhares de favelados das grandes cidades brasileiras? Será que os despossuídos, os perseguidos, mártires da fé, são maus crentes? Os crentes que vivem em condições precárias não têm fé ou são marginalizados do processo social? Somos melhores crentes por causa dos bens que temos? Será que todos os jogadores de futebol que possuem salários altíssimos vivem uma verdadeira união com Deus?

Para a teologia da prosperidade, o além, a vida e a salvação após a morte são atraídos e desejados no aquém. Vida após a morte significa, na teologia da prosperidade, saúde, vida terrena, deixando de lado a vida de cruz proposta pelos primeiros pentecostais. O ascetismo (negação dos prazeres da carne e das coisas deste mundo), inverteu-se, enfatizando-se agora o usufruir destas coisas neste mundo, como parte integrante do Cristianismo. Logo, como afirma Rossi “a teologia da prosperidade é centrada no homem mais do que em Deus.” (2011, p. 95)

Na pregação da teologia da prosperidade existem dois ensinamentos que são como trilhos que norteiam essa doutrina: saúde e prosperidade. O cristão deve gozar de saúde plena. Para isso basta conhecer os seus direitos como cristãos e declará-los; ou, como eles mesmos preferem dizer, “tomar posse” da cura, ou do desejo que está prestes a acontecer. Quando esses desejos não são alcançados, duas razões se destacam para o insucesso: primeira, a falta de fé; segundo, satanás está impedindo que tal desejo se concretize. Saúde e finanças (prosperidade) devem ser marcas do cristão. Saúde e finanças são seus direitos, pois assim é a vontade de Deus.

Pregadores da teologia da prosperidade chegam a afirmar que “Deus quer que seus filhos comam a melhor comida, vistam as melhores roupas, dirijam os melhores carros e tenham o melhor de todas as coisas”. Como se não bastasse, acrescentam que, ao contrário dos primeiros pentecostais, que viam o ser humano como vaso para o serviço de Deus, verdadeiro templo do Espírito Santo, no neopentecostalismo o ser humano deve ser visto como um deus.

Na visão da saúde e prosperidade neopentecostal, o fiel deve se apropriar daquilo que Jesus fez por ele na cruz. O texto bíblico de Is 53,4-5: “Eram na verdade os nossos sofrimentos que ele carregava, eram as nossas dores, que

levava às costas. E a gente achava que ele era um castigado, alguém por Deus ferido e massacrado”.

2 A teologia da prosperidade no Brasil

Desde sua origem, o movimento pentecostal propaga a ideia de um Deus de milagres, de manifestações sobrenaturais do Espírito Santo e a busca incessante por dons espirituais, como profecia, revelação, visão, cura, entre outros.

A cura divina sempre acompanhou tanto os relatos bíblicos como o movimento pentecostal. O que de fato alteram são as ênfases dadas ao longo dos anos pelos novos movimentos pentecostais que surgem, trazendo um apelo maior a este ou àquele dom, a esta ou àquela oferta. Segundo Pierucci, “nenhuma civilização até hoje pôde passar sem gente que curasse” (2001, p. 36).

A pregação e a prática da cura divina foram deixadas em lugar periférico pelos pregadores pentecostais, quando paulatinamente vai surgindo a teologia da prosperidade.

A teologia da prosperidade ocasionou forte mudança na visão pentecostal nacional, até mesmo correndo o risco de ser demais genérica na visão cristã. Como vimos acima, a vida após a morte, ao contrário do cristianismo tradicional, são desejados na vida atual, ou seja, no tempo presente. Receber a salvação significa, nesta teologia, viver sem sofrimento, sem dores, aproveitando os prazeres que o mundo e a tecnologia podem oferecer. Isto se tornou com a teologia da prosperidade, parte integrante do cristianismo para os que seguem essa doutrina.

Torna-se impossível não evidenciar que essa relação agrega um forte simbolismo ao dinheiro: o fiel propõe trocas com Deus para conseguir a bênção desejada. Neste discurso, a soberania de Deus é compartilhada pelo fiel na relação de troca. É incentivado que o fiel se acomode ao

mundo das novas tecnologias, acumule riquezas, more melhor, possua carro e não tenha sentimento de culpa por não negar o mundo; pelo contrário, a conduta ascética tem diminuído entre os pentecostais desde a década de 70.

Para a teologia da prosperidade, o meio de se obter riqueza é através da fé e não mais pelo trabalho cotidiano, metódico e racional, sendo a riqueza, a comprovação do estado de graça.

Oneide Bobsin divide a história do pentecostalismo brasileiro em três fases:

“a) 1910-1950: implantação do pentecostalismo, tendo como principal ramo a Assembleia de Deus, fundada em 1910, em Belém do Pará, por missionários suecos, que tiveram uma rápida passagem pelos EUA; em 1911 nasceu, em São Paulo, a Congregação Cristã do Brasil; b) 1950-1960: ramificação do pentecostalismo e surgimento de novos grupos pentecostais de origem nacional; com a vinda de grande número de missionários norte-americanos ao Brasil, a cura divina foi eleita como prioridade nas campanhas de evangelização; surgiu a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, fundada por Manoel de Mello, em 1955, em São Paulo; na década de 60 instalou-se também a Igreja do Evangelho Quadrangular, de origem norte-americana; c) A partir dos anos 60 surgiram setores dentro do pentecostalismo com características diferentes, dando início a uma nova fase, a do neopentecostalismo; sob a liderança de Davi Miranda surgiu, em 1961, em São Paulo, a Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Amor; ao mesmo tempo, surgiram grupos autônomos liderados por pregadores que faziam cura divina o centro da mensagem pentecostal; em 1977, Edir Macedo fundou, no Rio de Janeiro, a Igreja Universal do Reino de Deus, que veio a se tornar a principal representante da teologia da Prosperidade”. (In Neto, 1998, p. 9)

No Brasil, a teologia da prosperidade é introduzida por volta da década de 1970, esparramando-se por várias Igrejas, como Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica, Ministério Palavra da Fé, entre outras. Tais Igrejas defendem a tese de que com fé e em nome de Jesus podem tudo ou quase tudo que desejarem, em especial saúde perfeita e, claro, a prosperidade. Isso fica evidente, pois, como vimos acima os temas de boa saúde e prosperidade são temas principais desta teologia. A tônica se dá ao redor da fé ou da “hiperfé” que o cristão necessita para ser curado. A negação da enfermidade e a “hiperfé” permeiam de maneira geral a teologia da saúde e prosperidade.

O pensamento neopentecostal brasileiro acompanha de certo modo a teologia elaborada na América do Norte que é trazida para o solo pátrio através dos pregadores pentecostais, de livros e cursos que realizam aqui, ou até mesmo por líderes neopentecostais que, indo aos Estados Unidos em busca de direitos autorais em feiras e congressos, tomam conhecimento da literatura e do impacto que tais ideias estão causando por lá e as trazem para o Brasil.

Quando essa teologia da prosperidade chegou ao Brasil, ela veio como uma nova tese sobre a fé, prometia o céu para aqueles que acreditassem nessa doutrina. As promessas eram as mais inimagináveis: garantia de saúde a toda prova, riqueza, carros maravilhosos, salários altíssimos, posições de liderança, prosperidade ampla, geral e irrestrita.

Nas palavras de Edir Macedo vemos isso com mais clareza:

Dê adeus às doenças, à miséria e a todos os males, tenha um reencontro com Deus e assuma novamente a sua posição na família de Deus [...] A vida abundante que Deus, pelo seu grande amor, nos garante através de Jesus Cristo, inclui todas as

bênçãos e provisões de que necessitamos, ou mesmo que venhamos a desejar [...] Não perca a oportunidade de ser sócio de Deus. Coloque-se à sua disposição com tudo o que você tem e comece a participar de tudo o que Deus tem. [...] O dinheiro é a ferramenta sagrada usada na obra de Deus [...] o dinheiro, que é humano, deve ser a nossa participação, enquanto que o poder espiritual e os milagres, que são divinos, são a participação de Deus. [...] Dar o dízimo é candidatar-se a receber bênçãos sem medida [...] quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação de cumprir sua Palavra (Leonildo, 1997, p. 233).

Para Edir Macedo: “por meio desse sacrifício consegue-se a atenção divina, enquanto se desvia a ira para os demônios” (Leonildo, 1997, p. 234).

Podemos justificar a vida longa da teologia da prosperidade em três pontos: em primeiro lugar a vida longa se sustenta pela criatividade, os pregadores dessa mensagem estão sempre se reinventando, se atualizando, são muitas bênçãos e objetos utilizados nos cultos bem como nomes e ritos novos e envolventes.

Em segundo lugar, a vida longa se mantém pela penitência; os pregadores dessa teologia descobriram que o povo gosta de pagar pelos benefícios que recebe, algo como “não dever nada a ninguém”, fruto da cultura de penitência. Ainda que cada movimento financeiro seja chamado de oferta, trata-se, na prática, de pagamento pela bênção. A oferta, nessas comunidades, é a única prova de fé que alguém pode apresentar. Quem quer prosperidade, cura, promoções, carrões e outros beneplácitos similares tem de pagar em moeda corrente. E tem de pagar antes de receber e, se não receber não pode reclamar, porque Deus sabe o que faz e, se não liberou a bênção é porque não recebeu o suficiente ou não encontrou a fé meritória.

E em terceiro lugar é uma teologia longeva, pois justifica o capitalismo. Assim, o capital está, finalmente,

justificado, foi promovido troféu da fé. Antes, quem possuía o capital tornava-se o avaro acumulador egoísta, agora, nessa tese, é o protótipo do ser humano de fé. Antes, o que corria atrás dos bens materiais era um mundano, hoje, para esses pregadores, é o que busca o cumprimento das promessas celestiais. Juntamente com o capitalismo, essa mensagem justifica o individualismo, a bênção é para quem tem fé, ela é inalienável e intransferível.

Na relação de troca o fiel dá o dízimo, ofertas, participa das campanhas: é necessário dar o que não se pode dar. O dinheiro que se guarda na poupança para um sonho futuro, esse dinheiro é que tem importância, porque o que é dado por não fazer falta não tem valor para o fiel e muito menos pra Deus.

Além do dízimo, o fiel deve dar a Deus tudo o que ele tem de precioso. No caso, o dinheiro e os bens materiais são as coisas mais importantes para o homem na sociedade capitalista. Ao oferece-los a Deus, o ser humano arranca parte de suas entranhas, principalmente se lhe der tudo o que tem. Mas adverte Edir Macedo: “Deus nunca vê a importância que a pessoa traz em suas mãos, mas sim aquela que restou no bolso” (Leonildo, 1997, p. 370).

E tem garantia dos pastores de que Deus cumprirá sua parte: Ele ficará na obrigação de cumprir sua Palavra.

A coação que o fiel sofre diante do dízimo é uma estratégia que passa ao largo da liberdade cristã, da espontaneidade a partir da fé, valores básicos na teologia paulina, centrada na justificação pela graça e fé. Da mesma forma, a coação que é exercida em relação a Deus, através do dízimo, foge às concepções que norteiam a teologia bíblica. Esses dois níveis de coação fazem parte da doutrina de uma Igreja que se diz do reino de Deus (Neto, 1998, p.13).

A ênfase na necessidade de dízimos e ofertas é explicada pelos líderes da IURD: caso o fiel não alcance o sucesso almejado, a responsabilidade e a falha são suas.

A teologia iurdiana garante que Deus não se contenta com o fato de seus filhos serem pobres e necessitados. Eles são filhos ricos de um Pai rico, porque ainda segundo Macedo “o homem foi colocado na terra para viver em abundância, sobre a fartura e a prosperidade. Adão não tinha escassez de água, nem alimentos, e nem precisava levar Eva, sua mulher, ao médico. Eles eram perfeitos e gozavam da perfeição de Deus, sem que lhe faltasse absolutamente nada” (Leonildo, 1997, p.367).

As doações em dinheiro ou bens são presentes colocados no altar de Deus, logo, para uma grande bênção, um valioso presente! A fé é um instrumento de troca; uma mercadoria, e nesta relação “toma lá, dá cá”, a imagem de Deus torna-se mais próxima e trivializada, em oposição à doutrina difundida pelo protestantismo histórico e pelo catolicismo tradicional, a partir da qual reverência e submissão são enfatizadas.

Para Edir Macedo, dízimo é:

Uma contribuição estritamente voluntária na qual o dizimista assume um compromisso diante de Deus em colaborar com a Sua Igreja. Em troca, Deus lhe promete abrir as janelas do céu e derramar bênçãos sem medida [...] qualquer pessoa pode dar o seu dízimo na Igreja Universal do Reino de Deus. Não é um privilégio apenas dos membros e nem deve ser considerado como um pagamento, do qual se exija recibo, pois dado voluntariamente [...] e não existe nenhuma pena ou disciplina para aquele que não contribui dessa forma [...]. É claro que a partir do momento em que a pessoa rouba a Deus, então ela passa a ter crédito com o devorador. E esse devorador jamais sairá da vida dela enquanto ela não acertar a sua vida com Deus [...] Nunca alguém

amou a outrem sem que expressasse o seu amor com um presente, uma oferta; e a qualidade de oferta que se dá exprime a qualidade do amor que se tem” (Leonildo, 1997, p. 234).

Edir Macedo ressalta bem essa troca afirmando que: “é bem claro que a lei de dar para receber não é apenas uma lei física; é também uma lei espiritual e nem o próprio Deus escapou dessa lei, quando deu o seu Filho, portanto, dar o dízimo é candidatar-se a receber bênçãos sem medida. É preço a ser pago” (Leonildo, 1997, p. 232).

Dependendo do grau de interesse do ofertante, o presente, por mais caro que seja, ainda assim se torna barato diante daquilo que está proporcionando ao presenteado. Quando há um profundo laço de afeto, ternura e amor entre o que presenteia e o que recebe, o presente nunca deve ser inferior ao melhor que a pessoa tem condições de dar. O fiel deve sacrificar o “seu tudo”.

Dar o dízimo é candidatar-se a receber bênçãos sem medida [...] sob os aspectos físicos, espiritual e financeiro. Quando pagamos o dízimo a Deus ele fica na obrigação (por que prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores que desgraçam a vida do homem, atuando nas doenças, nos acidentes, nos vícios, na degradação social e em todos os setores da atividade humana, fazendo com que o homem sofra eternamente. Quando somos fiéis no dízimo, além de nos vermos livres desses sofrimentos, passamos a gozar de toda a plenitude da Terra, tendo Deus a nosso lado nos abençoando em todas as coisas. Quando falamos sobre o dízimo, somos sempre alvo de pilhérias, objeções ou críticas por parte de alguns incrédulos. É claro que se a pessoa não é iluminada pelo Espírito Santo de Deus, mesmo que compreenda o significado do dízimo, terá dificuldades para aceitar o fato de ela mesma

precisar cumprir essa determinação da parte de nosso Criador (Macedo, 1993, p. 79, 83).

Colocado nestes termos, é o fiel quem decide: Tudo depende de você. Se perseverar, automaticamente conquistará as bênçãos de Deus. E assim, entrará na terra prometida.

CONCLUSÃO

É evidente que esta teologia tem conseguido, até o momento, um grande sucesso tendo em vista o objetivo da expansão do número de fiéis e da área de abrangência das igrejas, inclusive a nível internacional.

O poder da fé é um dos mais contundentes ensinamentos de Jesus, basta lembrar que segundo Ele, se tivermos fé do tamanho de um grão de mostarda poderemos ordenar e a montanha se moverá. É evidente que se trata de uma figura de linguagem e, é claro que devemos condicionar a realização dos nossos desejos às leis e a “vontade” de Deus. “Pai, seja feita a Tua vontade”, disse Jesus. Este argumento refuta a idéia da confissão positiva, se tomada como algo absoluto.

Na teologia da prosperidade os sacrifícios se apóiam principalmente nos textos do antigo testamento. A prática de sacrifícios remonta o tempo das sociedades agrárias, onde eram realizados com o objetivo de pacificar os deuses e solicitar boas colheitas. Apoiada nessa idéia, a “reciprocidade” de Deus não dá para ser levada a sério.

Até uma leitura superficial dos Evangelhos, mostra a total despreocupação de Jesus pelos bens materiais. Mesmo o Seu Reino, não era desse mundo. A quem quisesse segui-Lo aconselhava a vender seus bens e dá-los aos pobres. Disse que a riqueza dificultava a entrada no Reino de Deus.

É evidente que essa doutrina é diametralmente oposta à teologia da prosperidade. Isso não significa que o

dinheiro, a saúde e o bem estar devam ser repudiados pelo cristão, pois são necessários, mas o cristão não pode fazer disso a razão principal da sua vida.

REFERÊNCIAS

AMORIN, Pr Ronan B. **A teologia da prosperidade.**

Disponível em:
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:fiaOSBFWH0wJ:www.metodistavilaisabel.org.br/artigosepublicacoes/descricao柱unas.asp%3FNumero%3D1050+teologia+da+prosperidade+na+revista+eclesistica+brasileira&cd=39&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br&source=www.google.com.br>
Acesso em: 15. Jun. 2013.

BIBLIA DE JERUSALEM, São Paulo: Paulus, 2002.

CAMPOS, Leonildo S. **Teatro, templo e mercado.**

Organização e Marketing de um empreendimento neopentecostal. São Paulo: Vozes, 1997.

COLÉGIO EPISCOPAL, Igreja Batista. **Carta Pastoral sobre a teologia da prosperidade.** 2007.

Disponível em:
http://www.metodista.org.br/arquivo/documentos/download/carta_prosperidade.pdf. Acesso em: 15. Jun. 2013.

MACEDO, Edir. **O Espírito Santo.** Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1993.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes.** Petrópolis: Vozes, 1981.

MACHADO, Maria das Dores C. **Carismáticos e pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar.** Campinas: ANPOCS, Editores Associados, 1996.

-
- MOURA, Dom José A. **Busca da Cura**. 2009. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/articulas/dom-jose-alberto-moura/3832-busca-da-cura> acesso em: 15. Jun. 2013.
- NETO, Rodolfo G. **Teologia da prosperidade e nova era**. São Leopoldo: IEPG, 1998.
- PIERUCCI, Antônio F.; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antonio F. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.
- ROSSI, Luiz Alexandre S. **Jesus vai ao Mc Donald's**. Teologia e Sociedade de consumo. 2ª ed. Curitiba: Champagnat, 2011.
- TERRIN, Aldo N. **Nova Era: a religiosidade do pós-moderno**. São Paulo: Loyola, 1996.

RATZINGER E A TEOLOGIA HERMENÊUTICA: DUAS EPISTEMOLOGIAS DIVERGENTES

Victor Clemente Muller

Mestre em Teologia Dogmática
Universidade Gregoriana

Professor de Teologia
FAMIPAR

Resumo: A pergunta pelas possíveis rejeições da teologia hermenêutica por J. Ratzinger encontram sua resposta no interior do seu debate, em sua natureza epistemológica. Enquanto Geffré situa a sua base teológica sobre a interpretação das fontes cristãs primitivas, condicionadas pelo leitor e o interprete, auxiliadas pelas filosofias hermenêuticas para superar os esquemas culturais, linguísticos, religiosos estereotipados metafisicamente, J. Ratzinger sustenta a tese da inseparabilidade da filosofia da teologia de modo que a teologia adquire sua relevância filosófica. Defende o uso da filosofia medieval para poder responder a questão filosófica universal, independente da fratura introduzida ao Ser pelo pensamento moderno, como forma de ser responsável pela problemática inteira do Ser. Os dois caminhos encontram em suas epistemologias, a origem de suas divergências que norteiam o seu pensar teológico, onde o triunfo de uma sobre a outra, se encontra assentada menos pela força do argumento, e mais pela força da autoridade.

Palavras-chave: Teologia hermenêutica. Teologia Dogmática. Epistemologia Teológica.

INTRODUÇÃO

Para encontrar as causas das controvérsias teológicas de Ratzinger com as teologias hermenêuticas, será necessário encontrar o ponto de partida da reflexão teológica do teólogo alemão para situá-la no quadro do debate. Por outro, consiste em apresentar a hermenêutica da teologia do período pós-Vaticano II, desencadeada por Claude Geffré como proposta teológica de superação do “dogmatismo” por uma prática hermenêutica da teologia. Diante de dois quadros tão diferentes de teologia, busca-se por um balanço dos argumentos, que aponte pela perspectiva dominante do espírito a partir Concílio Vaticano II.

1 A origem epistemológica da teologia de Joseph Ratzinger

Diante das possíveis divergências e controvérsias com a teologia hermenêutica, o pontífice e teólogo alemão tem se preocupado em defender em seus escritos a natureza eclesial da teologia católica. Por outro lado, tem defendido uma unidade quase que, subserviente à filosofia. Em ambiente filosófico busca as razões para sustentar uma unidade imprescindível com a teologia como proposta pós-conciliar.

A relação entre filosofia e teologia para J. Ratzinger (2012, p.20) constituem uma unidade, de tal maneira que o cristianismo primitivo nasce da filosofia para se constituir uma filosofia por excelência. A partir desta relação em sua natureza, apresentada no seu opúsculo *Natureza e missão da teologia*, o teólogo alemão considera a relação da filosofia com a teologia, mesmo antes desta (a teologia) ser

conhecida como tal. A razão filosófica da teologia primitiva se encontra pela possibilidade de interrogar a origem e destino do todo, sem separar o objeto um do outro. “E vice versa, o filósofo que deseje realmente chegar até as raízes não pode se desfazer do agulhão da pergunta sobre Deus, da pergunta sobre a origem e o destino do ser em si” (RATZINGER, 2012, p. 20).

A partir deste fundamento de fusão original, Ratzinger (2012, p. 15-20) pretende assegurar a filosofia como parceira da teologia, apesar das mudanças introduzidas na história desta relação. As mudanças tem-se originado a começar pela distinção conceitual de “terrenos”, introduzida por Tomás de Aquino, que a partir deste, assume uma postura de separação até a sua contradição em Heidegger e Jaspers do campo filosófico e concomitantemente, no âmbito eclesial, a sua negação por Lutero como filosofia metafísica de característica escolástica. Após muitas variações na história, esta relação com a teologia, chega à contemporaneidade com a negação da ontologia na metafísica.

Com a introdução desta cisão filosófica e a sua rejeição ontológica na metafísica, o teólogo alemão busca a opção por uma nova relação entre filosofia e teologia, uma vez que não se pode retornar aquém desta ruptura histórica, pelo fato de não ter mudada apenas as relações entre si, mas também sua própria auto-compreensão. Por isso, que possibilidade haveriam de uma nova relação entre filosofia e teologia?

A primeira tentativa de reconstruir esta “nova relação”, após deste *tsumani* introduzido na história, Ratzinger (2012, p. 20-21) parte da impossibilidade da negação ou exclusão da ontologia de modo que tanto a filosofias como a teologia, ambas perdem seu fundamento verdadeiro, sem ao mesmo tempo “libertar a filosofia” e por outro, sem “purificar a teologia”, pela razão da relação indissolúvel com o pensamento ontológico e entre si.

Diante desta sentença de compreensão inseparável da ontologia com relação à filosofia e a teologia, o teólogo alemão apresenta em três níveis uma nova relação (entre filosofia e teologia), que possibilitam oferecer condições dialogantes em “proveito” para a fé: o primeiro nível da relação, está na inseparabilidade da filosofia da teologia, de modo que as perguntas do filósofo em âmbito filosófico, encontram sua resposta no terreno comum da metafísica, sem constituir um fracasso filosófico, pelo fato de “compreender o ser do homem no conjunto da realidade”, condicionada pela esperança entre a história e a realidade imutável, em que as perguntas e respostas filosóficas avançam, condicionadas pelo diálogo relacional entre filosofia e teologia, sem mútua exclusão (RATZINGER, 2012, p. 21-22).

Um segundo nível de relação, se encontra na afirmação filosófica da fé, sem uma clara distinção entre o filosófico e o teológico no terreno da ontologia,- de modo que a relação entre a profissão de fé na existência de Deus e sua compreensão de poder total, ultrapassa a visão unívoca de uma religião, na auto afirmação de sua “própria realidade em si”, como base crítica da universalidade racional e - fundamento de distinção entre o elemento grego e bíblico na centralização da mensagem cristã. O teólogo encontra na condição favorável da questão de Deus, a exposição da fé na disputa da racionalidade como condição de contradição, de modo que a fidelidade da causa filosófica em si mesma, depende da exigência da fé como inter-relacionamento indispensável (RATZINGER, 2012, p. 22-23).

Em último nível de relação, J. Ratzinger (2012, p. 23-24) busca em Boaventura, no interior da teologia medieval, as razões da compreensão da mensagem bíblica com métodos do pensamento filosófico. A primeira resposta, encontra na interpretação do texto de 1Pd 3,13, a base teológica da expressão particular do *logos* grego, como

finalidade apologética de fidelidade cristã, sem limitar-se numa aparente postura apologética, mas para entrar na explicação da razão de crer, em que a decisão subjetiva alcance o outro, na possibilidade da intenção de ser comprovada na compreensibilidade para o outro, como exigência de um *logos* que sempre se torna novamente apologia, como resposta missionária que compreende a natureza interior da fé, como condição de ser um apelo à razão de retorno à verdade, e como superação da crítica filosófica das religiões, pela ameaça da debilidade filosófica da teologia.

A segunda resposta encontrada em Boaventura pelo teólogo alemão, se dirige por um lado, na diferença de uma filosofia na teologia, pela sua violência racional, e por outro, no desejo da possibilidade de compreender por amor àquele a quem ela [a fé] ama, de modo que a relação da filosofia com a teologia, se encontram na relação do amor e a verdade, a razão da sustentação da fé cristã, pelo fato de relacionar o amor primeiro a Cristo como condição subsequentemente de amar o próximo, como nova consistência missionária, para oferecer aos outros “aquilo que o homem necessita de mais profundo: conhecimento e verdade”, diante “da morte como agulhão filosófico da fé [...] em que a questão de Deus alcança sua exigência universal como lugar da filosofia na teologia” (RATZINGER, 2012, p. 24-25).

Entretanto, contudo, o teólogo alemão se permite acrescentar uma terceira resposta como conclusão da relação da filosofia com a teologia, que relaciona o amor com o centro do “ser cristão” por sustentar na tese da “Lei e dos Profetas” o amor em busca da verdade, como condição de manter “o ágape a Deus e ao homem” (RATZINGER, 2012, p. 25).

No final, J. Ratzinger busca na patrística, a relação filosófica do cristianismo evitada pelos gnósticos, como exigência superior, enquanto a filosofia permanecia no

horizonte dialógico com a fé na grandeza e na humildade, sem assemelhar-se atualmente da filosofia propriamente dita, que na incerteza última, busca um conhecimento exato, comparativamente aos gnósticos, que possa ser comprovado, reduzida ao nível das demais disciplinas pela exatidão, sem poder tratar das questões verdadeiras do todo, permitindo silenciar-se diante do verdadeiro ser do homem pelas questões retiradas. Contudo, porém, o teólogo alemão entende a fé como defensora da filosofia e necessita dela para livrá-la da gnose. “Só quando faz isso é que ela permanece fiel a si própria” (RATZINGER, 2012, p. 26).

Esta indispensabilidade filosófica na teologia é também explicitamente evidenciada na obra *Les principes de la théologie catholique* que trata da concepção teológica de Ratzinger a partir de duas teses complementares: a primeira, considera a teologia como uma atividade à Deus; e a segunda, “o pensamento teológico é ligado a pesquisa filosófica como seu método fundamental” (RATZINGER, 1982, p. 354).

J. Ratzinger faz notar nas duas teses e sua explicação, a condição da teologia ter a Deus como seu objeto central, próprio e último, condicionando as categorias históricas secundariamente para poder acentuar a questão de Deus na filosofia. “Se a teologia tem Deus por objeto central, se seu tema próprio e último não é a história da salvação, nem a Igreja ou a comunidade dos fiéis, mas precisamente Deus, então é preciso necessariamente pensar filosoficamente” (RATZINGER, 1982, p. 355).

Por outro lado, J. Rollet (1987, p. 19) faz notar, que Ratzinger rejeita o pensamento da teologia franciscana - dos debates medievais, como ponto de vista por se tratar de uma ciência prática,- pela teologia tomista, por ser uma ciência especulativa, de modo que a problemática contemporânea da ortopraxis,- do “agir justo” em relação ao “pensar justo”, - perde seu o sentido de verdade cristã

por acentuar exclusivamente no fazer, enquanto a verdade cristã trata-se integralmente em recebê-la.

Por sua vez, Ratzinger (1982, p. 357) no texto faz-se notar, a recusa do princípio de uma atitude que se “deixa ditar seu objeto pela práxis da transmissão”, - sem “buscar a partir do objeto, os modos possíveis de transmissão”, - como objeto da teologia com o ser mesmo de Deus, como verdade, acessível através de Jesus Cristo, que elimina toda prerrogativa de separação do homem entre o ser de Deus e sua verdade, sem trair a história da salvação. Entretanto para Ratzinger, a fidelidade da teologia depende da permanência ao seu ponto de partida histórico para ultrapassar a história e tratar de Deus mesmo, com a condição de manter o primado da verdade “existente primeiramente nela mesma”, como primado do conhecimento do *logos* sobre o conhecimento da ação e o fazer (ROLLET, 1987. p. 19-20).

Ratzinger justifica o uso da problemática platoniana- de uma verdade como contemplação - para combater o espírito iluminista, que utiliza da razão crítica, particularmente nas verdades ensinadas pela igreja católica, como instituição religiosa. Por outro lado, através do ato de fé, o teólogo alemão “reúne as razões individuais, separadas e isoladas, para entrar no domínio do logos, razão e fundamento razoável de todas as coisas e de todos os homens” (RATZINGER, 1982, p. 369), para tornar-se cristão pela forma comunitária da fé (Cf. ROLLET, 1987. p. 20). Dito de outra forma, Ratzinger por um lado, lança um juízo seletivo sobre o uso da razão no processo teológico e por outro lado, parte do ato de fé para projetar o cristão no interior da verdade.

J.Rollet relaciona o tornar-se cristão com a entrada na forma comunitária da fé - em Ratzinger - como problemática da teologia contemporânea na *L'Entretien sur la foi* (1985), que por uma grande parte parece inverter o sujeito que faz teologia, da comunidade católica pelo

especialista, que por consequência deriva num pluralismo teológico individualista, pelo fato esquecer do trabalho teológico como um serviço eclesial, sem fundamento na tradição comum, em que cada teólogo parece tornar um ser “criador”, sem “seu autêntico dever de aprofundar, de ajudar à compreender e à anunciar o depósito da fé” (ROLLET, 1987. p. 20).

Em suma, a teologia filosófica de Ratzinger, lança as raízes na compreensão inseparável entre a questão do homem e a questão de Deus, de modo que a filosofia e a teologia se complementam como disciplinas em sua natureza histórico-teológica, sem que as suas questões específicas da filosofia realizem uma violência na natureza teológica.

2 A origem e os fundamentos da teologia hermenêutica católica.

A origem da teologia hermenêutica católica surge a partir do ambiente do Concílio Vaticano II, que implicitamente tinha aceitado a teologia hermenêutica luterana na atmosfera ecumênica conciliar. Gibellini (1998, p. 81) faz notar a origem católica da teologia hermenêutica que supera a hermenêutica existencial personalista oriunda da tradição protestante, por uma hermenêutica política do evangelho, abrindo-se para uma reflexão da história do mundo, transformando-se na teoria da práxis libertadora no final dos anos 60.

Por outro lado, em ambiente da teologia hermenêutica pós-conciliar, W. Jeanrond (2005, p. 59) relaciona C. Geffré na retomada da teologia do século XX, que inaugura a teologia hermenêutica no campo católico, sem reduzir num discurso sobre Deus, equiparado a linguagem que fala de Deus, pela impossibilidade do acesso ao saber direto, para afirmar a relação da linguagem interpretativa. Por sua vez, C. Geffré (2004, p. 44-80)

propõe uma metodologia interpretativa para a teologia hermenêutica, tanto da Sagrada Escritura como Conciliar, condicionadas entre si, sem exclusão ao dogma.

2.1 Pressupostos epistemológicos da teologia hermenêutica de C. Geffré

Para identificar os pressupostos epistemológicos que sustentam a teologia hermenêutica proposta por C. Geffré (2004, p. 29-30) precisa-se, primeiro, distinguir das demais teologias atuais, como uma corrente do fazer teológico, sustentada num novo paradigma, em forma de modelo novo e uma nova maneira de fazer teologia, fundamentada nas características da teologia cristã das origens, diferenciando-se da cultura de concepção racional filosófica que se distancia da ontologia clássica e das filosofias do sujeito, para tornar-se uma filosofia da linguagem, por situar o “ser em sua realidade linguística”, diferente da hermenêutica da razão de J. Greich.

O fundamento da virada hermenêutica da teologia está no fato de perceber a ruptura com a antiga metafísica e das filosofias do sujeito, e nas características da filosofia da linguagem, baseada no conjunto dos teólogos e por outro lado, a distinção hermenêutica como interpretação dos fatos fundadores do cristianismo da tradição cristã e das fórmulas dogmáticas (GEFFRÉ, 2004, p. 30).

Entretanto, a teologia como hermenêutica possui a sua particularidade original como ciência hermenêutica, com consequências da aplicação do enfoque escriturístico e de releitura da tradição, sem limitar-se na oposição entre o teórico e o prático, que concilia teologias narrativas com teologias hermenêuticas a partir da hermenêutica textual de Paul Ricoeur (GEFFRÉ, 2004, p. 31).

Contudo, a razão hermenêutica da teologia se encontra no confronto do predomínio histórico do modelo especulativo aristotélico, com a compreensão teológica

atual do compreender histórico de Heidegger e Gadamer, com a filosofia de Paul Ricoeur, utilizadas por C. Geffré (2004, p 32) para constatar diferentes consequências da aplicação de dois modelos: o histórico e o metafísico. Enquanto, a aplicação do modelo metafísico, coloca a ciência teológica de modelo clássico do *intellectus fidei* derivada de Agostinho, na busca da explicação das causas últimas do universo, na época moderna a concepção de ciências é definida a partir do critério de experimentação, transformando o objeto da teologia, pelo fato de Deus escapar dos limites impostos pela razão.

Por um lado, a exigência da mudança na superação do discurso sobre Deus, solicita da teologia uma linguagem em parâmetros humanos, por outro lado, a constatação pelas ciências da Religião a alteração do enfoque linguístico da linguagem religiosa, nega a possibilidade de um conhecimento direto da realidade, sem passar pela mediação da linguagem como interpretação, fazendo da hermenêutica na época contemporânea, “reivindicar um estatuto científico para a teologia” (GEFFRÉ, 2004, p. 33), pelo fato de superar os critérios de ciência no sentido aristotélico, pelos critérios da ciência hermenêutica, que procede por verificação das hipóteses, subordinada a um conhecimento interpretativo, de modo que os resultados, passam pela mediação da linguagem e ainda rompe epistemologicamente com o positivismo cético em relação à teologia (GEFFRÉ, 2004, p. 33).

C. Geffré (2004, p. 34) por sua vez, diferencia o objeto da teologia hermenêutica como um discurso sobre Deus de muitas filosofias da religião, pela metodologia praticada que trata da questão de Deus, a partir da revelação, da intencionalidade da fé do sujeito crente, e apoia-se em David Tracy, para dar ao texto clássico uma pluralidade de sentido, sem reduzi-lo a um caráter definitivo, em vista do alcance universal de toda a comunidade humana, independentemente de sua origem

cultural, para fundamentar os textos religiosos que se tornaram clássicos, dentro de cada tradição religiosa.

Por fim, contudo, Claude Geffré (2004, p. 35) atribui à teologia um papel de interpretar seus clássicos, mesmo de origens diferentes, recusando-se a oferecer uma interpretação definitiva, e um papel de interpretar diferente dos clássicos, aqueles textos que se propõem na busca da verdade, a condição de ser portadores de uma revelação, distinguindo-se de uma obra de genialidade humana, pelo fato da origem eclesial do texto, estar na relação eclesial de fé com o interprete.

2.2 A metodologia da teologia hermenêutica de C. Geffré

Para tratar da metodologia, C. Geffré identifica três caminhos indispensáveis no percurso da teologia hermenêutica:

Em primeiro lugar, procura discernir *a experiência cristã de sua interpretação* que se faz a partir da alteração de nomenclatura para definir o fazer teológico como modelo dogmatista e modelo hermenêutico, sem constituir uma ruptura em relação à interpretação do dogma (GEFFRÉ, 2004, p. 35).

Se por um lado, o modelo dogmatista presente na teologia católica a partir de Trento, institucionaliza o discurso, a partir da prática teológica do magistério e da tradição, utilizando-se da Escritura e da Tradição como provas para ensinar o magistério oficial da Igreja, por outro, é questionado a partir de Popper pelo fato de tornar-se uma interpretação institucional como um sistema irrefutável, com possibilidade da ideologização da interpretação com a finalidade de justificar decisões magisteriais. Enquanto o modelo hermenêutico em teologia, parte do texto relacionando o sentido da hermenêutica com o tipo de leitura do texto escriturístico

ou da tradição, sem negar o dogma sustentado na inscrição do texto da Tradição de linguagem, como condição para a compreensão, onde a linguagem não constitui um instrumento maleável e neutro, mas portador de esquemas interpretativos da realidade que darão condições de elaborar novos conceitos a partir de Gadamer (GEFFRÉ, 2004, p. 36).

Se por um lado, para discernir os elementos fundantes da experiência cristã na tradição superada, condicionada por um único caminho de realizá-lo, Geffré (2004, p. 37) propõe partir de nossa realidade histórica e da atual experiência da existência humana. Por outro lado, exige do teólogo a condição de encontrar, a experiência fundamental de salvação em Jesus Cristo e discernir nas representações linguísticas, as interpretações de um mundo ultrapassado e dissociar elementos fundamentais da experiência cristã, das linguagens da experiência anterior, onde a linguagem está estreitamente unida à cultura do cristianismo, em sua longa tradição textual, como condição de passar por um processo contínuo de interpretação.

Portanto, para fazer uma hermenêutica da mensagem cristã passa pela condição de fazer uma dissociação do significado permanente da mensagem cristã dos esquemas culturais usados na transmissão da mensagem cristã e por outro, distinguir os elementos pertencentes ao conteúdo da mensagem, daqueles do mundo da cultura, usados na comunicação pertencentes ao corpus neotestamentário (GEFFRÉ, 2004, p. 37).

Em segundo lugar, situar *a teologia hermenêutica na ruptura com o pensamento metafísico, sem renunciar a dimensão ontológica dos enunciados dogmáticos*, faz da teologia aberta aos textos que conduzem à revelação e se compreendem a partir de si mesmos, mesmo sendo *uma tarefa arriscada*, distinguir a revelação, das armadilhas conceituais metafísicas, como caminho de interpretação da construção da verdade, sem adequar-se na formalidade da realidade,

mas na capacidade de comprovar, manifestar ou interpretar o mistério de Deus, sem contrapor a hermenêutica à ontologia, na aplicação da linguagem de Heidegger e Paul Ricoeur (GEFFRÉ, 2004, p. 38).

Para evitar uma teologia convencional reduzida à linguagem ao mundo, sem obstruir a entrada no grande universo bíblico, C. Geffré (2004, p. 38-39) aplica a compreensão heideggeriana ao texto bíblico, aplicando a função ontofânica da linguagem como pressuposto que permite a teologia como Palavra de Deus, distinguir na ostensividade da linguagem do ser do mundo, do ser de Deus. Por outro lado, para evitar a compreensão reductiva idolátrica de Deus num conceito, Geffré sublinha a diferença do pensar a Deus por representação, por um caminho mais modesto de trabalho aproximativo de adequação à verdade, aberto pela medida escatológica da verdade de Cristo, sem permanecer estagnado na formulação.

Portanto, C. Geffré (2004, p. 39) oferece a possibilidade da verdade ser construída num texto clássico, por uma diversidade de interpretações retomadas, na articulação sucessiva entre texto e interpretação aberta, sem renunciar a Verdade que toma posse da verdade relativa, pelo fato, de apontar a realidade escatológica do mistério de Deus.

Em terceiro lugar, *a boa situação hermenêutica da teologia* está na condição de chegar à originalidade da mensagem cristã, pelo fato de exercer uma posição de correlação crítica entre a experiência cristã da primeira comunidade e a nossa experiência histórica atual, e enquanto, nossa experiência histórica interpretada a partir de Paul Ricoeur, diferencia no intérprete, a convergência de uma experiência que procede e o seu horizonte de expectativa, sendo que o presente histórico, depende de ambas as experiências, sem que uma determine a outra (GEFFRÉ, 2004, p. 40).

Para atingir a experiência cristã fundamental, de acordo com Schillebeeckx, depende da aplicação dos recursos da exegese para restituir o conteúdo da experiência da primeira comunidade cristã e investir no diagnóstico do presente para conhecer a situação histórica, sendo que a mensagem e a experiência, são compostas de revelação, condicionando o cristianismo como mensagem, precedida por uma experiência de fé (GEFFRÉ, 2004, p.40).

Mediante o possível fracasso de escapar algo do conteúdo que tem de único, no processo metodológico que devolve o próprio Jesus na origem da experiência de fé, através dos diversos testemunhos em diversas linguagens do NT, constitui para Geffré (2004, p. 41), um motivo maior, de unir experiência e linguagem, pelo fato de que a Sagrada Escritura é formada por diversos testemunhos das primeiras testemunhas cristãs, que interpretaram a experiência-fonte, animada à luz do evento pascal.

Por um lado, para identificar os testemunhos que permitem hoje fazer a experiência de Jesus Cristo, a partir dos conhecimentos e esquemas atuais de forma que o evento seja sempre novo, depende dos modelos gerados que estão na base desta experiência, de tal maneira que, para chegar à experiência de Jesus Cristo como Salvador, necessariamente se passa pelas experiências históricas anteriores, construídas a partir de esquemas linguísticos e de noções que a precederam. Por outro lado, se a experiência salvadora de Jesus Cristo depende desta hermenêutica, esta depende do diálogo do leitor com o texto, e das respostas condicionadas pelo horizonte de compreensão do leitor, como forma de acesso à verdade pela relação dialética entre leitor e texto (GEFFRÉ, 2004, p.41-42).

Se por um lado, esta interpretação do evento Jesus Cristo que está no texto depende da condição do leitor realizar uma hermenêutica com o cuidado do aprofundamento do conteúdo da experiência cristã

expressa com múltiplos recursos linguísticos e do estudo rigoroso de nossa experiência histórica, por outro lado, depende da tradição viva atualizada pela experiência cristã, - condicionada por diferentes interpretações da revelação, onde o processo de discernimento desta verdade caminha entre os limiões da estrutura renovadora da experiência fundamental e os esquemas de pensamento de interpretações relativos aquele momento da história da tradição cristã – para que a revelação seja compreendida como Palavra de Deus como um evento atual (GEFFRÉ, 2004, p.42).

Portanto, sob a influência bultmaniana que compreende a revelação como novidade da mensagem subordinada à condição interior do indivíduo, Claude Geffré (2004, p. 43), *atribui ao indivíduo a condição interpretante a partir da revolução da conversão como resultado do critério do conteúdo e da linguagem desta palavra de Deus e pelo critério de domínio da arte, o sentido fundamental*, - sem seguir o critério da exatidão como repetição, - mas pela maneira de expressar e atingir a ordem do sublime de Kant, - sem que se aproxime da virtude da repetição do autor, - mas pela conversação com o texto que é interpretação, capaz de alcançar a universalidade do sentido, através do encontro particular do tempo e das culturas.

Em suma, Claude Geffré apresenta um novo fazer teológico, que se diferencia do modelo dogmatista, por proporcionar uma interpretação da experiência cristã, a partir da ruptura com o pensamento metafísico, sem renunciar a ontologia dos enunciados dogmáticos, chegando à originalidade da mensagem cristã, através da análise crítica entre a experiência cristã primitiva e nossa experiência atual.

3 Dois caminhos teológicos por epistemologias divergentes

Diante destes dois modelos teológicos que se debatem na atualidade, se faz necessário apresentar algumas questões que se colocam à inteligência da fé. São duas teologias contemporâneas, que necessariamente se confrontam pelo fato da teologia hermenêutica ser uma resposta sobre as bases teológicas da apologética de J. Ratzinger, que apesar do uso da metafísica nas circunstâncias da modernidade, insiste em apresentar como teologia alternativa do período pós-conciliar (RATZINGER, 2012, p. 52).

A teologia de Ratzinger busca sua epistemologia na filosofia, de tal maneira que a teologia sempre constitui uma realidade filosófica. Este vínculo teológico com a filosofia antiga, garante a unidade o homem e Deus, sem que suas questões específicas se contradigam em sua realidade histórica, mas encontram-se respondidas pela vínculo inseparável de sua natureza ontológica. J. Ratzinger acentua neste fundamento “vincular” o ponto de partida de sua compreensão teológica. Em segundo lugar, para reaproximar a filosofia da teologia na contemporaneidade, rompida pela filosofia de Heidegger e Jaspers na idade moderna, o teólogo alemão, busca na teologia medieval de São Boaventura, a natureza apologética da base cristã da teologia, que não se detém numa simples aceitação da verdade, mas na explicação da razão de crer capaz de alcançar o outro, de modo que aquele que recebe possa comprovar através da compreensibilidade recebida do outro, a verdade como exigência apologética do logos, para passar para o processo de transmissão, de modo que seja um apelo racional, como forma de incluir a filosofia na participação teológica.

Para o teólogo alemão, a salvação da teologia depende da salvação da filosofia, porque a filosofia

contemporânea está em más condições. Defende a filosofia baseada em Agostinho, a partir da compreensão por amor a quem ama, sustentando a relação filosófica com a teologia, pela relação do amor e da verdade, como base da fé cristã, de modo que a busca filosófica do homem, encontra em Deus a resposta, como lugar da filosofia na teologia. Desta forma, coloca-se na dinâmica do amor que busca a verdade, como condição de manter unida a ágape a Deus o e ao homem por meio da filosofia.

Em suma, para Ratzinger, a questão teológica passa pela premissa filosófica agostiniana para se tornar útil à teologia e para discernir a *gnose* da filosofia, busca a humildade como característica da filosofia patrística, a grandeza para superar as lacunas do horizontalismo redutivo da *gnose*, pelo apoio da fé na filosofia.

Por outro lado, a teologia hermenêutica de C. Geffré faz um discernimento epistemológico do modelo dogmatista da teologia, que busca discernir entre a experiência cristã da fé e sua interpretação, de um discurso institucionalizado que usa da Sagrada Tradição para comprovar o magistério oficial da Igreja, para relacionar com texto bíblico na perspectiva de sentido, sem a compreensão da negação ao dogma, com uso de esquemas interpretativos de Gadamer, na busca de novos conceitos de linguagem.

Para C. Geffré, a teologia hermenêutica parte da experiência fundante do cristianismo primitivo, como leitura continuada que passa sempre pela experiência de fé entre leitor e interprete, dissociando esquemas culturais usados na transmissão da mensagem cristã, daqueles pertencentes ao corpo neotestamentário.

C. Geffré (2004, p. 38) procura situar a teologia hermenêutica na ruptura com o pensamento metafísico, sem renunciar a ontologia dos enunciados dogmáticos, para abrir a teologia aos textos que conduzem a revelação e se compreendem a partir de si mesmos, para discernir a

revelação das armadilhas conceituais metafísicas como caminho de interpretação da verdade, sem conformar-se com a realidade formal, mas na capacidade de desvelar o mistério de Deus pela interpretação ou comprovação, sem contrapor a hermenêutica à ontologia na linguagem de Heidegger e Paul Ricoeur.

As divergências epistemológicas se encontram, enquanto J. Ratzinger assenta na filosofia patrística e medieval a razão teológica como alternativa do fazer teológico contemporâneo, e em C. Geffré o acento processo hermenêutico da teologia, com o auxílio da filosofia moderna e contemporânea como *teologia interpretante* da Sagrada Escritura e da Tradição, inserida na realidade dinâmica da história, como forma de superar o dogmatismo teológico. Enfim, para o teólogo francês, a salvação da teologia depende da salvação da hermenêutica das fontes cristãs, porque a filosofia de encontra em boas condições para o diálogo.

Enquanto a *teologia de J. Ratzinger* se insere tipologicamente entre as teologias católicas da identidade, a *teologia hermenêutica* se insere no quadro das teologias da correlatividade. A primeira se destaca por clarificar e acentuar sua própria identidade, evitando a correlação entre terrenos movediços e inseguros da situação contemporânea, a outra procura explorar o pólo da situação correlacional, sem renunciar a tarefa apologética praticada pela teologia fundamental (GIBELLINI, 2005, p. 13). Enquanto uma fixa no centro do círculo de seu horizonte, a outra se move entre dois pólos elipticamente (GIBELLINI, 2005, 11).

Estas duas teologias se diferenciam pelo ponto de partida, pelo uso de filosofias diferentes, sistematizadas por épocas diferentes, com olhares diferentes sobre a realidade contemporânea e com proposições teológicas divergentes, que procuram cada uma a sua maneira continuar o Concílio Vaticano II, seja pela perspectiva da “Renovação

hermenêutica”, seja pela perspectiva da “continuidade hermenêutica”, uma fiel a letra e outra mais, no espírito.

Contudo, porém, as divergências não se limitam apenas pelo seu sujeito teológico, mas também pelo grau eclesiológico, em que ambos se encontram, coloca o teólogo alemão ciente de sua vantagem, de contar a seu favor, com a estrutura de poder magisterial eclesial, como forma autoritativa de silenciar embates (SEGUNDO, 1978. p. 91), enquanto C. Geffré (2004, p. 49-50), pelo exemplo, ciente de que a superação conflitiva, entre teólogos e magistério é resolvida pela força interpretativa da corrente do poder, mesmo quando parte de leituras de princípios equivocados:

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa se propõe a identificar na origem epistemológica da teologia de J. Ratzinger e de C. Geffré, as suas divergências conceituais iniciais sobre o processo do fazer teológico em ambiente eclesial do período pós-conciliar e responder sobre as possíveis causas que dificultam à J. Ratzinger, aceitar a teologia hermenêutica proposta por C. Geffré.

Para responder a pergunta, pode situar-se no campo dos pressupostos para conhecer as teses, segundo Heidegger. Enquanto epistemologicamente, C. Geffré situa o ponto de partida da teologia hermenêutica, na interpretação das fontes cristãs, condicionadas pelo leitor e interprete, com o auxílio das filosofias modernas de Heidegger, Gadamer e Paul Ricoeur para precaver-se dos esquemas culturais metafísicos que impedem o acesso e a interpretação eclesial do texto clássico, J. Ratzinger situa a teologia no embate filosófico platônico como causa interpretativa da teologia, de modo que a pergunta teológica se transforma antecipadamente pela questão filosófica. O teólogo alemão discute a filosofia e propõe a

filosofia de origem agostiniana para superar a divisão histórica introduzida pela filosofia moderna que separou as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito”. As demais filosofias partem de sua origem fragmentada em relação ao todo, enquanto a filosofia antiga permite partir do Uno, favorecendo uma resposta inteiramente teológica. Enquanto as filosofias modernas determinam a teologia pelo método histórico-crítico, permanecendo na resposta humana, sem alcançar o nível teológico.

Duas teologias contemporâneas pós-conciliares, que divergem por suas epistemologias, uma acaba sendo vencida, menos pela força de seus argumentos, e muito mais pela força de sua autoridade.

REFERÊNCIAS

- GEFFRÉ, Claude. **Crer e Interpretar**. A virada hermenêutica da Teologia. [Tradução: Lúcia M. Endlich Orth] Petrópolis: Vozes, 2004, 230 p.
- GIBELLINI Rosino, Paixão pelo Reino. Percursos da teologia do século XX. In: GIBELLINI Rosino (Ed.). **Perspectivas Teológicas para o século XXI**. [Tradução: Carlos Felício]. 10 ed., Santuário – SP: São Paulo, 2005. p. 5-24.
- GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. [Tradução: João Paixão Neto]. São Paulo: Loyola, 1998. 591 p.
- JEANROND, Werner. O caráter hermenêutico da teologia. In: GIBELLINI Rosino (Ed.). **Perspectivas Teológicas para o século XXI**. [Tradução: Carlos Felício]. 10 ed., Santuário – SP: São Paulo, 2005. p. 45-65.
- RATZINGER, Joseph, **Introdução ao cristianismo**. Preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo

ensaio introdutório. [Tradução: Alfred J. Keller] 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2012, 268 p.

RATZINGER, Joseph. **Les principes de la théologie catholique**, Paris: Téqui, 1982.

RATZINGER, Joseph. **Natureza e missão da teologia**. 2ª ed., [Tradução: Carlos Almeida Pereira] Petrópolis: Vozes, 2012, 104 p.

ROLLET, Jacques. **Le cardinal Ratzinger et La theologie contemporaine**. Paris: Du Cerf, 1987. 133 p.

SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978. 194 p.

HERMENÊUTICA TEOLÓGICA E TEOLOGIA DA REVELAÇÃO EM CLAUDE GEFFRÉ

Tiago de Fraga Gomes

Mestrando em Teologia
PUCRS

Resumo: Segundo Claude Geffré, uma teologia com orientação hermenêutica designa o próprio destino da razão teológica no contexto do pensável contemporâneo, pois diz respeito a uma nova postura diante do pluralismo religioso hodierno. Diante da atual polifonia religiosa entoada pela multiplicidade de religiões do mundo, o cristianismo é chamado a expressar e a redefinir a sua identidade singular. Para Geffré, o sagrado só pode ser concebido como um fenômeno multifacetado. Em teologia, os testemunhos buscam traduzir o acontecimento fundador, superando a tentação fundamentalista que favorece a busca de uma palavra pura e original. A releitura da tradição em contexto sincrônico e diacrônico, na sua atualidade e conformação, busca discernir a experiência histórica que subjaz às formulações dogmáticas. As confissões de fé emergem da tradição, cujas definições não podem ser concebidas apenas como atos de jurisprudência, mas sim como a tradução de atos de interpretação que buscam responder às situações existenciais de crise, onde o elemento da fé é questionado. A mudança das situações contextuais provoca uma adequação do sentido original à realidade em questão. A dinâmica da recepção provoca uma abertura de sentido aos

enunciados da fé revelada e elaborada dogmaticamente. A disposição em retomar de modo criativo o sentido da fé em vista das novas experiências históricas, traz uma vitalidade aos enunciados da fé. A teologia católica tem buscado superar uma postura eclesiocêntrica para abraçar um sentido mais ecumênico e reinocêntrico da Revelação de Deus na história.

Palavras-chave: Teologia; Hermenêutica; Revelação; Pluralismo Religioso.

A teologia como hermenêutica

A teologia entendida em um sentido hermenêutico designa um posicionamento forte e crítico interior à razão teológica, como uma nova maneira de fazer teologia. Durante muitos séculos, a razão teológica foi identificada com a razão metafísica especulativa, *intellectus fidei*, a qual partia de princípios necessários axiomáticos. Atualmente, a teologia assume como método o compreender histórico crítico da realidade³.

³ A teologia como hermenêutica possui algumas características específicas: “1. O ponto de partida da teologia como hermenêutica não é um conjunto de proposições imutáveis de fé, mas a pluralidade de escrituras compreendidas dentro do campo hermenêutico aberto pelo evento Jesus Cristo. [...] A teologia como hermenêutica é, pois, sempre fenômeno de reescritura a partir de escrituras anteriores. Podemos defini-la como um novo ato de interpretação do evento Cristo na base de correlação crítica entre a experiência cristã fundamental, testemunhada pela tradição, e a experiência humana de hoje. 2. O *intellectus fidei* da teologia enquanto hermenêutica não é ato da razão especulativa no sentido clássico do pensamento metafísico. Ele pode ser identificado com um ‘compreender histórico’, sendo aí a compreensão do passado inseparável de interpretação de si e de atualização criativa voltada para o futuro. A escritura teológica, segundo o modelo ‘hermenêutico’, é *anamnese*, no sentido em que é sempre precedida pelo evento fundador, mas é também *profecia*, no sentido em

A realidade divina foge a toda conceituação racional. Por isso, a teologia passa a se compreender não mais como um discurso sobre Deus, mas a respeito da linguagem humana sobre Deus. “Não existe saber direto da realidade fora da linguagem e a linguagem é sempre uma interpretação” (GEFFRÉ, 2004, p. 33). Todo o conhecimento científico, seja na área das ciências humanas ou até mesmo nas ciências naturais, é sempre um conhecimento interpretativo, e a teologia não foge à essa realidade. As ciências em geral interpretam a realidade, inclusive a teologia. O modelo hermenêutico em teologia

que só pode atualizar o evento fundador como evento contemporâneo, produzindo um novo texto e novas figuras históricas. Assim, a teologia, como dimensão constitutiva da tradição, é necessariamente fidelidade criativa. 3. Contrariamente ao método clássico da teologia dogmática, a teologia segundo o modelo hermenêutico não se contenta com expor e explicar os dogmas imutáveis da fé católica, mostrando seu acordo com a Escritura, com os Padres e com a tradição teológica. Muito mais: ela procura manifestar a significação sempre atual da Palavra de Deus, em sua forma escriturística, dogmática ou teológica, em função das novas experiências históricas da Igreja e do homem de hoje. Ela ignora, por isso, uma diferença fundamental entre uma teologia dita *positiva*, que faria o inventário histórico do ‘dado de fé’, e uma teologia dita *especulativa*, que daria a explicação radical desse dado. Ela trata sempre com ‘objetos textuais’, procurando decifrar seu sentido para hoje e procedendo, a partir deles, a uma nova escritura. 4. A teologia enquanto hermenêutica se alimenta de uma circum-incessão incessante entre a Escritura e a Tradição, que continuam sendo os lugares privilegiados de toda teologia. Ela procura uma nova inteligência da mensagem cristã, respeitando o círculo hermenêutico entre a Escritura e o dogma, que, tanto um como o outro, dão testemunho à plenitude da Palavra de Deus, embora a Escritura seja a autoridade última (*norma normans non normata*) em relação às novas escrituras que ela suscitou na Igreja. [...] A teologia segundo o modelo ‘hermenêutico’ não teme aplicar-se a uma reinterpretção dos enunciados dogmáticos a partir de melhor conhecimento da situação histórica que foi a ocasião de sua formulação e à luz de nossa leitura atual da Escritura, isto é, de leitura que tome em consideração os resultados irredutíveis da exegese moderna” (GEFFRÉ, 1989, p. 68-70).

parte dessa premissa⁴.

Segundo o teólogo americano David Tracy (1981; 1999), um texto clássico manifesta sempre uma pluralidade de sentidos que resiste a uma interpretação definitiva. Independentemente de sua origem cultural tem um alcance universal na comunidade humana. A teologia confronta-se com esses textos fundadores entre os quais vigoram também interpretações tradicionais do cristianismo. E apesar da variedade de interpretações, a mensagem cristã resiste na sua essência a uma interpretação definitiva.

Como sublinha Gadamer, é porque me inscrevo na mesma tradição que suscitou o texto, que posso tentar compreendê-lo. Estamos sempre inscritos numa certa tradição de linguagem que nos precede. [...] Não há pensamento fora da linguagem, e a tradição de linguagem na qual estou inserido já me oferece um certo número de recursos que são os esquemas interpretativos a partir dos quais apreendo a realidade, e que vão permitir-me eventualmente forjar novos conceitos (GEFFRÉ, 2004, p. 36).

Nós habitamos na linguagem. Como já dizia Martin Heidegger, “a linguagem é a casa do ser”. É nesse sentido que olhamos para a tradição como o horizonte de

⁴ “A fé só é fiel ao seu impulso e ao que lhe é dado crer se levar a uma interpretação *criativa* do cristianismo. O risco de, por falta de audácia e lucidez, só transmitir um passado morto não é menos grave do que o do erro. [...] Que todo ato de conhecimento é ato de interpretação, sabemos-lo melhor depois que emergiu, no século XIX, a nova ‘consciência histórica’, e depois que, graças ao método analítico e à crítica das ideologias, estamos mais prevenidos contra as ilusões e os preconceitos inerentes a todo ato de conhecimento pretensamente objetivo. Isso é tão certo que hoje em dia se aceita definir o próprio conhecimento científico como conhecimento interpretativo, e que a distinção clássica (cf. Dilthey) entre as ciências da natureza sob o signo do *explicar* e as ciências humanas sob o signo do *compreender* perdeu muito de sua pertinência.” (GEFFRÉ, 1989, p. 6).

interpretação dos textos do passado. Quando falamos em linguagem, nunca partimos da estaca zero, há sempre um contexto histórico e cultural que nos precede⁵. E “uma das tarefas da hermenêutica é discernir os elementos fundamentais da experiência cristã e dissociá-los das linguagens nas quais esta experiência foi traduzida” (GEFFRÉ, 2004, p. 37), sendo que é a partir de nossa situação histórica atual que o procedimento hermenêutico ocorre. Nessa linha de raciocínio, quando se fala em interpretação da mensagem cristã, seria preciso dissociar o seu significado permanente dos significantes advindos dos esquemas culturais nos quais essa mesma mensagem foi veiculada.

A teologia entendida como hermenêutica enseja uma ruptura com o pensamento metafísico enquanto representação, cuja tentação é produzir um ídolo conceitual, embora não dispense a dimensão ontológica dos enunciados teológicos. O que se quer adotar é uma postura mais modesta que procede por aproximações sucessivas pelo caminho da interpretação.

A verdade que se busca não diz respeito propriamente a adequação formal entre inteligência julgadora e realidade referida, mas refere-se muito mais ao esforço interpretativo das manifestações da verdade em devir, que em sua plenitude correspondem ao próprio mistério de Deus. “A mensagem cristã é suscetível de

⁵ Quando falamos em linguagem, fazemos referência aos sinais linguísticos emergentes de um determinado contexto, utilizados para ilustrar e expressar as nossas vivências e convivências, cujas funções podem ser: informativa ou descritiva, expressiva, sugestiva, estética, lúdica, performativa, etc. “No mundo da vida cada palavra, cada gesto, cada texto tem seu contexto, seu lugar e sua hora. O vigor da palavra está em acertar o lugar e a hora para clarear uma situação a partir de dentro, no horizonte da fé.” (ZILLES, 2013, p. 58). A linguagem expressa ou revela a interioridade pessoal, o modo de pensar, agir e ser, fruto de um viver em sociedade, cuja cosmovisão e crenças são fundamentais.

múltiplas recepções no curso dos tempos, e essas recepções jamais são uma interpretação definitiva” (GEFFRÉ, 2004, p. 39). O que não significa renunciar à verdade, mas tomar consciência que a sua posse é sempre relativa no plano humano, e exatamente por isso, devemos proceder com humildade na interpretação teológica dos dados revelados, pois não somos os donos ou detentores da verdade.

O que favorece uma boa situação hermenêutica para a correta interpretação da mensagem cristã genuína se baseia em uma correlação crítica entre a experiência cristã primitiva e a nossa experiência histórica hodierna, ou seja, o ponto de encontro entre um espaço de experiência que me precede e um horizonte de expectativa que me projeta. “A boa interpretação no presente jamais pode prescindir nem de um olhar sobre o passado que nos precede, nem de uma prospectiva em relação ao futuro” (GEFFRÉ, 2004, p. 40). Nossa compreensão é receptiva e perspectiva: percebe, julga e projeta.

Seguindo as intuições do teólogo Edward Schillebeeckx, podemos afirmar que a Revelação é antes de tudo uma experiência de fé que se torna mensagem. A experiência suscitou testemunhos, os quais se traduzirão em uma pluralidade de linguagens. A riqueza do conteúdo da experiência acaba por se disseminar na multiplicidade de formas de expressão. A experiência fontal da comunidade cristã primitiva é uma interpretação dos fatos fundadores, e os testemunhos posteriores serão interpretação das interpretações primordiais. “A questão é saber quais são os textos que hoje me permitem fazer uma experiência de Jesus Cristo como evento de salvação da parte de Deus, a partir de minha própria linguagem, a partir de meus próprios esquemas de pensamento” (GEFFRÉ, 2004, p. 41). A missão da teologia como hermenêutica é atualizar e tornar pertinente para a contemporaneidade a mensagem da Revelação.

Trata-se sempre do diálogo de um leitor com um texto, o texto que me fala e que me faz perguntas. Mas eu também não sou puramente passivo: faço perguntas ao texto. E tenho chances de colocar boas questões, se elas estão no ponto de encontro do horizonte do texto com o meu próprio horizonte de compreensão. É esta dialética do texto e do leitor que fornece progressivamente o horizonte justo que vai permitir-me atingir a verdade cujo portador é o texto. [...] Não há tradição viva se não houver atualização da experiência cristã fundamental da Revelação, mesmo que seja segundo interpretações diferentes (GEFFRÉ, 2004, p. 42).

É preciso discernir entre as estruturas constantes da mensagem cristã fundamental e os esquemas de pensamento contingentes advindos das culturas. A interpretação sempre ocorre em algum lugar específico e em determinado momento histórico. “Não há transmissão da fé sem a reinterpretação do evento Jesus Cristo” (GEFFRÉ, 2004, p. 42) Trata-se sempre de compreender a Revelação como evento que se realiza em momentos, e por isso, passível de múltiplas interpretações, mas que não se atualiza sem elas. Assim como para o músico a exatidão da “boa interpretação é aquela que manifesta da melhor maneira as potencialidades da obra” (GEFFRÉ, 2004, p. 43), em teologia o que se deve buscar é o superávit de sentido escondido nas particularidades e que tem um alcance universal, o qual atravessa os séculos através da diversidade das culturas.

Na linha da hermenêutica textual de Paul Ricoeur, Geffré busca uma nova compreensão das fontes escriturísticas, se distanciando tanto dos preconceitos positivistas de uma objetividade textual, quanto de um romantismo que professa a congenialidade entre o leitor de

hoje e o autor do passado⁶.

Defrontando-se com o texto objetivamente, é preciso compreender-se diante dele recebendo as informações alheias que me vem e me transformam, pois “toda leitura importante me transforma” (GEFFRÉ, 2004, p. 45). O que nos permite elaborar duas consequências importantes para a teologia da Revelação: Primeiramente, perceber a integralidade da Revelação. “Uma hermenêutica que se prende ao mundo do texto [...] ajuda-nos a ultrapassar uma concepção imaginária da Revelação. A Bíblia não contém simplesmente textos proféticos. É toda a Bíblia que é a Palavra de Deus para nós” (GEFFRÉ, 2004, p. 45). É preciso interrogar-se a respeito da totalidade do mundo bíblico e de como me transformo me expondo a essa realidade. Segundo, é preciso equilibrar Palavra e Escritura. Antes mesmo de ser interpretado pela comunidade cristã primitiva, Jesus é um hermenauta da Escritura que o antecede. “A Revelação é primeiramente uma experiência, antes de ser uma mensagem. E a mensagem só tem sentido em relação a esta experiência”

⁶ “Para compreendermos a posição mais recente da hermenêutica, devemos notar bem que ela se mantém reservada tanto diante da hermenêutica romântica e psicologizante – que, depois de Schleiermacher e Dilthey (ainda em Gadamer), privilegia a ideia de afinidade, de conaturalidade entre o leitor de um texto e seu autor – como diante do estruturalismo, que visa antes de tudo à *objetivação* do texto, seja qual for o alcance de sua mensagem para alguém. A ambição da hermenêutica romântica era, a propósito de um texto determinado, ‘compreender seu autor melhor do que ele se compreendeu’. [...] Ricoeur, ao contrário, procura recolher a lição de Heidegger, quando ele ‘despsicologiza’ o ‘compreender histórico’ para o mundanizar. A compreensão como existencial não visa mais a um ato do conhecimento noético, ela designa um ‘poder ser’. Minha ‘situação’ em relação ao mundo precede meu conhecimento do mundo como objeto. E, assim, compreender um texto é desdobrar a possibilidade de ser indicada pelo texto. [...] Ricoeur procura ultrapassar o dilema entre a *distância*, ligada à objetividade do texto, e a *proximidade* ou a *pertinência*, ligada à compreensão histórica.” (GEFFRÉ, 1989, p. 48-49).

(GEFFRÉ, 2004, p. 47). A Escritura é a tradução escrita dos eventos teofânicos, é a narrativa que emerge da tradição oral, a qual aproxima e distancia da faticidade original. O testemunho já é uma interpretação. “O trabalho do hermenêuta é interpretar uma interpretação” (GEFFRÉ, 2004, p. 48). A interpretação remete a uma experiência que por sua vez é interpretante do evento que a suscitou.

O processo da tradição se inicia quando o testemunho, outrora transmitido oralmente, passar a ser escriturado, ganhando durabilidade e permanência diante da comunidade interpretante. O círculo hermenêutico entre Palavra e Escritura é a condição de possibilidade da tradição. A teologia precisa levar a sério a relatividade histórica do cânon escriturístico, tendo em vista a experiência inédita que suscitou o texto. O que nos favorece enquanto hermenêutas da fé, é que o mesmo Espírito que inspirou a confecção das Escrituras, continua atuando hoje na comunidade interpretante.

O conflito entre os teólogos e o Magistério na interpretação das Escrituras, pode ser atribuído muitas vezes às divergências entre uma leitura histórica, que busca um discernimento histórico-crítico, e uma leitura dogmática, que tem a intenção de confirmar uma posição já tomada, buscando apenas apoio textual nas Escrituras e na Tradição para legitimar a autoridade vigente. “A tarefa de uma hermenêutica teológica é discernir a experiência histórica subjacente a algumas formulações teológicas e que foram mais tarde consagradas por definições dogmáticas” (GEFFRÉ, 2004, p. 50). Esse trabalho de discernimento histórico-crítico e de atualização da mensagem, deve agir com prudência e suspeita em relação aos significantes inerentes a cada época histórica e cultural.

Mas se é verdade que se pode ler e que até se deve ler a Escritura à luz da tradição ulterior da Igreja, é preciso saber praticar a operação inversa, isto é, reler de maneira crítica a tradição, sobretudo aquela

que deu origem a sistemas teológicos e resultou em formulações dogmáticas (GEFFRÉ, 2004, p. 51).

Em ordem cronológica, podemos situar primeiramente aquelas experiências que deram origem aos textos fundadores, em seguida, vem a tradição teológica e dogmática como reação ao conteúdo desses testemunhos, para por fim, culminar em nossa experiência histórica atual. Essa é a dinâmica da recepção cujo intento é reproduzir a experiência cristã fundante nas condições da experiência histórica hodierna, tendo em vista o *consensus fidei* enquanto unanimidade na fé, o instinto da fé partilhado pelo conjunto dos fiéis e a hierarquia das verdades constituída pelo todo orgânico da fé cujas partes estão em relação vital com seu centro.

A teologia como hermenêutica toma a sério os sujeitos históricos, conduzindo a uma prática social⁷. Uma boa teologia não se contenta com o interpretar, ela conduz ao fazer, procurando transformar a realidade em vista do Reino de Deus. “A teologia compreendida como hermenêutica é indissociável de uma dialética entre teoria e prática” (GEFFRÉ, 2004, p. 55). Sem a *práxis* como *telos*, não há horizonte de sentido histórico-teológico, embora a teologia guarde sempre um sentido especulativo que prescindir de todo pragmatismo, tendo até mesmo uma dimensão *doxológica*, a qual “favorece a emergência e a atualização de novas possibilidades no ser humano”

⁷ “A hermenêutica teológica, em seu cuidado por atualizar a Palavra de Deus para hoje, não se contenta com produzir novos comentários. À força de frequentar um texto que é a testemunha privilegiada da Palavra atuante de Deus, o teólogo tem a vocação exigente de *exercer*, isto é, de propor práticas significantes para a Igreja. Mas isso é pouco. A própria prática dos cristãos é *lugar teológico* que oferece dados ao teólogo em sua reinterpretação criativa da fé. Sob a ação do Espírito, que nunca lhe falta, a comunidade cristã toda tem *competência* para interpretar os ‘sinais dos tempos’ e para criar outras figuras históricas da plenitude insondável do mistério de Cristo.” (GEFFRÉ, 1989, p. 11).

(GEFFRÉ, 2004, p. 59). A teologia em sua atividade descritiva, narrativa e prescritiva, determina a história jesuânica a partir de alguns eventos e prescreve-a como caminho exemplar a ser seguido. Essa operação de aplicação prática é favorecida graças à narrativa. A teologia não só descreve, ela prescreve pela narratividade de seu discurso, cujo conteúdo é a fé revelada, ululante de encarnação em cada história humana concreta. Nesse sentido, a teologia como hermenêutica não é simplesmente descritiva, ela é narrativa, e por isso mesmo, prescritiva.

A hermenêutica conciliar

Segundo Geffré, é paradoxal o fato de que os textos da tradição dogmática sejam menos suscetíveis de interpretação que os textos da Revelação. O que Geffré busca com sua hermenêutica conciliar é sublinhar “a originalidade da tradição como ato de transmissão da fé apostólica” (GEFFRÉ, 2004, p. 65), cuja fidelidade criativa evoca o evento sempre atual (*ephapax*) da ressurreição de Cristo. Devemos evitar uma concepção arcaica de tradição concebida como “transmissão de um passado mumificado como estátua, de um passado imutável” (GEFFRÉ, 2004, p. 67). A verdade cristã é um devir enquanto processo dinâmico que aponta para o centro da história, e caminha entre o Alfa genesiaco e o Ômega escatológico.

A verdadeira tradição não é a transmissão mecânica de um conteúdo doutrinal no sentido de uma invariante quimicamente pura. Ela é feita de retomadas criativas da mensagem cristã. Podemos considerar o Novo Testamento como o ato de interpretação da primeira comunidade cristã e a distância que nos separa dela, longe de ser um obstáculo, é a condição de um novo ato de interpretação hoje. Deste modo, o cristianismo é tradição porque ele vive de uma origem primeira

que é dada, que nos precede, mas ao mesmo tempo é necessariamente inovação, porque esta origem só pode ser redita historicamente e segundo uma interpretação criativa. E atualizar a tradição é propor novas interpretações da Escritura, dos símbolos da fé, das fórmulas dogmáticas (GEFFRÉ, 2004, p. 67-68).

Os dogmas juridicamente são decretos de regulamentação e aplicação da mensagem-fonte em determinada situação histórica concreta da vida da Igreja. “Uma definição dogmática é ao mesmo tempo um ato de interpretação e um ato de jurisprudência. [...] A definição dogmática não tem a pretensão de exprimir a totalidade da fé cristã” (GEFFRÉ, 2004, p. 68). Nas diferentes circunstâncias históricas, uma definição dogmática, embora não caduque em sua essência, pode revestir-se de um sentido novo em relação à originalidade de sua intenção, a qual outrora se propôs responder a uma dada urgência eclesial⁸.

A partir de uma hermenêutica entendida como diálogo entre texto e leitor, podemos elaborar algumas regras que podem nos ajudar a fazer uma correta reinterpretação das formulações dogmáticas: a) Perceber a pergunta a qual o texto responde; b) Ler as definições dogmáticas a partir de uma abordagem crítica das Sagradas

⁸ “Poderíamos descrever a teologia como fenômeno de escritura. De fato, como no caso de toda escritura, trata-se sempre de ‘reescritura’. Em cada época de sua história, a teologia se atribuiu a tarefa de tornar mais inteligível e mais falante a linguagem já construída da Revelação. Essa linguagem é privilegiada e normativa para toda a fé da Igreja. Mas não podemos contentar-nos com repeti-la passivamente. Ela deve ser, sem cessar, reatualizada de maneira viva, em função de situação histórica nova e em diálogo com os recursos inéditos de dada cultura. A teologia é, pois, ‘reescritura’ a partir de escrituras anteriores, não somente da Escritura-fonte do dois testamentos, mas também das novas escrituras suscitadas por ela ao longo da vida da Igreja.” (GEFFRÉ, 1989, p. 64-65).

Escrituras à luz do método histórico-crítico; c) Relacionar experiência cristã fundamental e contexto atual; d) Reformular pode ser a consequência de reinterpretar.

Para compreender o alcance de um enunciado dogmático é preciso forjar a situação hermenêutica correta que é determinada pelo jogo da pergunta e da resposta. Fazer uma boa pergunta é formular a questão à qual o texto responde. Uma definição dogmática só pode ser compreendida em relação com a questão histórica que a provocou. Há nisto uma verdade bem profunda. Todo texto é uma resposta a uma pergunta e não podemos compreender a resposta contida no texto enquanto não tivermos compreendido a pergunta à qual o texto responde (GEFFRÉ, 2004, p. 69-70).

O encontro entre os horizontes do texto e o do leitor pode levar ao que Gadamer chama de *fusão de horizontes*, a partir da qual o significado permanente do texto é atualizado para a compreensão hodierna. Tendo em vista que as formulações linguísticas são condicionadas pelos sistemas de representações conceituais de cada época, podemos entender que não há afirmação de verdade que não se enraíze em esquemas.

Tanto a Sagrada Escritura quanto o dogma são atos históricos interpretativos de testemunhos parciais prestados à Palavra de Deus em sua plenitude escatológica, embora a autoridade de maior relevância pertença às Sagradas Escrituras em relação às escrituras ulteriores suscitadas no seio da Igreja, pois o Magistério eclesiástico está a serviço da Palavra de Deus tal como foi compreendida e interpretada pela Tradição viva da Igreja. Ao invés de lermos a Sagrada Escritura a partir da ulterior tradição dogmática, urge reinterpretarmos os enunciados dogmáticos à luz do consenso da exegese científica, tendo em vista os resultados mais significativos do método histórico-crítico. É preciso ter presente a dialética entre fé e

história na leitura das Sagradas Escrituras e dos enunciados dogmáticos, o que nos permite reinterpretar algumas teses teológicas clássicas deduzidas especulativamente em consonância a sistemas ideológicos determinados.

Certamente não é o Jesus reconstituído pela ciência histórica que é a fonte e a norma da fé cristã, é o Jesus vivo da história confessado como Cristo pela primeira comunidade cristã. [...] Existe uma interação constante entre a fé e a história, porque aquele que chamamos Jesus *histórico* é sempre um Jesus reconstituído por testemunhas que são testemunhas crentes. Em outras palavras, é preciso distinguir o Jesus *terrestre* tal como existiu em suas obras, seus gestos, suas palavras, etc., que é definitivamente inacessível, e o Jesus *histórico*, isto é, o Jesus reconstruído pelos testemunhos apostólicos (GEFFRÉ, 2004, p. 73-74).

A partir de uma correlação crítica entre experiência cristã fundamental e experiência atual, é possível reinterpretar as definições conciliares tendo presente que “a verdadeira tradição é feita de retomadas criativa, portanto está sob o signo da continuidade e da ruptura” (GEFFRÉ, 2004, p. 75). Toda reinterpretação ocorre sob os *estados de consciência* do ser humano, decodificando as suas aspirações individuais e coletivas. Não se trata de adaptar, mas de traduzir e atualizar o significado permanente da Revelação para a sociedade humana de hoje. A recepção de um ensinamento da Igreja depende de uma formulação adequada e oportuna.

A reinterpretação de um enunciado dogmático pode levar a uma reformulação, do contrário, pode haver contrasensos e confusões, pois “às vezes, as palavras e os conceitos assumidos pelo dogma têm hoje uma outra dimensão semântica, um outro significado” (GEFFRÉ, 2004, p. 77). Uma reformulação pode ser importante para manter a fidelidade à afirmação de fé em questão. A antiga

formulação foi uma resposta à questão específica. Cada formulação dogmática é uma resposta situada a um questionamento que a suscitou, sendo fonte de inteligibilidade.

Cada vez que são mudadas as fórmulas, introduz-se uma mudança de sentido. Por isso, pode ser necessário mudar as palavras, as fórmulas, para ser mais fiel à finalidade de sentido garantida pela fé. Em todo caso é preciso saber que não há criação de uma nova linguagem da fé sem que isso conduza a uma reinterpretação da mensagem cristã. Assim, a busca de uma nova linguagem, a busca de uma reformulação do dogma não é uma simples *adaptação* à compreensão mais comum dos fiéis, é uma operação arriscada, uma operação que leva a uma reinterpretação do dogma (GEFFRÉ, 2004, p. 78).

A linguagem expressa o sentido. Há um hilemorfismo linguístico: não se pode dissociar a alma da linguagem de seu corpo textual, pois mudando a linguagem, muda-se o sentido de um enunciado. Uma nova formulação dogmática não é garantia do mesmo sentido visado pela antiga. O que se deve buscar é a unidade na fé pela diversidade das suas expressões. Por isso, há um grande desafio para a teologia em manter a unidade da fé em uma pluralidade de expressões culturais com suas correspondentes cosmovisões.

O neofundamentalismo na Igreja

O fundamentalismo escriturístico recusa reconhecer os resultados da exegese crítica⁹, enquanto que o fundamentalismo dogmático, também designado como

⁹ “O fundamentalismo está ligado à interpretação literal da Escritura, baseada na sua inspiração verbal e absoluta inerrância” (LIBANIO, 2011, p. 167).

integrismo, manifesta uma fidelidade escrupulosa aos ensinamentos eclesiais. O que está em jogo é a compreensão do distanciamento entre o testemunho da Sagrada Escritura e os eventos narrados. “A Escritura como testemunho já é sempre uma interpretação, um depoimento,” (GEFFRÉ, 2004, p. 84) embora seja uma interpretação de fé sob a dinâmica do Espírito Santo cuja finalidade é teológica.

Não podemos exigir que a Bíblia nos ofereça uma visão científica do mundo, ou que nos forneça uma descrição histórica detalhada e exata dos eventos narrados. O texto bíblico tem como meta uma verdade de ordem religiosa. Os resultados da crítica histórica não são ameaçadores para a fé, mas são libertadores das perspectivas ideológicas literalistas e anacrônicas. No fundo, o fundamentalismo é um conflito entre a fé cristã tradicional e a modernidade, no que tange a autonomia da consciência histórica e crítica, cuja reação foi a crise modernista.

Face aos erros modernistas, houve uma reação bem dura no seio do catolicismo e o Papa Pio X publicou em 1907 a encíclica *Pascendi*, onde faz apelo à infalibilidade do magistério que foi definido em 1870. Os católicos invocam a infalibilidade do magistério, os protestantes a infalibilidade da própria Escritura, e o fundamentalismo protestante apela para a Bíblia, enquanto que o fundamentalismo católico, que seria melhor chamar de integrismo, vai valer-se da tradição dogmática da Igreja, do ensinamento do magistério (GEFFRÉ, 2004, p. 86-87).

O fundamentalismo americano, arraigado no puritanismo e nos movimentos de *revival* ou despertar, próprio do protestantismo pentecostal e batista, se dá a conhecer sobretudo como reação à teoria darwinista da evolução. No entanto, de uma matriz mais sectária,

rudimentar e rural, surge um movimento mais liberal e altamente espiritual e carismático, tomando a forma de um neopuritanismo que participa da ideologia messiânica americana triunfalista. Este grupo professa a inerrância bíblica e o criacionismo.

O neofundamentalismo bíblico europeu coincide no contexto católico com o movimento de restauração instaurado durante o pontificado de João Paulo II, cujo objetivo foi proceder a uma volta ao essencial, ao fundamental, contra as interpretações excessivamente liberais dos teólogos. Não se trata de um *integrismo*, por não entrar em conflito com os ensinamentos do Concílio Vaticano II, mas de um *integralismo*, que quase sacraliza a tradição dogmática da Igreja.

Podemos citar também como uma postura fundamentalista, a atitude de certos exegetas que optam pela recusa em aceitar a unanimidade da exegese moderna na datação tardia dos Evangelhos, tentando reduzir o máximo possível a distância entre a pregação de Cristo e os escritos neotestamentários. O pressuposto fundamentalista entende que “a Escritura só é Palavra de Deus se ela estiver o mais perto possível da fonte, e se for a forma escrita imediata da palavra do Profeta Jesus” (GEFFRÉ, 2004, p. 91). O preconceito fundamentalista move à pretensão de encontrar um original hebraico contemporâneo de Cristo, pois parte-se da ideia que o tempo e a história degradam a autenticidade dos fatos originais, sendo preciso recuar até a fonte para ter certeza da fidelidade a uma palavra que é apenas eco da Palavra de Deus. No entanto, não é possível ter uma certeza histórica absoluta e também não se pode descartar certo progresso da Revelação. Além do mais, nem sempre o mais primitivo é o testemunho mais autêntico da Palavra de Deus.

A constituição do Novo Testamento como ato de revelação da primeira comunidade cristã prolongou-se por um período de uns trinta ou

quarenta anos. O que resultou por escrito no final deste processo não é menos importante do que o que foi escrito no começo. Mas alguns exegetas recusam os dados mais comprovados porque, para eles, a oralidade é como que investida de um poder muito maior do que a escrita. Eles desejariam encontrar um escrito primitivo que fosse exatamente a estenografia da palavra viva de Deus. [...] É impossível termos acesso direto à palavra viva de Jesus. Sempre a encontramos por meio dos textos e é por isso que podemos interrogar-nos sobre um método exegético que quer centrar tudo no que se chama sentido *literal*. [...] É preciso aceitar a passagem por meio da linguagem, e quem diz linguagem diz ao mesmo tempo interpretação em relação a um evento e em relação ao testemunho oral. Alguns têm a obsessão da pureza originária (GEFFRÉ, 2004, p. 92-93).

Não há um acesso direto à verdade, nosso conhecimento é sempre hermenêutico. Toda tradução linguística que envolva dois mundos de pensamento com suas concepções e expressões próprias, envolve a busca de equivalências conceituais para bem interpretar e não trair o sentido genuíno da mensagem que se pretende veicular.

Em 1943, o Papa Pio XII, com a encíclica *Divino Afflante Spiritu*, quis colocar um fim à controvérsia modernista, reconhecendo a legitimidade dos gêneros literários para o discernimento escriturístico. A Pontifícia Comissão Bíblica publicou em 1994 *A interpretação da Bíblia na Igreja*, que faz eco ao consenso metodológico exegético, sobretudo a respeito da questão hermenêutica e das deficiências teológicas do fundamentalismo.

O *retorno às fontes* bíblicas, patrísticas e litúrgicas foi fundamental para uma *nova teologia*. Os cristãos descobriram pela primeira vez a historicidade dos Evangelhos, que estes “não eram necessariamente relatos precisos dos fatos e gestos de Jesus, e que os autores dos Evangelhos tinham

principalmente o desejo de manifestar o significado teológico do personagem Jesus de Nazaré” (GEFFRÉ, 2004, p. 98). Mas o que foi libertador para a maioria dos fiéis, pode ter sido motivo de escândalo para outros. O fundamentalismo surge em parte como uma reação paradoxal à leitura crítica da Sagrada Escritura na Igreja.

É preciso discernir que há uma diferença essencial, embora não contraditória, entre a tarefa da exegese analítico-científica que elabora hipóteses e interroga-se sobre a autenticidade deste ou daquele versículo bíblico, e da hermenêutica litúrgica que toma o Evangelho como um sacramento do encontro dos seres humanos com Deus.

No fundo da atitude fundamentalista, há uma busca obstinada e angustiante por certeza, o que desemboca no fideísmo e na recusa em reconhecer a historicidade e a relatividade na Escritura inspirada por Deus, como se ela fosse redigida fora da temporalidade. Esta angústia manifesta uma concepção falsa da fé teologal, pois a fé é digna de credibilidade, não é simplesmente um absurdo. A fé é credível, apesar de não comprovável, por prescindir do domínio da pesquisa histórico-científica. O motivo para crer é de ordem sobrenatural, formalmente referenciado pelo Deus mesmo que se revela. Além do mais, a atitude fundamentalista é radicalmente racionalista por pretender a todo custo obter uma prova textual, histórica e científica dos enunciados da fé.

Se buscamos do ponto de vista histórico um motivo de credibilidade, então é preciso buscá-lo no testemunho histórico dos primeiros discípulos. O testemunho histórico da fé da primeira comunidade cristã, eis o motivo de credibilidade. Se creio no mistério da ressurreição que é em si um evento inacessível, é porque creio no testemunho das primeiras testemunhas a respeito da ressurreição. Nossa fé de hoje em Cristo

ressuscitado se apóia na fé da primeira comunidade cristã (GEFFRÉ, 2004, p. 103-104).

Para os fundamentalistas, os textos bíblicos teriam sido ditados diretamente por Deus a transmissores passivos da Palavra de Deus. É preciso distinguir entre mensagem e significantes contingentes dependentes de certo *status* linguístico. A Bíblia não tem a pretensão de transmitir relatos históricos no sentido moderno do termo, mas quer veicular uma mensagem religiosa. “Os fundamentalistas têm a tendência de historicizar o que não tem pretensão de historicidade,” (GEFFRÉ, 2004, p. 105) não diferenciam entre um *fato bruto* e um *fato elaborado*. Os fatos que dizem respeito à vida de Jesus, são em sua maioria fatos elaborados teologicamente, mesmo que estejam enraizados em fatos históricos, cuja brutalidade é inacessível diretamente. Há um distanciamento entre o fato bruto e o fato elaborado, entre o Jesus terrestre e o Jesus histórico, pois quem diz história necessariamente reconstrói os fatos.

Em si, a Palavra de Deus é inacessível e transcendente. O que temos a mão são apenas testemunhos prestados por autores condicionados por seu contexto histórico, seus esquemas mentais e sua capacidade linguística. O carisma da inspiração pertence a toda a comunidade interpretante enquanto constitui o povo de Deus, que assistido pelo Espírito Santo, entende os eventos da história como salutares provenientes da parte de Deus. Dentro desta comunidade, alguns são vocacionados a colocar por escrito os testemunhos e as tradições orais. Os eventos precedem as palavras. “Deus escreve uma história antes de falar, ou seja, a Revelação como evento precede a Revelação como palavra” (GEFFRÉ, 2004, p. 107). No entanto, o evento é testemunhado pela palavra. Por isso, só é possível crer interpretando.

Os Evangelhos são a releitura da vida e dos ensinamentos de Jesus, feita pelos discípulos, à luz do evento pascal. O cristianismo nasce como um ato de

interpretação. O *corpus* neotestamentário nada mais é que os diversos testemunhos suscitados pelo evento Jesus Cristo postos por escrito. “Os próprios textos já são uma interpretação que nos leva hoje a um novo ato de interpretação” (GEFFRÉ, 2004, p. 113). Portanto, não é possível recuar na história até a fonte imediata dos acontecimentos, como pretendem os fundamentalistas. A história é sempre uma recriação ulterior de palavras e de fatos do passado.

Segundo Schillebeeckx, o cristianismo é uma experiência que se tornou uma mensagem. “À luz do evento pascal, as primeiras testemunhas releeram e atualizaram os fatos e gestos de Jesus, suas palavras. E esta cadeia de testemunhos, isto é, esta tradição oral, tornou-se pouco a pouco uma escritura” (GEFFRÉ, 2004, p. 114). Para o padre Lagrange, fundador da Escola Bíblica de Jerusalém, a crítica histórica ajuda a superar um certo positivismo escriturístico com pretensão de infalibilidade, para dar lugar à dinâmica da Revelação em toda a sua densidade, respeitando a experiência de fé da Igreja e a intervenção do Espírito Santo. É preciso ultrapassar o biblicismo, como se o texto da Escritura fosse o único lugar da verdade cristã. A Escritura e a Tradição são ambas testemunhas da Palavra de Deus em sua plenitude, cuja leitura e interpretação ocorre no seio da comunidade eclesial.

Os fundamentalistas têm uma compreensão insuficiente de inspiração e de inerrância, além de um desconhecimento da historicidade dos eventos relatados na Bíblia. A inerrância não significa isenção de erros científicos ou históricos. A inspiração e a garantia de verdade dizem respeito à mensagem religiosa sobre Deus e sua relação com o ser humano. O que está em jogo é uma *verdade salutar*: essa que é preciso distinguir e interpretar. Há um *círculo hermenêutico* entre fé e história. “A fé remete à história e a história remete à fé” (GEFFRÉ, 2004, p. 124).

Os relatos bíblicos enquanto reconstrução e interpretação, são uma pedagogia da fé, na qual o passado fecunda o presente. O evento Jesus de Nazaré em sua historicidade só toma sentido em referência à fé da Igreja primitiva.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BOAVENTURA, Josuel dos Santos. O Deus único nas distintas formas de revelação. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 152, p. 383-421, Jun. 2006.

DUPUIS, Jacques. **Vers une théologie du pluralisme religieux**. Paris: Du Cerf, 1997 (Cogitatio Fidei, 200).

DUQUOC, Christian. **A teologia no exílio**: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea. Trad. Gentil Adelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2006.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**: hermenêutica teológica. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989 (Teologia Hoje).

_____. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

HICK, John. **God has many Names**. Filadélfia: Westminster, 1980.

LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011 (Theologica, 8).

PANIKKAR, Raymond. **The Unknown Christ of Hinduism**. Mary-knoll: Orbis Books, 1981.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia da exegese bíblica**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009 (Bíblia e História).

TRACY, David. **The Analogical Imagination**. New York: Crossroad, 1981.

_____. **Pluralité et ambigüité**: herméneutique, religion, espérance. Paris: Du Cerf, 1999.

ZILLES, Urbano. **Pierre Teilhard de Chardin**: ciência e fé. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

_____. **Teologia da pregação**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2013.

FÉ E OBRA EM TIAGO: A PRÁXIS COMO EVIDÊNCIA DA JUSTIFICAÇÃO¹

Eleade Souza Nogueira

Mestranda em Teologia
EST - RS

Resumo: A questão teológica apresentada por Tiago em relação à Fé e Obra tem sido argumentada por alguns estudiosos como sendo uma contradição à doutrina paulina da justificação. Todavia, se para Paulo a justificação envolve apenas a justiça imputada, para Tiago a Fé por si só não se sustenta em pé, e nesse processo de justificação, é necessário que as obras estejam juntas, como a práxis que evidencia o amor cristão no cumprimento da lei de Deus na vida cristã prática. A carta, e em especial o capítulo dois, trata da misericórdia e o amor aos outros, onde o autor combate o não favoritismo e lembra o cuidado devido aos irmãos pobres. Apesar das tentativas de interceptação que a Carta de Tiago sofreu no passado, ainda hoje, embora não haja dúvida quanto a sua autenticidade por parte do Cânon, a compreensão de sua mensagem é relevante partindo do pressuposto de que como cristãos, a justiça que uma vez foi alcançada através da fé em Cristo, seja evidenciada no amor ao próximo na práxis diária.

Palavras-chave: Fé e Obras, Contradição, Práxis, Justificação.

¹ Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é parte de pesquisa bibliográfica desenvolvida na graduação como Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), e visa compreender a partir de alguns teóricos as divergências e/ou convergências entre a visão de Paulo e a visão de Tiago em torno da doutrina da Justificação. A Carta de Tiago é pouco conhecida pelos cristãos da atualidade. Seus ensinamentos nos levam a refletir sobre nossas ações enquanto propagadores de uma fé cuja base é Cristo. Segundo o autor, o mandamento do amor ao próximo condena o favoritismo, e esse era um dos problemas e situações vividos pelos destinatários da carta, “às doze tribos espalhadas pelo mundo” (1.1). Um grupo específico, provavelmente de comunidades formadas por judeus convertidos ao cristianismo espalhados fora da Palestina, dentro do mundo grego-romano. Nos ateremos ao capítulo dois da Carta, onde o autor defende a justificação através de uma fé prática que é traduzida e testemunhada através da práxis. “Uma aplicação prática é a maneira como Tiago pressupõe que a situação do irmão mal vestido e com fome se resolva: mediante a caridade e o amor dos demais irmãos, que lhe devem dar o que é necessário” (LOPES, 2006, p.86).

Divergências ou convergências em torno da justificação, a partir de algumas linhas teológicas.

Um cristão é senhor livre sobre as coisas e não está sujeito a ninguém.

Um cristão é um servo prestativo em todas as coisas e está sujeito a todos.

(Martin Lutero)

Se a fé exclui toda a glória pessoal, a justiça da fé não pode coexistir com a das obras.

(João Calvino)

Pelas obras o homem justificado adquire de fato o direito ao galardão eterno de Deus.

(Igreja Católica, Concílio de Trento)

Se discutiu na Reforma se a justificação seria pela fé somente, ou fé e obras necessariamente devem estar juntas para que a salvação aconteça. Paradoxalmente, os dois estão certos, a salvação vem pela fé, mas as obras são essenciais, não para a salvação, mas como resultado da justificação. Isso nos parece evidente nas palavras de Tiago em defesa de uma *fé que é manifesta em atos concretos*: “Meus irmãos, se alguém diz que tem fé, mas não tem obras, que adianta isso? Por acaso a fé poderá salvá-lo?”(2.14), ou seja, uma vez justificado e professo de uma fé cuja a base é Cristo, nada mais natural no ser humano que essa fé se reflita em boas obras como consequência da justificação.

Embora o reformador Martin Lutero tenha definido a carta de Tiago como sendo uma Epístola de palha, parece não excluir a importância das obras, não como necessárias à salvação, mas como frutos dela:

No entanto, as obras referidas não devem ser realizadas pensando que por elas o ser humano possa tornar-se agradável a Deus, pois tal pensamento é insuportável para a fé, (...), não são as obras, propriamente o bem verdadeiro, pelo qual ele se torna agradável e justo diante de Deus, mas elas são efetuadas gratuitamente por amor livre, só para agrdar a Deus (1998, p.30-31).

Lutero afirma a salvação como dom exclusivo de Deus, sem o merecimento humano, e as obras, concebe-as como consequências da fé que provém de Deus. Despreza a visão da necessidade delas para a salvação, a qual só pode

ser alcançada mediante a fé na obra graciosa de Deus em Jesus Cristo. E através desta fé o cristão experimenta o amor incondicional de Deus, que o chama a servir o próximo, numa vida dedicada à vontade de Deus por pura gratidão a Ele, e não mais se preocupa na quantidade de suas obras, mas as pratica por livre e espontânea vontade.

Para Calvino (2006, p.187-188), “a fé não é ociosa e destituída de boas obras, (...), por ela obtemos justiça gratuita, graças a misericórdia de Deus”, porém, “é necessário entender quais são as boas obras dos santos”, ou seja, a salvação é o dom gratuito de Deus, e não existem condições disponíveis por parte dele para alcança-la, não há nada que o ser humano possa fazer. Não é algo gradativo que se adquire aos poucos. É a graça de Deus. O homem justificado pela fé, se reveste da justiça de Cristo pela fé, e “comparece à presença de Deus, não mais como pecador, mas como justo”. Com isso entendemos que uma vez salvo, o homem justificado é santo, e suas obras refletem a justiça de Deus, do contrário, nunca houve justificação.

A Igreja Católica, no Concílio de Trento, dogmatizou a posição de que “*pelas obras o homem justificado adquire de fato o direito ao galardão eterno de Deus*” (apud Geisler, 2010, p. 376), porém, os protestantes discordaram, afirmando uma má interpretação dos versículos usados pela Igreja para respaldar tal posição. Contudo, essa discursão pode estar com seus dias contados. Em 1999, num diálogo ecumênico entre luteranos e católicos ficou documentado na *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação*, 4.7 o seguinte:

37 - Confessamos juntos que boas obras - uma vida cristã em fé, esperança e amor - se seguem à justificação e são frutos da justificação. Quando a pessoa justificada vive em Cristo e atua na graça recebida produz, biblicamente falando, bom fruto. Essa consequência da justificação é ao mesmo tempo uma obrigação a ser cumprida pelo cristão,

na medida em que luta contra o pecado durante a vida toda; por isso Jesus e os escritos apostólicos admoestam os cristãos a realizar obras de amor.

38 - De acordo com a concepção católica, as boas obras, tornadas possíveis pela graça e pela ação do Espírito Santo, contribuem para um crescimento na graça de tal modo que a justiça recebida de Deus é conservada e a comunhão com Cristo, aprofundada. Quando católicos sustentam o caráter "meritório" das boas obras, querem dizer que, segundo o testemunho bíblico, essas obras têm a promessa de recompensa no céu. Querem destacar a responsabilidade do ser humano por seus atos, mas não contestar com isso o caráter de presente das boas obras nem, muito menos, negar que a justificação como tal permanece sendo sempre presente imerecido da graça.

O Papa Francisco, em seu discurso à Delegação da Igreja Evangélico-Luterana Alemã (2014, p.1), menciona a citada Declaração lembrando que “o diálogo oficial entre luteranos e católicos pode ter em consideração os seus quase cinquenta anos de labuta intensa. O progresso notável que, com a ajuda de Deus, foi levado a cabo constitui um sólido fundamento de amizade vivida na fé e na espiritualidade”. E reafirma a responsabilidade ecumênica da Igreja Católica como tarefa da própria igreja. Enfatizando que o que antes se caracterizava em divergências teológicas na Alemanha, atualmente caminha em busca de uma convivência fraterna comprometida com o diálogo ecumênico.

Divergências ou convergências entre Paulo e Tiago?

A diferença na ênfase das mensagens de Paulo e Tiago pode ser interpretada a partir de seus contextos históricos. Primeiro é preciso entender que a Carta de

Tiago foi aceita tardiamente pela Igreja. Até o séc. III e IV havia dúvida entre os Pais sobre essa autoria, atribuída a Tiago, irmão de João, filho de Zebedeu e também a Tiago, irmão de Jesus, por causa da linguagem e autoridade apostólica que se assemelham às registradas no discurso de At 15. No século IV, porém, Cesaréia (1999, p.55, 69) faz dois importantes relatos em História Eclesiástica, primeiro referindo-se ao ano de 44, e segundo se referindo ao ano de 62:

IX.1 Naquele tempo – evidentemente o de Cláudio – o rei Herodes pôs-se a matar alguns da Igreja. E matou Tiago, o irmão de João, com a espada.

XXIII.1 Ao apelar Paulo ao Cesar e ser enviado por Festo à cidade de Roma, os judeus, frustrada a esperança que o introduziu a conspirar contra ele, voltaram-se contra Tiago, o irmão do Senhor, a quem os apóstolos haviam confiado o trono episcopal de Jerusalém.

O fato é que o autor se apresenta como “Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo” e destina a carta “às doze tribos espaladas pelo mundo” (1.1). Barclay afirma que a incerteza só foi vencida depois da aceitação de Agostinho, e da inclusão da Epístola por Jerônimo na *Vulgata*:

Agostinho aceitou plenamente a *Tiago* e não duvidou de que o Tiago em questão era o irmão de nosso Senhor. Tiago emergiu tardiamente na Igreja latina; durante longo tempo houve uma espécie de interrogante contra ele. Mas a inclusão que desta Epístola fez Jerônimo na *Vulgata*, e a plena aceitação por parte de Agostinho, levaram finalmente, ainda que depois de uma luta, a seu reconhecimento total e definitivo (1976, p.9).

Em 1546, o Concílio de Trento canonizou o Livro de Tiago pelo fato da Igreja Católica reconhecê-lo como um escrito apostólico.

Pois bem, o termo justificação usado tanto por Paulo como por Tiago traz a mesma ideia de que essa justificação é de vida, ou seja, uma vida de retidão como resultado da salvação, e para Tiago, “fé e obra” andam juntas nesse processo. Para Geisler (2010, p.378):

O tipo de fé (salvífica) por intermédio do qual somos somente justificados e santificados é um tipo que *naturalmente* produz boas obras. Portanto, não é de surpreender que haja versículos que fazem afirmações do tipo “o homem é justificado pelas obras e não somente pela fé” (Tg 2.24), pois “Assim também a fé, se não tiver as obras, é morta em si mesma” (2.17). A intenção de Tiago é dizer que *somente o tipo de fé que se manifesta em boas obras pode nos salvar*. Todavia, é somente a fé que produz em nós a santificação, exatamente como a fé que santifica é, necessariamente, acompanhada de boas obras.

O Papa Francisco (2013, p.23) afirma:

É precisamente aqui que se situa o cerne da polémica do Apóstolo com os fariseus: a discussão sobre a salvação pela fé ou pelas obras da lei. Aquilo que São Paulo rejeita é a atitude de quem se quer justificar a si mesmo diante de Deus através das próprias obras; esta pessoa, mesmo quando obedece aos mandamentos, mesmo quando realiza obras boas, coloca-se a si própria no centro e não reconhece que a origem do bem é Deus.

Para Ferguson (2009, p. 228, 229):

O entendimento de Paulo é de que a fé genuína é expressa em conduta ética, enquanto Tiago a vê

como intimamente ligada a sua expressão em boas obras: “... a fé sem obras está morta” (2.26). A fé tem relação com o intelecto, com o coração e com a vontade, assim como com os nossos padrões de conduta.

Barclay (1976, p.87), conclui:

Não somos salvos *pelas* obras, somos salvos *para* fazer obras. Estas são as verdades gêmeas da vida cristã. E toda a ênfase de Paulo recai sobre a primeira verdade; enquanto que Tiago insiste na segunda. Em realidade, Tiago e Paulo não se contradizem um com o outro, mas sim que se complementam. A mensagem de ambos é essencial para a fé cristã em sua expressão mais plena.

Diante disso, podemos afirmar que apenas a ênfase muda quando comparamos as concepções de Paulo e Tiago. No entanto, o conteúdo central de suas mensagens é o mesmo. Uma possível explicação para essa mudança de foco pode ser explicada pelos seus contextos históricos contemporâneos.

Amor ao Próximo: a fé testemunhada na prática

No sentido filosófico, “fé” ainda é algo em discussão, com muitas variantes e pressupostos a serem analisados. Para Tillich (Apud. FILHO, 2008, p. 443), filosófica e teologicamente, a definição é a mesma: “Fé” é “estar possuído por aquilo que nos toca condicionalmente”. Bultmann (2004, p. 384), afirma que obediência da fé é a obediência autêntica, a qual, na verdade, a lei havia exigido, mas que havia sido negada pelos judeus ao fazerem mau uso da lei para o estabelecimento de sua justiça própria. A fé é a condição para receber a salvação, que segundo Paulo, é a aceitação da verdade. Desse modo, podemos sustentar que toda mensagem de Tiago parte desse entendimento. No entanto, por experimentar uma série de injustiça no

âmbito de sua comunidade, Tiago questiona a fé dos irmãos ricos e o amor ao próximo que deveria ser fruto dessa fé confessada.

Alguém poderia dizer ainda: “Você tem a fé, e eu tenho as obras”. Pois bem! Mostre-me a sua fé sem as obras, e eu, com as minhas obras, lhe mostrarei a minha fé (2. 18).

O autor é categórico a respeito daqueles que estão sofrendo a exploração e por isso são marginalizados. Para Tiago, obras são atos baseados no amor cristão – atos que cumprem a ‘lei real’ do amor ao próximo (LADD, 2003, p. 787). Coloca-se ao lado dos pobres afirmando que Deus está com eles, e faz uma dura crítica aos poderosos, que para manter suas riquezas se utilizam da exploração dos mais fracos. As “obras” aqui se referem às atitudes para com o próximo (cf. 2.5-9), não as obras da Lei do Antigo Testamento. Bons frutos, gerados do amor, os quais devem ser demonstrados a partir do cuidado com os pobres. Os frutos que para Tiago são interpretados como uma espécie de prova que atesta ou não a fé das pessoas.

CONCLUSÃO

Tanto Paulo quanto Tiago afirma o mesmo: a fé age por meio do amor (cf. Gálatas 5.6b). A fé verdadeira deve gerar frutos provindos do amor que evidenciam a autêntica fé cristã. Em gratidão a toda graça de Deus oferecida ao ser humano, o cristão produzirá uma infinidade de boas obras, no entanto sem se preocupar com elas. “A fé é a convicção da verdade de algo, de uma convicção ou crença que diz respeito ao relacionamento do homem com Deus e com as coisas divinas, geralmente com a ideia inclusa de confiança e fervor santo, nascido da fé e unido com ela” (STRONG, 2002, p.1599). A Carta de Tiago “é um verdadeiro tesouro da tradição cristã primitiva, e os cristãos de hoje têm muito

a aprender com ela, principalmente com as situações que ela espelha” (STORNILOLO, 1996, p.7). E se, para Tiago os pobres eram os escolhidos de Deus, defende-los era uma justa militância. Essa é a fé traduzida na prática. Interessamos analisar todas as situações vividas naquele momento e aprender que a fé que justifica é inseparável da atitude para com o irmão. Ela é testemunhada no amor e na prática diária.

REFERÊNCIAS

- BARCLAY, William. **The letters of James and Peter**. Trad. Carlos Biagini. Pennsylvania: The Westminster Press, 1976.
- BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO PASTORAL. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1990.
- FILHO. Fernando Bortolletto (Org). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.
- BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Ilson Kayser. São Paulo: Editora Teológica, 2004.
- CALVINO, João. **As Institutas da Religião Cristã**. Vol.2. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- CESARÉIA, Eusébio de. **História Eclesiástica**. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 1999.
- LA SANTA SEDE. **Declaração Conjunta Sobre a Doutrina da Justificação**. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents>. Acesso em: 09/mai/2015.

-
- FERGUSON, Sinclair B. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009.
- FRANCISCO. **Discurso Do Papa Francisco A Uma Delegação Da Igreja Evangélico-Luterana Alemã**. Disponível em: <<http://www.vatican.va>>. Acesso em: 09/mai/2015.
- FRANCISCO. **Carta Encíclica Lumen Fidei**. Disponível em: <<http://www.vatican.va>>. Acessado em 09/mai/2015.
- GEISLER, Norman. **Teologia Sistemática**. Vol. 2. Trad. Marcelo Gonçalves e Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Degmar Ribas Júnior. São Paulo, Hagnos, 2003.
- LOPES, Augustus Nicodemus. **Interpretando a Carta de Tiago**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- LUTERO, Martim. **Da liberdade Cristã**. Trad. Walter Altmann. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- STRONG, James. **Dicionário Bíblico Strong - Léxico Hebraico, Aramaico e Grego**. São Paulo: SBB, 2002.
- STORNILO, IVO. **Como ler a Carta de Tiago: A fé é a prática do Evangelho**. São Paulo: Paulus, 1996.

PARTICIPAÇÃO DOS LEIGOS E IGREJA PARTICULAR: UM PROJETO TEOLÓGICO

Solange das Graças Martinez Saraceni

Mestranda em Teologia
PUCPR

Resumo: O direito e o dever da atuação dos leigos na missão eclesial transcorrem da incorporação a Cristo pelo batismo e da participação ao seu modo no *múnus* sacerdotal, profético e régio de Cristo. Daí decorre que os leigos são membros ativos e por direito devem participar das decisões pastorais na Igreja particular. O Vaticano II trouxe várias perspectivas para maior inserção do laicato na vida e missão da Igreja. Contudo, faz-se necessário discutir modalidades mais efetivas e facilitadoras. Considera-se imprescindível um aprofundamento teológico do significado da *participação* do laicato na vida da Igreja, para clarificar as possibilidades dessa atuação na configuração do projeto pastoral. O exercício dos *ministérios* não ordenados embora não seja critério decisivo, possibilitam maior atuação e participação nas decisões em âmbito pastoral, através de organismos constituídos como: o Sínodo Diocesano, a Assembleia Diocesana de Pastoral, os Conselhos Pastorais e os Conselhos de Assuntos Econômicos. Embora estes organismos permitam expressões e visibilidades da missão do leigo, é mister identificar as possibilidades e os limites da atuação do laicato nos processos formais de escolha e de decisão na vida pastoral. A formação, especialmente quando integral, é um elemento importante para que os leigos possam atuar

com maior eficiência e eficácia na missão, além do que, possibilita a aquisição da consciência de seu papel na Igreja. É notória, a urgência de abordar perspectivas concretas de aprofundamento e ampliação da participação dos leigos, bem como dar especial atenção ao papel da mulher no apostolado e nas decisões pastorais da Igreja.

Palavras-chave: Participação. Igreja. Leigos. Decisões. Missão.

INTRODUÇÃO

A pesquisa delineará alguns pensamentos que serão desenvolvidos na dissertação para o mestrado com o tema “A Participação dos Leigos nas Decisões Pastorais na Igreja Particular”. Aqui se trata da síntese apresentada na seleção para o ingresso ao mestrado.

A participação dos leigos nas decisões pastorais da Igreja decorre de sua inserção a Cristo através dos sacramentos da iniciação cristã, especialmente do batismo, bem como de sua participação na tríplice função de Cristo. A Igreja tem estimulado e encorajado os leigos para uma participação mais ativa, embora haja obstáculos advindos da própria estrutura eclesial, em especial, devido certo clericalismo tão acentuado em nossos dias.

A Igreja é rica em sua diversidade ministerial. Através dos carismas, serviços e ministérios os leigos chegam aos mais variados campos, atuando na Igreja e no mundo, como sal e fermento na massa. No contato com a realidade os leigos interagem e influenciam nas decisões pastorais eclesiais.

A participação dos leigos na Igreja é um direito cristão fundamental, garantido pelo próprio Cristo que chama e envia os batizados em missão. A própria Igreja seguindo as orientações do mestre é chamada a se abrir para acolher em seu seio todos os seus membros. Facilita a

participação laical nas decisões pastorais, a inserção nos organismos oficiais de representação constituídos, como os conselhos, as assembleias, os sínodos, a paróquia e outras instâncias.

Pelo batismo todos são sujeitos ativos da evangelização e possuem a sabedoria do Espírito Santo que os guiam e os capacitam. Sem, no entanto, dispensar a formação que é um auxílio necessário para que haja um laicato cada vez mais protagonista, maduro, consciente e comprometido.

Destaca-se por sua expressão e trabalho pastoral na Igreja a mulher, sem a qual muitas atividades seriam irrealizadas. No entanto, as mulheres ainda sofrem preconceitos e exclusões. O Papa Francisco convoca a Igreja por meio dos pastores e teólogos para uma profunda reflexão sobre o papel da mulher nos espaços de decisões. Espera-se que a Igreja, enquanto Corpo Místico de Cristo, Povo de Deus, cresça na comunhão fraterna, de modo que o laicato, em especial a mulher, sejam mais valorizados e respeitados em sua diversidade carismática.

1 Significado teológico da participação dos leigos na Igreja¹

Incorporados a Cristo pelo Batismo, a seu modo, os leigos participam do *múnus* sacerdotal, profético e régio de Cristo (CIC 204), com direito e dever (EG 14) de participar na vida e no apostolado da Igreja, para sua edificação e o serviço dos irmãos. Cada batizado é um sujeito ativo de evangelização (EG 120). A missão do leigo está legitimada pelo Espírito Santo, pois é o próprio Senhor

¹ Abreviaturas: CIC – Código de Direito Canônico; EG – *Evangelii Gaudium*; AA – *Apostolicam Actuositatem*; CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil; GS – *Gaudium et Spes*; LG – *Lumen Gentium*; Celam – Conselho Episcopal Latino-Americano.

quem chama e envia (AA 3), tanto para a execução de atividades como para o cumprimento de responsabilidades (AA 33).

O Concílio afirmou que o exercício do apostolado é direito e dever de toda Igreja (AA 25). Sendo os leigos, Igreja, e não apenas pertencentes à Igreja (CNBB, 2014, n. 71), eles devem desempenhar com diligência o seu papel, segundo os dons recebidos, para que os princípios cristãos sejam aplicados na atualidade (AA 6) e todas as realidades sejam compenetradas do espírito do evangelho (AA 5).

A missão do leigo na Igreja e no mundo acontece por meio do testemunho pessoal, por atos, por palavras (AA 6), pelo cuidado com a natureza e com o bem social (AA 6). Sua presença, participação e atuação nos diversos setores da sociedade atraem as pessoas a Cristo e aproximam-as da Igreja, e ainda, faz com que a Igreja responda aos novos desafios que derivam da realidade.

Nesta perspectiva compete avaliar teologicamente o papel do leigo na Igreja e a sua participação. Pois, o leigo não pode ser tido mais como um ser passivo, um mero executor de ações pastorais, como já foi no passado, antes do Vaticano II, em que a ênfase não era dada à Igreja Povo de Deus, mas a instituição hierárquica, chegando-se a acreditar que esta era a constituição da Igreja (Congar, 1966, p. 74). Nesta eclesiologia a fé e as decisões da consciência eram vividas como que por procuração (Congar, 1966, p. 77). A tal ponto que o leigo já foi visto por algumas autoridades eclesiais como tendo a função de estar “de joelhos diante do altar e sentado diante do púlpito [...] puxando a carteira” (Congar, 1966, p. 1).

Os leigos foram estimulados e encorajados pela Igreja a terem iniciativas e autonomia no campo onde atuam, sem esperar tudo de seus pastores, como relata a Constituição *Gaudium et Spes*. “Não pensem, porém, que seus pastores sejam peritos ou tenham respostas prontas e soluções concretas para todas as questões que possam

surgir” (n. 43). Também o papa Francisco expõe seu pensamento de que em questões do mundo e da Igreja, nem o magistério papal tem uma palavra definitiva e completa (EG 2). Diz ainda que a “imensa maioria do povo de Deus é constituída pelos leigos. Ao seu serviço, está uma minoria: os ministros ordenados. Cresceu a consciência da identidade e da missão dos leigos na Igreja” (EG 102). Mas é preciso ainda compreender o sentido da missão que deriva de Cristo, progredindo na evangélica compreensão do significado do papel que a hierarquia exerce. E ainda, compreender que a responsabilidade laical nasce do Batismo e da Confirmação (EG), independente da vontade pessoal da hierarquia.

A participação do leigo na missão eclesial requer que se evite a competição e se cultive a estima recíproca, a harmonia e o respeito à diversidade. É dever da hierarquia favorecer o apostolado dos leigos, oferecendo-lhes subsídios necessários e qualitativos (AA 24). O significado da participação dos leigos na vida da Igreja é indiscutível, mas é bom lembrar que devido à má compreensão dos carismas, muitas vezes, se dá uma exagerada atribuição ao papel da hierarquia em detrimento da função dos leigos.

2 Diversidade ministerial, comunhão e participação

A Igreja de Jesus Cristo é compreendida, segundo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, como corpo místico de Cristo (LG 7), com diversidade de membros e funções (LG 7), expressa em benefício do todo, na variedade de expressões particulares. Ela é constituída pelo povo messiânico, entendida como Povo de Deus, que vive segundo o espírito de Cristo, sem limites de tempo e de espaço (LG 13-14). É “sinal e instrumento da união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1).

A missão eclesial visível é expressa através dos ministérios ordenados e não ordenados. Os ministérios

ordenados são constituídos por episcopado, presbiterato e diaconato, que foram instituídos para o serviço ao povo de Deus através do ministério da Palavra, da Liturgia e da Caridade.

No exercício dos ministérios não ordenados encontram-se os leigos. Eles são homens e mulheres que “não pertencem às ordens sagradas, nem são religiosos reconhecidos pela Igreja” (LG 3). Pelo Batismo e pela Confirmação estão qualificados ao exercício do apostolado, participando da missão salvadora da Igreja, tornando-a presente e ativa no mundo, através dos carismas serviços e ministérios.

A estrutura eclesial apresentada pelo Concílio Vaticano II, põe em primeiro plano a condição comum a todos os batizados. Os padres conciliares apresentaram uma estrutura de Igreja, de acordo com Sanchez “mais comunitária e colegial e menos eclesiocêntrica e clerical” (2014, p. 234). O teólogo Almeida, diz que o Concílio, “reconheceu a dignidade fundamental de todos os batizados, com seus direitos e deveres que lhes são conexos” (2009, p. 147). Porém, de acordo com o mesmo autor, o Concílio Vaticano II, ainda que contemple uma diferenciação em termos de carismas, serviços e ministérios, nele prevalece uma visão de que há na Igreja três categorias de fiéis: os fiéis ordenados, os fiéis leigos e os fiéis comprometidos na Vida Consagrada (Almeida, 2009, p. 146).

Na Exortação Apostólica, o Papa Francisco expõe que o Espírito Santo enriquece toda a Igreja com os diferentes carismas para renovar e edificar. Quanto mais um carisma se voltar para o centro do Evangelho, tanto mais eclesial será seu exercício (EG 130). Na rica diversidade dos carismas, serviços e ministérios, suscitados pelo Espírito Santo, os leigos encontram um autêntico espaço de atuação e participação nas decisões pastorais da Igreja. Tendo presente que os ministérios são reconhecidos

e acolhidos pela própria Igreja (CNBB, 1999, n 83-86), compete a ela valorizá-los e despertá-los. Considerando que a atuação laical é *ad intra* e *ad extra*, não no sentido de separação, mas de unidade, de conjunto (CNBB, 1999, n 90).

O mundo em sua diversidade é o principal campo para a atuação dos leigos (AA 2). A diversidade de carismas permite chegarem a todos os espaços da sociedade e neles inculcar em o espírito cristão. “Os leigos exercem no mundo esta missão da Igreja graças à coerência entre a vida e a fé, que os torna luz do mundo” (AA 13). Muitas pessoas só podem ouvir o evangelho e conhecer Jesus através dos cristãos leigos que aí convivem.

O apostolado laical tanto no campo eclesial como social ultrapassa o território paroquial (AA 10.14). A família é o principal e primeiro espaço do exercício do apostolado e do testemunho cristão (AA 11). Também no meio cível, os leigos devem fazer valer o peso de suas opiniões, imbuídas de preceitos morais para o bem comum (AA 14). E no campo político, eles não devem se eximir de participar, inclusive assumindo cargos políticos.

Os leigos são membros da Igreja, incorporados a Cristo pelo Batismo e pela Eucaristia. A seu modo como já foi dito, eles participam da função sacerdotal, profética e real de Cristo. Fiéis à vocação batismal os leigos são identificados em sua individualidade como: “homem de Igreja no coração do mundo e do homem do mundo no coração da Igreja” (Celam, 1986, n 786). Os leigos atuam de modo legítimo na Igreja e no mundo. Na diversidade ministerial e na comunhão eclesial, os leigos por direito devem participar das decisões pastorais da Igreja, dando respostas, aos desafios presentes à luz da Palavra de Deus, das diretrizes do magistério e dos sinais dos tempos.

3 Participação dos leigos, direito cristão fundamental

O Batismo garante e fundamenta o direito dos leigos de participar na missão Cristo. O alicerce de todo o apostolado, segundo o decreto *Apostolicam Actuositatem* (n 16), “brota da própria vida cristã (Cf Jo 4,14)”. Nenhuma organização eclesial pode substituí-la. Os leigos devem buscar sempre na fé a motivação para a ação apostólica (AA 16). Eles realizam ações específicas e insubstituíveis na missão eclesial. Seu apostolado está arraigado na estrutura fundante da Igreja e não pode deixar de existir (AA 1). “O dever e o direito dos leigos no apostolado decorre de sua união com Cristo cabeça,” (AA3) e de sua condição de batizado, inserido no mundo (Almeida, 2009, p. 133).

Decorrente da participação na tríplice função de Cristo, os leigos são chamados a ser fermento na massa, onde atuam. O apostolado é realizado tanto individualmente como comunitariamente, por meio das organizações eclesiais existentes quais são: a paróquia, as pastorais, os movimentos, os serviços, as associações, os organismos e ainda na família e na sociedade.

O Concílio Vaticano II destacou a importância dos Conselhos nas diferentes instâncias, como um meio que favoreça a “coordenação entre as diversas associações e iniciativas” (AA 26). Disse ainda da importância da constituição de um secretariado especial para servir e animar o apostolado dos leigos na Santa Sé, do qual deveria participar leigos, religiosos e clérigos (AA 26).

Ainda é claro a centralidade do pároco na paróquia, embora já tenha sido mais elucidada, como se pode ver no Código de Direito Canônico de 1917, em que algumas funções eram reservadas somente a ele. Também o Código Canônico de 1983, mesmo tendo sido elaborado dentro da eclesiologia do Vaticano II, que requer uma visão mais comunitária e menos clerical da paróquia, ainda, segundo o teólogo Almeida, dedica 38 cânons aos párocos e vigários (2009, p. 83). Não obstante, mantendo algumas funções

reservadas somente ao pároco (CIC 530), o atual código contempla a “participação dos leigos e a cooperação com os bispos e o presbitérios” (CIC 529). Embora numa linguagem ainda muito tímida o Código recomenda o Conselho Pastoral, a juízo do bispo e do conselho presbiteral (CIC 536). Mas, positivamente exige o Conselho Econômico (CIC 537). Estes dois organismos são essenciais na estrutura paroquial.

Mesmo que apenas recomendado pelo Código de Direito Canônico, o magistério da Igreja tem se manifestado favorável à criação e à constituição dos Conselhos, bem com de outros organismos de representação (Celam, 1986, n 654.704). Na prática a Igreja tem enfatizado o Conselho de Pastoral Paroquial dizendo segundo o Documento 100 da CNBB, que o “investimento na missão e na formação de pessoas da comunidade será feito pelo Conselho de Pastoral Paroquial e sua execução caberá ao Conselho de Assuntos Econômicos” (Celam, 1986, n 654.704). Ou seja, Conselho de Pastoral Paroquial denominado de CPP, ganha cada vez mais importância na Igreja. Além de ser um organismo avaliativo e reflexivo, compete-lhe planejar e tomar decisões que irão orientar a ação evangelizadora da paróquia, conforme relata o Documento 62 da CNBB . “Que todos os fiéis diretamente ou através de representantes eleitos, participem, quanto possível, não só da execução, mas também do planejamento e das decisões relativas à vida eclesial e à ação pastoral” (CNBB, 2014, n 122). As decisões que dali decorrem devem ser assumidas sem hesitar pelo pároco e pela comunidade.

A criação e a constituição dos Conselhos é uma realidade irredutível, que só tende a avançar. O Documento de Aparecida reconhece o “valor e a eficácia dos Conselhos paroquiais, Conselhos diocesanos e nacionais de fiéis leigos” (Celam, 2007, p. 215), porque incentivam a comunhão e a participação na Igreja e na sociedade.

Atualmente a Igreja tem estimulado o surgimento de Conselhos Comunitários e Decanais, além dos Conselhos de Pastoral Paroquiais e dos Conselhos Pastorais (Arq.) Diocesanos.

Tratando-se do Conselho Econômico, como uma exigência imposta pelo Direito Canônico (537), percebe-se que apesar dos avanços o atual sistema financeiro ainda é muito clerical. Em muitos lugares o econômico ainda é totalmente controlado pelo pároco. É função do Conselho Econômico primar “pelo senso de responsabilidade, competência, transparência, ética, consciência social, eclesial e pastoral” (Almeida, 2009, 191). O Documento de Aparecida narra que o “Conselho de Assuntos Econômicos, junto a toda comunidade paroquial trabalhará para obter os recursos necessários, de maneira que a missão avance e se faça uma realidade em todos os ambientes” (2007, n 203). Portanto, o Conselho de Assuntos econômicos está a serviço do Conselho de Pastoral Paroquial.

E por fim, vale lembrar que a Paróquia é um dos agrupamentos mais importantes na vida dos fiéis. Não é uma estrutura caduca devido a sua plasticidade (EG 28), ela pode assumir formas diferentes de agir, indo ao encontro das necessidades das pessoas. É um espaço de comunhão, expressão e participação. Por meio dela, os fiéis leigos têm um espaço certo de representatividade em instâncias maiores, como o Decanato e a (Arq) Diocese.

O tema requer um maior aprofundamento sobre os possíveis limites da participação dos leigos nas decisões pastorais. Uma análise crítica de quais são estes limites, quais são as bases de sua fundamentação. Estes aspectos deverão ser abordados na pesquisa que iremos desenvolver como tese de conclusão do mestrado.

4. Perspectivas concretas para a participação dos leigos

Os leigos têm o direito e o dever de opinar para o bem da Igreja (LG 37), em especial como já foi destacado, por meio das instituições estabelecidas, como, os Sínodos, as Assembleias e os Conselhos. Os pastores precisam reconhecer estimular e promover a missão dos leigos na Igreja, confiando-lhes serviços no respeito à liberdade de agir (LG 37).

O Documento de Estudo da CNBB 107, expõem que “O Papa Francisco reafirma e convoca os leigos para a consciência de sua presença eclesial e de sua missão na Igreja e no mundo” (CNBB, 2014, n 12). Todos são chamados para a missão de anunciar o Reino, independente da função que ocupam. Pelo Batismo todos são sujeitos ativos da evangelização e possuem a sabedoria do Espírito Santo que os guiam e os capacitam (CNBB, 2014, n 12.70).

Os cristãos leigos necessitam superar a dependência e a passividade, fruto da cultura machista, paternalista e hierárquica. Onde eles são vistos muitas vezes de acordo com Kuzma, como “meros receptores de sacramentos e meros observantes da lei da Igreja, devendo ser, em tudo submissos ao poder conferidos aos ministros ordenados” (2009, p. 24). De acordo com Bruno Forte o modelo atual que enfatiza a hierarquia precisa ser superado por um modelo de Igreja ministerial, onde resplandeça os dons do Espírito Santo dado a cada um. “Ao binômio hierarquia e laicato é preciso dar lugar ao binômio, comunidade-carismas e ministérios” (1987, p. 85).

Outro aspecto importante destacado na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, é a figura da mulher. O Papa Francisco destaca que a Igreja reconhece a importante atuação da mulher na sociedade e a sua fecunda sensibilidade e intuição como expressão da maternidade. Expressa alegria pela partilha das responsabilidades pastorais das mulheres com os sacerdotes. Mas reconhece que “ainda é preciso ampliar os espaços para uma presença

feminina mais incisiva na Igreja” (EG 103). Diz ainda que diante da legítima reivindicação de que o homem e mulher têm direitos iguais coloca a Igreja em reflexão profunda. Ele ressalta que na Igreja a dignidade provém do batismo e não das funções (EG 104). E ainda, deixa um desafio aos pastores e teólogos sobre o “possível lugar das mulheres onde se tomam decisões importantes, nos diferentes âmbitos da Igreja” (EG 104). Este mesmo assunto já veio à tona no Concílio, lembrando que na sociedade, a mulher cada vez mais conquista espaços. Na Igreja sua função precisa ser diversificada (AA 9) e valorizada, visto que se destaca cada vez mais na evangelização.

Estes são pontos essenciais a nosso ver, pois na prática, as mulheres são a maioria na Igreja, como fala Bingemer, elas carregam sobre “seus ombros, boa parte do peso do trabalho concreto e efetivo na Igreja” (2014, p. 14). Mas, não podem geralmente emitirem sua opinião nos lugares onde se tomam as principais decisões que regem a ação evangelizadora de uma Igreja particular, como é o caso do Conselho dos Presbíteros. Não seria o caso dos presbíteros antes de decidirem um assunto pastoral importante para a Igreja ouvir mais as lideranças leigas, os conselhos e inclusive as mulheres?

Outro aspecto que merece ser refletido é a relação de poder entre a coordenação da ação evangelizadora, o bispo e o assessor clérigo. Na maioria das vezes prevalece a presença do assessor clérigo no momento de se tomar decisões importantes na pastoral, em detrimento da figura do coordenador, em sua maioria, leigo ou religioso não ordenado, que na prática é quem atua junto às bases. Neste sentido trazemos presente a proposta da *Lumen Gentium* de que na comunhão fraterna, os pastores devem ouvir os leigos e até recorrer aos seus prudentes conselhos, antes de tomar decisões no que alude à missão. E assim, juntos a Igreja enquanto comunidade dos cristãos cumprirá melhor a sua missão para a vida no mundo (LG 37.38).

Os Sínodos, Assembleias e Conselhos precisam ser mais ativos e participativos, com métodos envolventes, para que não seja apenas um espaço de execução (Vanzella, 2014, p. 9). É necessário que as bases sejam ouvidas, além das lideranças. Para isso, é preciso um laicato consciente e bem formado.

A formação possibilitará uma atuação mais eficaz tanto no âmbito eclesial, como no social e fará com que os leigos tenham uma participação mais qualitativa nos organismos eclesiais, não sendo apenas como um “rebanho” a ser guiado, ou uma Igreja passiva (Forte, 1987, p. 85). A formação, de acordo com o Concílio, deve ser integral e diversificada, abrangendo amplamente todas as formas de apostolado leigos (AA 30), estendendo-se a todas as circunstâncias da vida. Ela deve conter elementos da doutrina (AA 28), da antropologia, da psicologia, da sociologia e da metodologia (AA 32), com sólida base teológica, ética e filosófica, técnica e prática (AA 29), pastoral e espiritual (Celam, 2017, n 212). Deve levar o leigo a “ver a realidade com os olhos da fé, a julgar e agir, de tal forma que vá se aperfeiçoando na ação de cada dia” (AA 28).

Outro obstáculo que precisa ser superado é o do individualismo, clericalismo e laicismo (CNBB, 2014, n 134). De acordo com a CNBB, a superação do clericalismo por parte dos leigos será à medida que crescem na responsabilidade e na participação atuando “nas comunidades eclesiais, grupos bíblicos, nos conselhos pastorais e de administração paroquial” (2014, n 211). Este processo supõe o reconhecimento da diversidade dos carismas, serviços e ministérios dos leigos, inclusive confiando-lhes responsabilidades como em caso de necessidade até mesmo a administração de paróquias (CIC § 517).

Precisa-se formar um laicato adulto, que caminhe cada vez mais para a maturidade, capaz de estabelecer

diálogo na Igreja e com a sociedade. Formar leigos protagonistas da evangelização e da transformação social (Scopinho, 2017, p. 17).

CONCLUSÃO

Não se trata de tirar conclusões, mas apenas de chamar a atenção para um tema tão discorrido no meio eclesial, mas não superado. Frequentemente se publicam documentos sobre a participação dos leigos na Igreja. Oficialmente os documentos eclesiais clamam por um laicato mais protagonista. Mas na prática, nem sempre é isto que se vê nas comunidades e paróquias. Às vezes, porque os leigos desconhecem a fundamentação teológica de seus direitos, ou porque oriundos da cultura paternalista eles mesmos se apresentam diante da hierarquia de modo submisso, e até mesmo imaturo.

Na rica diversidade de carismas, serviços e ministérios os leigos agem na Igreja e no mundo tornando a missão uma realidade mais visível e presente. São os leigos que chegam aos recantos desconhecidos muitas vezes pela hierarquia e até mesmos pela vida religiosa oficial. Lá eles são sal e fermento na massa. A missão é realizada em todos os campos, inclusive na família e no cuidado com a natureza. Neste contato com a realidade os leigos contribuem com o processo de decisões na Igreja.

É importante a participação dos leigos nos organismos oficiais da Igreja. Eles são espaços de tomadas de decisões, de comunhão e de participação. Porém, faz-se necessária evitar que estes organismos tornem-se apenas um espaço de votação sem reflexão. Mas que sejam espaços que possibilitem o protagonismo laical. Que permitam ao leigo participar também do processo de planejamento e não apenas da execução.

Outro destaque importante é a figura da mulher como uma grande colaboradora da hierarquia, mas nem

sempre valorizada e respeitada enquanto protagonista da evangelização. Requer-se urgentemente que a Igreja reveja a participação da mulher nos espaços de decisão, bem como de todo o laicato nas decisões da Igreja.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, José de Almeida. **Paróquia, comunidades e pastoral urbana**. São Paulo: Paulinas, 2009.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2000.

BINGEMER, Maria Clara. **Da teologia do laicato à teologia do batismo**. Disponível em: <http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/04/Da-teologia-do-laicato.pdf>. Acesso em: 03 de junho de 2014, p.14.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia**. A conversão pastoral paroquial. Brasília: CNBB, 2014. (Documento da CNBB 100).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade**. Sal da terra e luz do mundo. São Paulo: Paulus, 2014. (Estudos da CNBB 107).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas**. São Paulo: Paulinas, 1999. (Documentos da CNBB 62).

CONGAR, Yves. **Os leigos na Igreja: escalões para uma teologia do laicato**. São Paulo: Herder, 1966, p. 378.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO.

Conclusões da conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

FORTE, Bruno. **A missão dos leigos.** 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium.** A Alegria do Evangelho: São Paulo: Paulinas, 2013.

IGREJA CATÓLICA. **Código de Direito Canônico.** São Paulo: Loyola, 2001.

_____. Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. In: **VATICANO II:** mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: **VATICANO II:** mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: **VATICANO II:** mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

KUZMA, Cesar. **Leigos e Leigas.** Força e esperança da Igreja no mundo. São Paulo: Paulus, 2009.

PASSOS, João Décio (organizador). **Sujeitos no mundo e na Igreja.** Reflexão sobre o laicato a partir do Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2014.

SCOPINHO, Savio Carlos. **Igreja e laicato maduro.**
Jundiaí: Paco editorial. 2012.

SÍNODO DA FAMÍLIA. Disponível em:
<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/525624-as-38-perguntas-em-preparacao-ao-sinodo-extraordinario-sobre-a-familia>. Acesso: 25 de out. 2014.

VANZELLA, José Alberto. **Protagonismo do leigo na Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2014.

POSSIBILIDADES PARA O ACONSELHAMENTO PASTORAL JUNTO A FAMÍLIA DE UMA PESSOA COM AUTISMO

Marcelo Martins

Doutorando em Teologia
EST - RS

Resumo: O Aconselhamento Pastoral pode oferecer ajuda às famílias de pessoa com autismo. Neste artigo são apresentados alguns apontamentos que podem contribuir na ajuda espiritual e familiar para a família que vivencia a realidade do autismo. Entende-se que, fazer aconselhamento não é necessariamente estabelecer uma agenda com horários, dias, e passos exatos a serem dados para obter um resultado programado. É muito mais que isto. Vai além da forma padronizada e muito utilizada em nosso tempo, até mesmo no contexto eclesial. Ao se deparar com uma família que tem em seu seio uma pessoa com autismo, percebe-se que vários cuidados são necessários para ajudar tais pessoas. É neste aspecto do aconselhamento que este artigo pretende adentrar, apontando algumas possibilidades que o aconselhamento pode trazer para auxiliar nesta ajuda efetiva às famílias à partir de pensamentos de Jorge Maldonado e Christoph Schneider-Harpprecht. Vamos destacar as possibilidades do Aconselhamento Pastoral na questão espiritual, no

processo de exercer compaixão, paciência, sabedoria e solidariedade.

Palavras-chave: Aconselhamento Pastoral, Autismo, Família.

INTRODUÇÃO

Neste artigo são apresentados alguns apontamentos que podem contribuir na ajuda espiritual para a família que vivencia a realidade do autismo.

Entende-se que, fazer aconselhamento não é necessariamente estabelecer uma agenda com horários, dias, e passos exatos a serem dados para se obter um resultado programado. Vai muito além da forma padronizada e muito utilizada em nosso tempo, até mesmo no contexto eclesial. Contudo, não estamos condenando e nem afirmando que este tipo de ministério ou trabalho seja sem valor, mas estamos afirmando que, o aconselhamento pastoral ultrapassa estes limites. Oliveira entende que “o aconselhamento não é dar conselhos, é acompanhar, fazer-se parceiro, companheiro de caminhada. Isso significa andar com a pessoa que sofre quantas “milhas” a mais se fizerem necessárias” (OLIVEIRA, 2006, p. 46). Schneider-Harpprecht acentua que “aconselhamento acontece sempre e em qualquer cultura quando pessoas convivem, participam do discurso público e particular e comunicam-se sobre as dificuldades no grupo familiar, no trabalho, na Igreja ou congregação religiosa, nas diferentes relações sociais nas quais estão inseridas (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998). É nesta perspectiva de aconselhamento que este artigo será direcionado.

Ao se deparar com uma família que tem em seu seio uma pessoa com autismo, percebe-se que vários cuidados são necessários para ajudar tais pessoas. É neste aspecto do aconselhamento que pretende-se adentrar,

apontando algumas possibilidades que o aconselhamento pode trazer para auxiliar nesta ajuda efetiva às famílias. Vamos destacar as possibilidades do Aconselhamento Pastoral na questão espiritual que pode ajudar como suporte para a família. A expressão “suporte” que será usada nos pontos a seguir traz consigo o sentido de “apoio, o que serve de sustentáculo a alguma coisa” (HOUAISS, 2009).

1 O suporte espiritual

Palavras de Platão:

Assim como você não deveria tentar curar os olhos sem curar a cabeça, ou a cabeça sem o corpo, da mesma forma você não deveria tentar curar o corpo sem curar a alma (...) porque uma parte nunca pode estar bem a menos que o todo esteja bem. (...) Por isso, se quiser que a cabeça e o corpo estejam bem, você deve começar curando a alma.

A Bíblia apresenta diversas situações que nos ajudam a entender como o aconselhamento pode ser útil, e nos aponta pistas para o que fazer, e o que não fazer em situações consideradas difíceis, críticas. Entretanto, neste artigo será apresentada uma única situação, a partir da qual serão apontadas possibilidades para o aconselhamento pastoral ajudar famílias que tem filhos com alguma deficiência – no caso específico, uma família que se depara em seu seio com uma pessoa com autismo. Será descrita a história de Jó como referencial e, ao mesmo tempo, se farão as aplicações pertinentes ao aconselhamento.

A história de Jó: Um homem temente a Deus, de um viver reto e íntegro e que se desviava do mal. Ele tinha uma família grande e abençoada. Eram sete filhos e três filhas. Um lar harmonioso. Tinha muitas posses. Era um homem respeitado e respeitador, porém, de repente, enfrenta várias tragédias em sua vida: ele perde suas posses, seus filhos

morrem todos de uma só vez, por um desastre, e por fim tem a sua saúde totalmente debilitada, ficando com seu corpo coberto de úlceras. A situação é tão crítica que até mesmo a sua esposa quer que ele amaldiçoe a Deus e morra. No entanto, Jó se manteve firme em seu temor a Deus, embora sentindo e, muitas vezes, questionando os porquês de tudo aquilo em sua vida. É neste momento de sua vida que Jó recebe a “visita” de três de seus amigos. Eles vieram de longe para consolá-lo e aconselhá-lo.

Partindo desta narrativa bíblica queremos observar os passos que os amigos de Jó deram para ajudá-lo. Através destes passos vamos verificar as ações que eles (os amigos) tiveram neste aconselhamento e que foram positivas; ao mesmo tempo, vamos observar seus erros, comparando com o que diversos autores falam sobre aconselhamento nestas situações. Todavia, não queremos perder de foco a nossa ênfase - apontar algumas contribuições para apoio em aconselhar famílias com um filho com autismo.

Jó estava vivendo uma tragédia, um caos (Jó 1-3). Ele teve toda a sua vida familiar alterada, seu prestígio acabou, sua casa que era cheia de pessoas agora estava vazia. Seus filhos morreram, seus bens se foram, sua saúde estava totalmente debilitada. Ele era uma “úlceras ambulante”. Sabe-se que, especialmente a enfermidade afeta a vida pessoal e social da pessoa. Diante deste quadro caótico, inexplicável e injusto aos olhos humanos, Jó faz diversos questionamentos, e diríamos, com razão! Talvez Jó estivesse pensando: “qual o sentido da vida, quando ela não faz nenhum sentido mais?”

A vida é assim... Há muitas questões que envolvem sofrimento para o qual não há explicação. E nem é viável querer explicar, pois ao fazer isto se incorre em erros e explicações rasas, superficiais e muitas vezes equivocadas. O quadro de Jó é um destes, assim como tantos quadros que conhecemos no cotidiano. A família

com um filho com autismo não é diferente; os membros desta família estão vivenciando vários tipos de sofrimento. Partes de seus sonhos ruíram; tiveram que “sepultar um filho vivo”; suas posses estão ou serão investidas para tentar dar um suporte melhor de vida para seu filho; vários questionamentos estão presentes em seus corações (ainda que algumas vezes não expressos em seus lábios). O quadro é, em grande parte, desalentador.

É neste momento, voltando a Jó, que chegam os três amigos de Jó - seus conselheiros de agora em diante. É um sinal de esperança para Jó. Eles deixaram seus afazeres, seus negócios, suas vidas. Abdicaram de seu tempo e vão até Jó. Percebemos neles um verdadeiro altruísmo, elemento essencial para o conselheiro. Eles são solidários, valorizam a vida e o amigo. Querem ser úteis, trazer conforto, consolo, ajuda. Este é o papel do conselheiro!

Quando chegam e veem a situação, choram, rasgam o manto, lançam pó sobre a cabeça. Eles se aproximam de Jó, mostram toda a sua compaixão, sentem a situação e se colocam ao lado do amigo. Não eram formados em aconselhamento, mas sabem e agem de maneira empática, altruísta e confortadora. Então ficam sete dias e sete noites sentados sem proferir uma palavra. E, neste ponto, sublinha-se o primeiro elemento indispensável para o conselheiro: o silenciar.

1.1 Silenciar - a arte da compaixão

“E ficaram sentados com ele na terra sete dias e sete noites; e nenhum deles lhe dizia palavra alguma, pois viam que a dor era muito grande” (Jó 2.13). Esta é a primeira atitude dos amigos de Jó. O que fazem neste primeiro momento é algo impressionante: ficam sete dias e sete noites sem falar nada, num gesto de total envolvimento com Jó em toda a sua dor. Oliveira afirma que “é preciso aprender a sentar, silenciar perante a dor, seja nossa, seja do

outro, assim como fez Ezequiel, assentado, atônito, com o povo cativo, ou como os amigos de Jó, que no primeiro momento sentiram o impacto da dor em Jó e neles mesmo” (OLIVEIRA, 2006, p. 147).

É um grande desafio para o conselheiro fazer isto! Num mundo em que cada vez mais as pessoas estão acarretadas de coisas para fazer, com “falta de tempo” para tudo e buscando ouvir coisas e mais coisas, é preciso ser contra cultural neste aspecto. Muitas vezes, são situações como estas que fazem um ser humano parar, refletir, silenciar... É no silêncio, momento de introspecção que, muitas vezes se encontra forças, alento para prosseguir, Deus. No caso do conselheiro perante situações em que ele não pode, e nem tem como fornecer respostas, a melhor resposta é silenciar. Maldonado acentua que:

já que a relação entre o facilitador e a pessoa ou família em crise é crucial no processo de ajuda, o conselheiro ou facilitador deve conhecer a sua capacidade de lidar com o estresse, de estabelecer limites e de acompanhar as pessoas envolvidas sem dar sermões, moralizar, julgar ou pressionar (MALDONADO, 2005).

De maneira geral as pessoas querem logo emitir suas opiniões, e isto é um perigo muito grande. Cita-se agora um fato para exemplificar. Será mencionada a situação, mas sem identificação, simplesmente como exemplo: Um casal descobriu, no dia em que seu filho/a nasceu, que ele/a tinha um problema neurológico. Eles postaram esta informação na rede social (internet), e então, em pouco tempo havia uma quantidade enorme de pessoas tentando trazer uma palavra de alento para o casal. Eis algumas das mensagens disponibilizadas para o eles:

Vocês são especiais e Deus preparou o melhor para suas vidas!; Deus dá crianças especiais para pais especiais!; Recebam meus parabéns em dobro. Por Deus tê-lo/a dado a vocês e por tê-los dado a

ele/a!; Saibam que vocês receberam um grande presente de Deus!; Esta criança com certeza vai trazer grande alegria, maior ainda, às suas vidas!; Isso é só um detalhe para amar mais do que a gente ama!

Há muito boa intenção nestas frases, mas certamente não trazem nenhum conforto e ajuda para quem está vivendo a situação. Algumas destas frases são “jargões” que as pessoas ouvem e repetem pensando que estão confortando, quando, na verdade, revelam uma visão equivocada de Deus e, pode trazer culpa e mais ferimento no coração das pessoas. Oliveira ressalta que em situações críticas é mais honesto dizer: “talvez eu possa apenas imaginar sua dor, mas vejo que você está sofrendo. Posso ficar ao seu lado em silêncio, se você prefere, e se você quiser falar, eu escuto” (OLIVEIRA 2006, p. 154). Jesus nos dá uma lição preciosa sobre este fato (João 11): seu amigo Lázaro havia falecido. Jesus é informado, mas demora-se quatro dias para chegar até Lázaro. Quando chega, Lázaro já estava sepultado. Marta e Maria - irmãs de Lázaro - e as demais pessoas estavam tristes. Diante de tal quadro o que esperarmos de Jesus? Ele comoveu-se em seu espírito e chorou. Depois Jesus operou um milagre, a ressurreição de Lázaro. No entanto, sua primeira atitude foi de total identificação com a família, silenciando-se e até mesmo chorando.

1.2 Ouvir - a arte da paciência

É muito comum e perigoso a prática de ir emitindo opiniões sobre tudo e todos, sem ao menos exercitar a escuta. Quanto mais crítica a situação, mais acentuada a necessidade de ter paciência e prontidão para ouvir. O escritor bíblico Tiago diz assim: “sabei isto, meus amados irmãos: todo homem seja pronto para ouvir, tardio para falar, tardio para se irar” (Tiago 1.19).

Os amigos de Jó tiveram uma postura virtuosa quando o encontraram naquela situação. Eles ficaram sete dias sem falar nada. Silenciaram-se! Depois ouviram o lamento de Jó, e escutaram-no com atenção. Eles mostraram-se prontos a abdicar de suas vidas, famílias (pois vieram de regiões distantes), tempo, e estavam prontos a consolar e ouvir Jó.

Bonhoeffer aponta a grande necessidade que as pessoas têm de alguém que os ouça, mas que, infelizmente, muitas vezes, não encontram nos cristãos:

São muitas as pessoas à procura de um ouvido que os ouça. Elas não o encontram entre os cristãos, porque eles falam quando deveriam ouvir. Quem não mais ouve a seu irmão (ou irmã), em breve também não mais ouvirá a Deus.(...) Quem não consegue ouvir demorada e pacientemente, estará apenas conversando à toa e nunca estará realmente falando com os outros, embora não esteja consciente disso (BONHOEFFER, 1959).

Sobre a capacidade de ouvir no Aconselhamento Pastoral, Clinebell afirma que “a arte de ouvir empático e reflexivo é essencial em toda poimênica e aconselhamento” (CLINEBELL, 2007). Para ele, o aconselhamento pode ser uma ferramenta eficaz para produzir na sociedade atual relacionamentos profundos, reparando ou restaurando “a capacidade do ser humano de dar e receber amor” (CLINEBELL, 2007). Este processo de escuta é fundamental para que as pessoas possam compartilhar as angústias mais profundas de seus corações. Enquanto ouve-se a pessoa/s, o cuidado a ser tomado é não querer tomar conclusões precipitadas e sem reflexão. Maske alerta para se tomar o seguinte cuidado: “não projetar a nossa maneira de ser, porém, permitir que cada outro seja um ser capaz e independente das nossas vontades e decisões. Portanto, postulamos que o respeito mútuo é uma

condição para o saber ouvir no aconselhamento pastoral” (MASKE, 2001).

Para Müller ouvir,

não é somente ouvir palavras, mas é ler os gestos, ouvir as entrelinhas, escutar o que a pessoa deixa de dizer. Sentir a entonação da voz, a melodia, os acentos da fala. Ouvir sentimentos envolvidos em palavras. Manter um contato visual agradável com a pessoa, com uma expressão receptiva, e tentar perceber todas as mensagens que o rosto e o corpo dela nos querem transmitir (MULLER, 1999).

Oliveira afirma que “a escuta empática tem função terapêutica, catártica e ajuda a libertar as emoções represadas. Quando ela se dá sem restrições, ajuda a pessoa a reorganizar seus sentimentos e cognições, pois, enquanto fala, a pessoa vai se reorganizando internamente” (OLIVEIRA, 2006).

Terapia ou o verbo *terapeuo*, na língua grega, quer dizer “a arte ou ciência de cuidar de doentes ou de enfermidades; atenção médica; cuidado de (como médico); curo” (TAYLOR, 1986). Ora, o aconselhamento pastoral visa justamente isso, mediar algo do amor divino não só através da palavra falada, mas também através do gesto e da postura pessoal do conselheiro e da conselheira. A palavra de Deus precisa se tornar carne, tomar corpo na maneira que o conselheiro se relaciona com seu interlocutor tanto no nível cognitivo como no nível afetivo. De acordo com Sander, o aconselhado “sentindo a atenção e o carinho do conselheiro pastoral, chegará a experimentar algo do amor de Deus” (SANDER, 1998).

Clinebell destaca que, no processo de aconselhamento em casos de crises alguns elementos devem estar presentes neste processo: 1) Escute intensivamente e reflita sentimentos com solicitude (respostas de compreensão); 2) Use perguntas com cuidado, a fim de concentrar-se rapidamente em áreas de

conflito; 3) Ajude as pessoas a examinar o problema em sua totalidade; 4) Forneça informações úteis; 5) Concentre-se nos principais conflitos, problemas e decisões da pessoa, com o objetivo de clarificar alternativas viáveis; 6) Ajude a pessoa a tomar uma decisão quanto ao próximo passo e a dá-lo; 7) Quando necessário dê orientação prática ; 8) Dê apoio emocional e inspiração à pessoa; 9) Passe para um aconselhamento de longo prazo se o de curto prazo se revelar inadequado.

O conselheiro precisa ter a paciência para ouvir as famílias que muitas vezes estão sofrendo, ou enfrentando crises profundas com a informação de que seu filho tem alguma deficiência. Esta é uma forma honesta de solidarizar com a situação.

1.3. Falar – a arte da sabedoria

Depois de silenciar e ouvir, os amigos de Jó – seus conselheiros - começam a falar. No aconselhamento chegará o momento da fala. Collins diz: “não se deve supor, porém, que o conselheiro nada faz além de ouvir” (COLLINS, 2000), e acrescenta, “Jesus era um bom ouvinte (lembre-se do seu encontro com os dois discípulos confusos na estrada de Emaús, por exemplo), mas a sua ajuda também se caracterizava pela ação e respostas verbais específicas” (COLLINS, 2000).

Aquilo que falamos pode servir de grande alento, conforto, ânimo, orientação, como também, por outro lado, pode ser desastroso, cruel, arrasador. É neste momento que acontecem muitos erros e tropeços que acabam prejudicando e, ao invés de ajudar, muitas pessoas acabam prejudicando com seus “conselhos”. O escritor bíblico Salomão diz que “a morte e a vida estão no poder da língua” (Provérbios. 18.21), e acrescenta em outra parte que “as palavras suaves são como favo de mel, doces para a alma e saúde para os ossos” (Provérbios. 16.24). Ou seja,

palavras são tão importantes que podem ajudar a alma, o corpo, a vida de um ser humano, contudo, podem também trazer “morte”. Collins sistematiza a questão do falar - que ele chama de responder - dizendo que, neste processo de fala o conselheiro deve orientar, refletir, perguntar, confrontar, informar, interpretar, apoiar e encorajar.

Até este ponto, os amigos de Jó caminhavam bem no seu aconselhamento, mas quando começam a falar, eles incorrem em vários problemas: eles possuem uma compreensão errada da situação; eles têm uma teologia do sofrimento equivocada; eles têm uma visão limitada e simplificada da vida e das coisas relacionadas aos propósitos de Deus. Além destas coisas, faltou para os amigos de Jó tato, sensibilidade e cuidado. A teologia deles estava baseada na teologia da retribuição, proveniente da sabedoria tradicional de Israel, concebida inicialmente em termos coletivos e que progrediu para o individual (TERRA, 2002); Os pensamentos principais desta teologia diante do sofrimento são: o bem é recompensado e o mal é punido; o inocente nunca sofre; o castigo é consequência do pecado; Deus encontra falhas em todo homem; o castigo existe para corrigir o homem. Com toda esta bagagem, os amigos de Jó partem para dar conselhos a Jó. É desta teologia equivocada que surgem os erros na sequência da história.

Três coisas são fundamentais para apoiar pessoas que estão vivendo situações críticas como Jó estava vivendo: Presença, Palavra, Prudência. Os amigos de Jó começaram bem, eles se fizeram presentes. O problema advém da sua fala, pois faltou prudência. Ferreira¹ nos dá

¹ Pastor da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo. Formado em Teologia e Sociologia, possui doutorado pela USP em Ciências Sociais. Sua atuação acadêmica está nos campos da sociologia da religião e teologia sendo os termos indicadores da sua produção acadêmica: religião, protestantismo, presbiterianismo, pentecostalismo, modernidade, teologia, globalização.

algumas sugestões práticas para não incorrer nos erros dos amigos de Jó:

Primeiro, evite dizer coisas certas na hora errada. Os amigos de Jó lhe disseram, “Pode o homem mortal ser justo diante de Deus?” (Jó 4.17). Eles queriam falar com Jó sobre a justiça de Deus. Ora, aquele não era o momento para se discutir sobre “a justiça de Deus”, ainda que o tema seja muito rico, mas totalmente impróprio para o estado em que Jó se encontrava. O conselheiro precisa ponderar muito bem quais assuntos abordar nestes momentos e, tomar cuidado ao abordá-los.

Segundo, evite dizer coisas certas com atitude errada. Note agora o que os amigos de Jó lhe dizem: “porventura não se dará resposta a todo este palavrório?” (BÍBLIA DO OBREIRO, 2007). Os amigos acham que Jó está exagerando em sua fala. O que eles passam a falar a Jó, certamente o feriu tanto quanto os ferimentos que já tomavam conta da sua vida. Na continuidade do diálogo entre Jó e seus amigos, por incrível que pareça eles o chamam de tagarela (BÍBLIA DO OBREIRO, 2007), louco, zombador, mal exemplo, enganador, arrogante, opressor, pai de filhos ímpios. Então, imagine Jó tendo que ouvir todas estas coisas. Que terrível! Não bastasse todo sofrimento que já o afligia até os ossos, tinha que suportar palavras tão duras e cruéis que certamente o transpassou até a alma.

Terceiro, evite prescrições. Muitas vezes as pessoas pensam que têm fórmulas mágicas e soluções instantâneas e, com uma simples palavra tudo se revolve. Agem como uma “fada madrinha” - ao toque de sua varinha, tudo se resolve. Que grande ignorância! Por exemplo, veja algumas das prescrições dadas a Jó: “se te converteres ao Todo-poderoso, serás restabelecido”(BÍBLIA DO OBREIRO, 2007, Jó 22.23); “se o – Deus - ouvirem e o servirem acabarão seus dias em felicidade , e os seus anos em delícia”(BÍBLIA DO

OBREIRO, 2007, Jó 36.11). Muitas pessoas caem no erro de pensar em Deus como se ele fosse uma “máquina de refrigerantes”- aonde você põe uma moeda e recebe alguma coisa em troca. Trata-se de uma visão incorreta e estreita de Deus. Era o caso dos amigos de Jó.

Quarto, se não souber o que dizer, ore; se souber, ore também. Os amigos de Jó falam de Deus para Jó, mas não falam com Deus. Jó, por sua vez, fala com os amigos e com Deus. Há ocasiões em que o melhor que se pode fazer é orar, e certamente trará grande conforto para quem está vivendo tal situação. É melhor muitas vezes dizer uma palavra para Deus do que mil sobre Deus. A oração remove o sofrimento quando essa é a vontade de Deus. Mas também a oração nos dá poder para enfrentar os problemas e usá-los para cumprir os propósitos de Deus. Paulo orou para Deus mudar as circunstâncias da sua vida, mas Deus lhe deu poder para suportar as circunstâncias (2 Co 12:7-10). Jesus clamou ao Pai no Getsêmani para passar dele o cálice, mas o Pai lhe deu forças para suportar a cruz e morrer pelos nossos pecados.

Famílias com um filho com autismo, ou com alguma deficiência, precisam ouvir boas palavras. Palavras pensadas, edificantes, confortadoras, proferidas com sabedoria, pois podem ser de grande orientação e apoio.

1.4 Restaurar – a arte da solidariedade

Os grandes questionamentos que surgem no decorrer da vida humana normalmente têm haver com a dor, o sofrimento, as tragédias, os males, etc...os quais estão presentes no mundo em que vivemos. Muitas pessoas têm dificuldade de conciliar o “cuidado de Deus” tendo que vivenciar muitas vezes situações tão desesperadoras. Entretanto, quando se olha para a história – geral, ou mesmo a história pessoal de vida – pode-se encontrar e perceber a ação divina nos momentos mais

cruciais. Entretanto, às vezes se pensa assim: “como restaurar vidas em meio ao sofrimento, ou como deve-se lidar com o sofrimento e ser restaurado?” Collins afirma,

É provável que nossas mentes finitas jamais venham a compreender plenamente as razões do sofrimento, mas a Bíblia ensina que ele nos mantém humildes, purifica a nossa fé, conforma-nos a imagem de Cristo, ensina-nos a respeito de Deus e produz paciência, maturidade, perseverança e caráter. O sofrimento também nos ensina a nos tornarmos mais compassivos e cheios de cuidado (COLLINS, 2000).

Na continuidade do livro de Jó encontramos pistas que nos levam à restauração da vida de Jó. Primeiramente vamos destacar como Jó vivenciou a questão do sofrimento. Jó sabia que os planos de Deus eram maiores que a sua vida e aquilo que estabelecera para si. Ele disse: “bem sei que tudo podes (Deus), e nenhum dos teus pensamentos pode ser impedido” (Jó 42.1). Então, em meio ao sofrimento, sem razão aparente, Jó nos ajuda entender que:

Primeiro, no sofrimento saiba que Deus está vivo. “Vive Deus” (Jó 27.1) é a expressão que sai da boca de Jó! Seria fácil para Jó dizer: “Deus está morto!”. Há muitas pessoas que por tão pouca coisa já estão dizendo isto, mas Jó faz o caminho inverso, e exclama: “Vive Deus!”. Jó é um testemunho persistente da presença de Deus. Isto é fé: crer que Deus está presente apesar da sua aparente ausência. Por toda a Bíblia encontramos referências que nos mostram que não estamos isentos das intempéries da vida. Exemplo disto são as palavras de Jesus, “no mundo passareis por aflições, mas tende bom ânimo, eu venci o mundo” (João 16.33)

O próprio Jesus é o maior exemplo no cristianismo de uma pessoa que desde criança teve que lidar com tantas aflições e perseguições. A maior delas foi seu sofrimento e

morte na cruz. Jesus, naquele momento de grande angústia e dor na cruz disse assim: “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Lucas 27.46). Parece que esta é a pergunta que toma conta de muitos corações nos momentos em que não há explicação para determinados acontecimentos ou situações da vida. Sentir-se desamparado, só, frágil, impotente, sem respostas para certas perguntas, é marca do coração humano. No entanto, conforme Dobson, “com Deus, mesmo quando nada está acontecendo, alguma coisa está acontecendo” (DOBSON, 2000). Assim também ocorre em relação à ajuda de Deus: a ajuda de Deus permanece invisível à pessoa humana, e quando esta acredita estar mais abandonada por Deus é o momento em que a ajuda de Deus lhe está mais próxima (ERNEST, 2007).

Lutero afirma que “não basta que ninguém conheça a Deus em glória e majestade, a menos que o conheça na baixeza e vergonha da cruz, lugar que Ele mesmo escolheu para revelar-se” (ERNEST, 2007). Por mais dolorosos que possam ser certos acontecimentos, se na nossa visão parecem “terríveis”, às vezes é ali que se conhece mais a graça, e a ação de Deus. Lewis acentua que “Deus sussurra no nosso prazer e fala à nossa consciência, mas grita em nossa dor; ela é o seu megafone para acordar um mundo surdo” (LEWIS, 1957). Segundo Altmann,

o local preferencial de Deus está cristologicamente determinado. Ele está ao lado dos angustiados, dos que dele dependem. Deus é o Deus abscondido que se revela na cruz, não no poder, mas na fraqueza. Contra a ânsia do progresso e ascensão, bem como contra os sistemas de dominação e privilégios. Lutero localiza Deus nos pecadores, nos fracos, pobres, necessitados e injustiçados. Em Cristo, Deus se identificou com eles, manifestando a sua solidariedade redentora e libertadora (ALTMANN, 1994).

A percepção e entendimento humanos das coisas são limitados, e assim como os discípulos de Jesus ao verem a crucificação ficaram tristes e sem rumo, muitas vezes é a atitude e reação humana. Mas, no caso dos discípulos, com a ressurreição de Jesus, tudo se esclareceu, tudo ganhou nova vida. As dúvidas se dissiparam, o que era motivo de dor transformou-se em alegria, aquilo que parecia morte, tornou-se abundante manifestação de vida. A maioria dos problemas está na visão equivocada das coisas e na “imaturidade”. Conforme Maxuell, “o cristão imaturo é aquele que vê Deus somente nas coisas boas; o cristão maduro é aquele que vê Deus nas coisas boas, mas o vê também nas coisas ruins”.² Falta muitas vezes resiliência, que é “a capacidade humana para enfrentar, vencer e ser fortalecido ou transformado por experiências de adversidade” (GROTBERG, 2005).

Contudo, Deus, que é cuidadoso, compreende até mesmo estes sentimentos humanos e “equivocos”, e não deixa de cuidar e agir em qualquer que seja a situação. A promessa que Jesus deixa para os discípulos depois da ressurreição antes de ir para o céu é “eis que estou convosco todos os dias até a consumação dos séculos” (A BÍBLIA SAGRADA, 2002). Isto é cuidado: é estar presente! É estar vivo! É estar conosco todos os dias!

Segundo, no sofrimento caminhe em direção à cruz de Cristo. Ela é a resposta para o sofrimento. Na cruz Deus diz: estou contigo! Deus tem razões que não entendemos, que só ele entende. Quando se luta contra o sofrimento, o fato de você estar com a razão, não significa que Deus esteja errado, significa que Deus é maior que a nossa razão. Dobson afirma, “é uma visão incorreta das Escrituras dizer que nós entenderemos sempre o que Deus está fazendo, e

² Esta frase é de Jonh Maxuell. Ele é escritor, autor de vários livros publicados pela Editora Mundo Cristão na área de Liderança. Seu site é www.jonhmaxuell.com

como se encaixam em seu plano nossos sofrimentos e desapontamentos” (DOBSON, 2000).

Lutero fala da cruz como consolo, pois perante os sofrimentos de Cristo e de toda a sua dor, os nossos sofrimentos são minúsculos. Ele ressalta que a ênfase na questão da fé “não está na fuga das aflições, mas no refúgio nas aflições, não na mudança da situação, mas na mudança do relacionamento com a situação, não no efeito salvador, mas na certeza frente a um efeito ainda pendente e ausente” (EBELING, 2002). Brakemeier salienta que “a Bíblia não nega a realidade de morte, inferno e sofrimento. Mas ela proclama que, em meio a tudo isso, é que Deus nos estende a sua mão. Portanto, não há o que temer, mas deve-se unicamente confiar nesse Deus”. (BRAKEMEIER, 1990). Ernest contribui,

eis o eixo central para a compreensão da cruz de Cristo como boa-nova em meio ao sofrimento: crer por meio da fé que Deus está comigo me dando forças e carregando-me em meu sofrimento e dor, animando-me a lutar contra esses sentimentos, na certeza de que a dor é algo passageiro e que quando vier a plenitude do Reino já não haverá dor, nem sofrimentos, mas novidade de vida (ERNEST, 2007).

De acordo com Ernest, “Lutero, em momento algum afirma que foi fácil enfrentar todos os sofrimentos, mas sempre se mostrou consolado por saber da presença de Deus ao seu lado, “confiando firmemente no auxílio e na vitória de Deus” (ERNEST, 2007).

Como visto, Deus age sob forma contrária, ‘abscondito no sofrimento’, e sua ajuda nos permanece invisível e jamais chegaremos a conhecê-lo de outra forma que não pela cruz de Cristo (LOEWENICH, 1987). O Filho de Deus não veio para destruir o sofrimento, mas para sofrer conosco. Segundo Gourgues, “Ele não veio para destruir a cruz, mas para sobre ela se deitar. De todos

os privilégios específicos da humanidade, foi este que Ele escolheu para si-mesmo, é do lado da morte que ele nos ensinou o caminho da saída e a possibilidade da transformação” (GOURGUES, 1985).

Com Jó podemos ganhar essa perspectiva do sofrimento que pode nos ajudar na restauração. Fica claro isto em Jó quando ele afirma “com o ouvir dos meus ouvidos ouvi, mas agora te veem os meus olhos” (A BÍBLIA SAGRADA, 2002).E é dessa forma que Jó trabalha o sofrimento em sua vida.

No capítulo 38 do livro de Jó, Deus fala com ele do meio de um redemoinho. A súplica de Jó fora atendida. Deus fala, mas nos termos de Deus, não como Jó formulara suas perguntas. E Deus faz isto dirigindo a Jó 77 perguntas. Parece indelicado da parte de Deus. Ao invés de consolar Jó, Deus lhe faz questionamentos sobre zoologia, meteorologia, cosmologia, etc... E Jó se sente todo embaraçado para responder estas questões. Ele queria ter a oportunidade de se defender diante de Deus, e agora tem. Mas observe o que ele diz agora: “uma vez tenho falado, e não replicarei; ou ainda duas vezes, porém não prosseguirei” (A BÍBLIA SAGRADA, 2002).

Deus não está reprovando Jó. E nem Jó está assumindo culpa de algo errado. O que está então acontecendo nestes capítulos finais? Deus está mostrando para Jó a incapacidade de compreender o quadro todo das coisas. É como se Jó estivesse diante de um grande “quebra-cabeça”, porém, Jó podia observar somente uma peça do “quebra-cabeça” (visão limitada das coisas). Por outro lado, Deus via (e vê) o “quebra-cabeça” por completo (visão completa e perfeita).

Finalmente, destaca-se a ajuda prática que foi dada a Jó, a fim de que ele pudesse reestruturar-se. Esta ajuda começou com o próprio Deus (Jó 42.10,12), mas se materializou em pessoas e recursos para ajudar Jó reconstruir sua vida. No último capítulo de Jó encontra-se a

bênção da restauração. Seus irmãos, irmãs e amigos vieram até ele e se compadeceram e o consolaram. (Jó 42.11). Então, deram a Jó uma ajuda em dinheiro ou um pendente de ouro. Num gesto de solidariedade eles contribuem para o recomeço da vida de Jó.

Certamente que a bênção de Deus, e a solidariedade dos irmãos e amigos, foi essencial para a restauração de Jó. Porém, é necessário lembrar, que certamente Jó trabalhou com afinco para alcançar tudo que possuía de novo. Pode-se pensar que tudo foi instantâneo e muito simples nesta reconstrução, mas não é a realidade. Provavelmente Jó teve que batalhar bastante, e neste processo deve ter sentido muito a falta dos filhos (especialmente quando lhe nascia mais um filho - Deus lhe deu mais 10, como antes). E é assim que a restauração vai acontecendo na vida de Jó. Uma das coisas que o livro de Jó nos ensina é justamente isto: “depois de grandes tragédias é possível, com a bênção de Deus, reconstruir a vida”. A bênção de Deus nos conduz a criar algo melhor do que se tinha antes.

Uma família com um filho com autismo pode ser confortada com uma compreensão melhor do sofrimento em suas vidas, pois, ao vivenciar os sofrimentos podem estar certas da presença de Deus ao seu lado, sabendo que o Deus cristão é o Deus que se compadece, que se coloca ao lado, junto em qualquer situação. Ao mesmo tempo, com a bênção de Deus, e a solidariedade das pessoas, podem reconstruir/ restaurar suas vidas para glória do Senhor e até mesmo, ajudar outras pessoas em situações parecidas.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. Rev. São Paulo: Editora Hagnos, 2002.

-
- ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação** – Releitura em Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.
- BÍBLIA DO OBREIRO. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Rev. e atual. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Life Together**. New York: Harper & Brothers, 1959.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **Testemunho da fé em tempos difíceis**. São Leopoldo: Sinodal, 1990.
- CLINEBELL, Howard J. **Aconselhamento Pastoral: Modelo Centrado em Libertação e crescimento**. São Leopoldo: Sinodal, 4 ed. 2007.
- COLLINS, Gary R. **Aconselhamento Cristão**. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- DOBSON, Dr. James. **Quando Deus não faz sentido**. São Paulo: Bompastor, 2000.
- ERNEST, Daiane. **Sofrimento em Lutero**. São Leopoldo: Trabalho de pesquisa de graduação, T 547. 2007.
- GOURGUES, Michel. **Jesus diante de sua paixão e morte**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- GROTBERG, Edith Henderson. Introdução: Novas tendências em resiliência. In: MELILLO, Aldo & OJEDA, Filho, Elbio Nestor Suárez. (Org.). **RESILIÊNCIA: Descobrimo as próprias fortalezas**. Trad. Valério Campos. Porto Alegre: Artmed 2005.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

-
- LEWIS, C. S. **The problem of pain.** Londres: Fontana, 1957.
- LOEWENICH, Walther von. **A teologia da cruz de Lutero.** São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- MALDONADO, Jorge. **Crises e perdas na família – consolando os que sofrem.** Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2005.
- MASKE, Neli. **Aconselhamento Pastoral de Famílias com Pessoas portadores de Deficiência: Um enfoque Relacional-Existencial.** Dissertação de Mestrado pela Escola Superior de Teologia. São Leopoldo: 2001
- MÜLLER, Iára. **Aconselhamento com pessoas portadoras de deficiência.** São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- OLIVEIRA, Roseli M. K. **Cuidando de quem cuida - Um olhar de cuidados aos que ministram a Palavra de Deus.** São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- SANDER, Luis Marcos (Coord.) **Fundamentos Teológicos do Aconselhamento.** São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1998.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia Prática no contexto da América Latina.** São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- TAYLOR, Willian Carey. **Introdução ao estudo do novo testamento grego: dicionário.** Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986.
- TERRA, D. João E. M. **Introdução ao livro de Jó.** São Paulo: Revista cultura bíblica, 2002, v.25, n. 103/104. p. 9-129.

O FUTURO DAS RELIGIÕES: HOSPITALIDADE E PAZ

Jéferson Ferreira Rodrigues

Mestre em Teologia, PUCRS.

Colaborador no Programa Teologia Pública

Instituto Humanitas Unisinos - IHU.

Resumo: Esta pesquisa visa refletir sobre o futuro das religiões. É um horizonte de esperança, que leva a sério, um encontro possível e necessário entre as religiões. O encontro das religiões é pautado e acentuado por estudiosos da religião na capacidade dialógica, que muitas vezes se reduzem a entulhamento de bibliotecas e periódicos, mas carece de uma prática possível e relevante para comunidade de fé e dos mesmos na sociedade. As religiões são horizontes de sentido. O ser humano contemporâneo já não encontra nas religiões um *locus fontal* de sentido. É preciso pensar em futuro das religiões e renovar a esperança, que leve em consideração: o que as religiões podem esperar de si mesmas? O que a humanidade pode esperar das religiões? A nossa resposta é simples: Hospitalidade e Paz. A hospitalidade é o caminho para uma paz humana e religiosa. Ela é genuinamente uma atitude de acolhida incondicional o outro, uma fonte que permite reconhecer e respeitar o outro em sua diferença e sacralidade. Contudo, podemos perceber na história humana das religiões que nem sempre as relações foram saudáveis e nem sempre se reconheceram e se respeitaram em suas sacralidades. Não são poucas as vozes que se levantam para fazer as devidas acusações. É preciso uma

reconciliação inter-religiosa, para que as religiões possam recuperar sua qualidade de promotora de sentido e oferecer a Paz como dom para toda humanidade.

Introdução

A pluralidade religiosa é uma exuberância inesgotável e inegável. A experiência genuína da religião é testada pela sua competência suficiente de viver em contextos plurais. Não é possível reconhecer espaço para autoafirmações exclusivistas nem inclusivistas. Portanto, ousamos pensar um pouco sobre o futuro das religiões. Não é pretensão desenvolver um diagnóstico e prognóstico que encerre a discussão e aponte as melhores soluções. Muito menos atribuir-se a condição de um profeta visionário. O exercício realizado nessas páginas é reconhecer no atual caminhar dos contextos religiosos, no compartilhamento da testemunhaça do mistério divino, um horizonte de futuro, que permita uma análise e uma tomada de consciência para recompor o caminho, sobretudo naquilo que compete a atual credibilidade das religiões: as religiões não promovem sentido para a vida do ser humano contemporâneo.

A descredibilidade nas instituições religiosas é um fenômeno recorrente nas últimas duas décadas, sobretudo nos índices dos “Censos Demográficos”, classificando-a como “sem religião”. A categoria não é satisfatória, porque não expressa a totalidade da sua intenção, pois não se refere na sua maioria a sujeitos “não religiosos”, mas a sujeitos sem uma “instituição definida”. O elemento central é uma desconfiança nas mediações institucionais, que consequentemente emerge na incapacidade das religiões em “dizerem algo de significativo” para as pessoas contemporâneas. A moldura começa a ficar completa quando somamos com uma crise na pertença comunitária, que implica em duas situações fundamentais: a

incapacidade de compartilhar o mesmo lugar com o outro e uma inconsistência nas opções desembocando em um trânsito frenético de mediações. Não estamos muito afeitos a opções duradouras, inclusive com muita facilidade desgostamos e rompemos as relações humanas e religiosas.

As religiões nesse atoleiro existencial não irrompem como uma resposta positiva para a vida cotidiana das pessoas. A força da “tradicionalidade religiosa” no contexto cultural latino-americano mantém um “clima de religiosidade”, que nem sempre correspondem as tessituras da experiência dos povos que vivem neste chão. Não é preciso nutrir um pessimismo “religioso”, mas a proposta é convidar a uma profunda reflexão, sem panos quentes e sem delongas, para ressaltar a possibilidade das religiões na sua tarefa de “re-ligar o ser humano ao sagrado”, mas também re-ligar-lo ao semelhante no compromisso de uma prática transformadora dos espaços públicos e sociais na existência cotidiana. As religiões são *locais* fecundos de um horizonte libertador para a pessoa humana. Por isso, não deve abster-se de realizar sua tarefa, sobretudo porque ainda mantem-se esse “clima de religiosidade”, mesmo que na prática nossos locais de celebração estejam em grande parte “cheios de bancos”.

Com efeito, o encontro das religiões “em si” e “entre” os diversos contextos religiosos, precisa redescobrir duas atitudes iluminadoras e fundamentais, que evocamos como resposta positiva a um “futuro religioso”: hospitalidade e paz. Elas não são inatas, mas atitudes que no decorrer da experiência humana e religiosa compõe-se como uma “pedagogia salutar”. É necessário aprender ser hospitaleiro e sujeitos de paz. Não é mágica, mas exercício laborioso e persistente no compromisso com um “projeto comum” para a vida da humanidade. Esse é o desafio encarado por nós nessas páginas que se seguem, mostrando na primeira seção a relação entre hospitalidade e religião, sobretudo com sua capacidade de *transcendência* e na

segunda seção a relação entre hospitalidade e paz, caminho primordial para uma experiência religiosa, que encontra gestos concretos e relevantes para a vida da humanidade.

1 Hospitalidade e Religião: uma fonte inestimável

A hospitalidade é uma experiência humana e cultural, que evoca os anseios e as necessidades humanas mais profundas. Ela é uma abertura incondicional ao outro, que irrompe como um necessitado ou convidado, no ambiente acolhedor de um lar, de uma palavra, de um *locus fontal*. Ela encontra nas religiões um respaldo fundamental. Nem sempre é fácil e preciso perceber as significações, mas podemos constatar uma prática vital e vitalizante. Ela é uma chave hermenêutica para as religiões, encontrarem o seu melhor a serviço uns dos outros e da humanidade.

A hospitalidade é composta por muitos ritos, cuja simetria não é importante, mas sua experiência de humanização entre aqueles que deles participam. Eles são “leis não-escritas”, que comportam uma profunda significação (Cf. CAMARGO, 2004). Neles são expressos um espaço delimitado e um protagonismo de dois personagens: anfitriões e hóspedes, que estabelecem entre si vínculos profundos e duradouros. Existem cinco passos fundamentais e necessários, a saber: acolher, hospedar, alimentar, entreter e despedir (Cf. LASHLEY; MORRISON, 2004). O “ambiente” hospitaleiro pode ser subvertido, quando um dos passos é negligenciado, inclusive podendo desencadear em uma “espiral” de hostilidades (Cf. CAMARGO, 2004). Desta forma, é possível constatar a ambiguidade inerente na experiência da hospitalidade.

A hospitalidade é o ambiente natural do diálogo, o lugar vital no qual o mesmo poderá ser mais fecundo e duradouro (BÉTHUNE, 2013, p. 119). Ela é a condição para um *encontro* humano e religioso. Nele é possível

vislumbrar um horizonte de transcendência, pois em cada gesto vai compondo-se uma experiência para “além” de uma simples visita e promove uma autêntica transformação: tornar-se mais humano. Em sua relação com as religiões, a hospitalidade é uma chave hermenêutica através do qual desperta uma *abertura inerente* em cada contexto religioso, possibilitando uma dinâmica própria e motivadora da experiência religiosa fundante, que se manifesta no *testemunho de um encontro inter-religioso* torna-se uma presença saudável e relevante na sociedade (Cf. RODRIGUES, 2015, p.12).

A hospitalidade é uma Graça, que permite uma abertura humana e religiosa, no encontro não com uma palavra, mas com um rosto e uma alteridade (Cf. MONGE, 2013), permitindo um horizonte de transcendência. É a experiência de um “alargamento” do coração e do pensamento, capaz de conceder espaço genuíno ao outro. A transcendência é uma capacidade do ser humano, pois o ser humano não está imerso na condição da natureza – fadado a um naturalismo determinista, mas transcende tudo isso com sua capacidade de *protestação* (BOFF, 2000, p. 22). O protesto emerge como experiência de uma abertura infinita, que não comporta um fechamento *em si mesmo* egoísta, nem uma submissão inconsequente a sistemas sociais, jurídicos e religiosos. Por isso, precisam encontrar novos caminhos e novas perspectivas para um existir humano e responsável.

A hospitalidade é um espaço de “protesto” para não cairmos na convicção, que de modo sutil compõe nossas relações humanas: “*homo homini lupus*”. O espaço cedido ao outro emerge como um anseio profético de humanização. Com isso, a hospitalidade em sua capacidade de transcendência, extrapola o simples encontro de pessoas e adentra a um novo “ambiente” antropológico – uma pessoa que é mais humana. Existe uma ruptura fundante, pois de modo criativo, busca alternativas para uma

existência com o outro na responsabilidade e no cuidado, sobretudo pelos vulneráveis. Com isso, é viável a busca de um sentido para a existência humana, não reservada à competição, mas ao compartilhamento mútuo.

A singularidade do cristianismo, no que tange a transcendência, é que os muros atravessados por ela, na ânsia de subida, esbarram no evento *kenótico* do Filho de Deus. A encarnação é a possibilidade de uma transcendência desde baixo, desde os diminuídos de nossa sociedade, desde o sofrimento mais banal e mais profundo. Leonardo Boff percebe que a importância singular do cristianismo, na encarnação do Filho de Deus, “não está na transcendência nem na imanência, mas na *transparência*, que é a presença da transcendência dentro da imanência” (2000, p. 80). Prossegue o autor “a transparência é poder ver no outro Deus nascendo da profundidade de seu coração. Essa é a singularidade do cristianismo, não raro obnubilado pelo excesso de doutrinas e de dogmas que se agregaram a essa experiência originária” (2000, p. 81).

Leonardo Boff, na obra *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*, desenvolve essa relação: imanência, transcendência e transparência. É no tópico chamado “o sacramento do pão” (2009, p. 26-30). Ele faz memória do “fazer pão” de sua mãe. Não era um simples pão que cumpria suas funções alimentares e nutricionais, mas um pão que alimentava as relações. Era um pão que os ajudava a ser melhor, pelo simples fato de compartilhar o mesmo pão. Esse pão (realidade imanente) torna presente algo que não é o pão (realidade transcendente). O processo para a assimilação de ambas as realidades é através da transparência. “O pão se torna então transparente para a realidade transcendente. Ele deixa de ser puramente imanente. Não é mais como os demais pães. É diferente. É diferente porque recorda e traz presente por si mesmo (imanência) e através de si mesmo (transparência) algo que

vai além dele mesmo (transcendência)” (BOFF, 2009, p. 29).

Segundo Leonardo Boff,

A trans-parência quer dizer exatamente isso: o trans-cendente se torna presente no in-manente, fazendo que este se torna trans-parente para a realidade daquele. O trans-cedente irrompendo dentro do in-manente trans-figura o in-manente. Torna-o trans-parente (2000, p. 29).

A transparência permite acolher e perceber com clareza o sentido que se manifesta em cada coisa. É a luminosidade da transparência, mesmo na dureza e no drama da imanência, pode-se ver o sentido mais profundo e transcendente. É o processo que realizou o Pequeno Príncipe, o famoso diálogo com a raposa. É um diálogo que ressalta o ritual, a presença, a proximidade conquistada e acolhida em cada novo passo, a proximidade em cada nova chegada, o sentimento de saudade em cada nova partida. Porém, nem o pequeno menino aventureiro nem a raposa são os mesmos. Eles correram o risco e cativaram um ao outro: criaram laços. É nessa experiência de entrelaçamento, que emerge a constatação mais singular transcendência transparente: você é único(a) para mim, porque você me cativou.

A transparência é a justa medida para não incorreremos no risco e no erro de um transcendentalismo e de um imanentismo, que perde a transparência das coisas: límpida forma de vê-las. A transparência permite que enxergamos sem excessos, sem barreiras, sem ilusões, etc. É um olhar com cuidado, com honestidade, com amor. Ela ajuda na compreensão de que imanência e transcendência não são irmãos rivais, mas condições do ser humano que precisam ser harmonizadas e conjugadas, para bem cumprirem sua finalidade: fazer um ser humano, realizado e realizador, fraterno e feliz, portador de uma boa notícia.

A hospitalidade, enquanto, dimensão sagrada reivindica o “espaço” da superação do mero “dever moral e religioso” – espaço de transcendência transparente, através do qual possibilita uma ação misericordiosa infinita e “nova compreensão do ser humano”, na superação de seus limites: não criando um “super-humano”, que é todopoderoso, mas um ser humano “precário” e responsável pelo outro. Carmine Di Sante, ilumina nossa reflexão, quando analisa a onipotência de Deus. O poder de Deus, segundo o autor, é amar, é ter compaixão, é assumir com responsabilidade o ser humano e lhe prestar socorro, é eliminar o sofrimento (2012, p. 120). O poder de Deus não é uma força rompante que passa e tudo detona, mas é o horizonte do amor fecundo, que acolhe como um Pai-Mãe de braços abertos. A força de Deus não está em seus músculos bem definidos, mas no seu coração pulsante pelo humano e toda sua criação, nos braços acalorados que acolhe a todos no seu regaço. É esse o espaço vital e da onipotência de Deus. É o espaço da hospitalidade divina. É a certeza de que a Trindade é nosso lar. É o espaço onde podemos professar reverente: “Deus vence sem vencidos” (SUSIN, 2009).

Contudo, é preciso pontuar bem, para não cair em uma metafísica pura, que nada corresponde aos seres humanos contemporâneos. A compreensão de uma “hospitalidade divina” requer a experiência fundamental de uma responsabilidade pelo outro: amigo, familiar, inimigo, vulneráveis e natureza, etc. Exige um agir complexo no cuidado “para com”, normalmente exigente, mas englobante e fecundo rompendo com os interditos, possibilitando um “novo” e um “além” no aqui. Não imerso em um determinismo, que paralisa e não promove passos criativos e possíveis para a construção de uma sociedade justa e solidária. Nesse caso é salutar um passo significativo dado pelas lideranças religiosas mundiais – no dia 02 de Dezembro de 2014, na Cidade do Vaticano –,

assinaram uma declaração conjunta para a erradicação da escravidão até 2020, especialmente a modalidade mais atual: o tráfico humano.

Em Lampedusa, o Papa Francisco já denunciava a globalização da indiferença, que nos tirou a capacidade de chorar. É o endurecimento do coração que não permite a acolhida da Graça, por muitas vezes, escancarada no grito do diminuído na sociedade. É o endurecimento que não permitiu Israel adentrar, em vários momentos de sua história, numa comunhão com Deus. O endurecimento do coração dos nazarenos que não deixou Jesus realizar nenhum milagre. É um fechamento para a Graça, ou seja, para o evento de Deus na vida da humanidade, que exige a descoberta de caminhos e mediações humanas para sua plena realização. A experiência da hospitalidade é um exercício contínuo de nutrir um espaço vital, que seja capaz de despertar nossas mentes e corações, para encorajarmos a ter braços e mãos disponíveis ao outro. Afinal, o verdadeiro poder é eliminar o sofrimento no amor, na compaixão, na ternura. É a radicalidade kenótica de Jesus e do Evangelho: “ide e fazei a mesma coisa”.

A hospitalidade é um horizonte de futuro para as religiões, quando encarada na sua dinamicidade própria e na sua exigência fundamental. Nela ninguém permanece o mesmo. Exige-se uma transformação genuína, em termos religiosos, exige-se uma conversão verdadeira e contínua. A hospitalidade inspira e possibilita uma conversão as próprias fontes religiosas. Não é uma pretensão proselitista, mas o exercício de *kénosis* no respeito e no reconhecimento do outro em sua alteridade. Não é um esvaziamento de significado, mas uma nova atitude frente ao outro, que faz ressoar a experiência de Deus realizada por Moisés no contexto da sarça ardente: “tirar as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3, 5). Cada ser humano religioso é testemunha de uma sacralidade, que precisa ser respeitada e reconhecida.

2 Hospitalidade e Paz: um dom das religiões para a humanidade.

A hospitalidade é um caminho primordial para a paz mundial. Nela é possível pensar a paz como exercício paciente e criativo de pessoas, que na existência cotidiana descobriram-se amigos(as) e manifestam através da justiça e do direito uma vivência saudável e qualificada com dignidade, liberdade, felicidade, etc. A amizade é resultado de um processo contínuo de “criação de laços”. Não está restrita a relação sanguínea, que pode tornar-se um “*apesar de*”, mas de uma relação escolhida e nutrida por um bem-querer e um companheirismo. Com isso, desvela-se um referencial importante encontrado Evangelho de Jesus, narrado por Mateus (5, 9): aqueles(as) que promovem a paz são considerados “artesãos(as) da paz”. É muito iluminadora essa condição dos agentes da paz, pois remete a uma consciência de uma paz “não mágica” nem definitiva, mas compromisso cotidiano – laborioso e criativo – no reconhecimento de uma fragilidade e uma beleza.

A paz é um anseio profundo do ser humano – interage mística e militância, utopia e prática – e a cada dia um grito ensurdecedor. Os altos índices de violências, impunidades, intolerâncias e hostilidades mostram como a “paz sonhada” está cada vez mais distante. É fundamental perceber, que a violência é um fenômeno humano, que deve ser encarado em sua complexidade. Não existe uma resposta pronta e definitiva para a problemática, mas existem caminhos possíveis de uma hermenêutica viável. Em síntese, o ser humano não é geneticamente violento, mas disposto à uma agressividade que lhe é inerente que pode desencadear em “atos” e “estados” de violência (Cf. DADOUN, 1998), sobretudo como uma “quantidade que,

simplesmente, perdeu o senso da medida” (KRIEGEL, 2006, p. 178).

O “senso da medida perdido” é percebido pela legitimidade da instrumentalidade da violência (Cf. ARENDT, 1994), pois *em si mesma* não possui força suficiente, mas amparada nos instrumentos disponíveis torna-se catastrófico para a existência humana na sociedade. Basta um homem com uma arma metralhadora para causar um verdadeiro caos que transborda toda “ordem” possível. Hannah Arendt, percebe que correlata a instrumentalidade da violência, encontra-se o “ódio” e a “hipocrisia” como condições possíveis para a efetivação da violência. Nesse sentido, convém ampliar a reflexão com a colaboração de Elizabeth Young-Bruehl (2005), que identifica a violência como um *preconceito* – no sentido literal da palavra –, um pré-julgamento, nutrido pela capacidade de “classificar” as pessoas de modo negativo. Existe uma nomeação, ou ainda, uma “eleição” de inimigos a serem odiados, mediante “imagens pré-fabricadas”, que são oriundas de experiências frustradas ou simplesmente porque são diferentes. Aqui se faz ressoar uma afirmação pejorativa: “Aquela gente”, que expressa a imagem negativa do outro colocando o passado como condição fundamental do futuro – foi e será do mesmo modo.

Na esfera religiosa, a violência permanece com a mesma significação anterior, mas desdobra-se em duas nuances: física e simbólica. A história humana das religiões é testemunha de inúmeros conflitos “*ad intra*” e “*ad extra*” os contextos religiosos. A violência é explicada, mas nunca é possível justificá-la. É necessária uma confrontação com uma “história”, que nem sempre foi coerente com sua pretensão de paz. Essa é a acusação feita por críticos da religião, sobretudo depois dos atentados terroristas em Nova York no dia 11 de setembro, relacionado com o islamismo. Dentre tantos críticos contemporâneos, dois nomes sobressaem e ganham a nível global: Richard

Dalwkins e José Saramago. As críticas são relevantes e válidas, mas não podem ser olhadas na sua unilateralidade. Elas precisam auxiliar as religiões no processo de reelaboração de sua potencialidade e “canalização” para que possam ser promotora da paz que fundamentam e que a sociedade espera.

Nesse sentido, é urgente um processo de reconciliação através do perdão – espaço fecundo que precisa ser visitado por muitos homens e mulheres religiosos – para criar uma paz possível desde as religiões. Nesse sentido, não é suficiente pensarmos em uma paz universal. É preciso resgatar a esperança e ousar pensá-la ampliada (FERRY, 2006, p. 24), mas a partir um contexto determinado (ECO, 2006, p. 45). Nesse sentido, as religiões são *locais* propícios para pensar um horizonte de paz, na medida em que redescobre uma capacidade acolhedora inerente, cultivando uma abertura ao outro, em sua diferença irreduzível e abrindo a partir de si um espaço de paz no testemunho de uma diversidade reconciliada (SINNER, 2007, p. 71). O espaço da “diversidade reconciliada” é um ambiente nutrido pela consciência dos limites e das atrocidades humanas e religiosas¹. Por isso, com humildade e coragem cada ser humano religioso, precisa reconhecer e fazer ressoar seu canto de perdão e atitude de reconciliação:

Pelas dores deste mundo, ó Senhor imploramos piedade. A um só tempo geme a criação. Teus ouvidos se inclinem ao clamor desta gente oprimida. Apressa-te com tua salvação. A tua paz, bendita e irmanada co’a justiça, abraça o mundo

¹ A consciência dos limites e seu modo de interpretá-los é a “marca fundamental” de distinção do ser humano e de outros seres. Esse é um aspecto desenvolvido por Daniel Sibony, “o próprio do ser humano é a capacidade de interpretar a falha onde ele se encontra, exprimi-la por meio de outras linguagens mais vivas, mais criativas, além de garantir uma transmissão de vida por esta interpretação” (2006, p. 200-201).

inteiro. Tem compaixão! O teu poder sustente o testemunho do teu povo. Teu Reino venha a nós.
Kyrie eleison! (NETO, 2006)

A paz é resposta a um projeto comum para o bem da humanidade. Ela não “pode ser” convidada a permanecer no âmbito das ideias, conceitos, decretos, acordos, mas precisa ser experiência possível na vida cotidiana das pessoas. Nem sempre é fácil “viver na paz”, mas é tarefa de todos encontrar “novos” caminhos para sua realização. Na existência vulnerável do ser humano não existe espaço para convicções de uma pseudo-paz, ou seja, a utopia de uma paz plena e completa nessa itinerância. Sim, existe um percurso e uma pedagogia que todos precisam encerrar.

A tradição bíblica judaico-cristã auxiliou no discernimento de uma paz, que evoca na sua essência uma plenitude do ser humano. O *shalom* não significa ausência da guerra nem a manutenção pela força militar, mas um horizonte de plenificação, ou seja, resposta concreta de um “bem viver” na sintonia consigo mesmo, com os semelhantes, com a natureza e com um transcendente. Ele é compreendido como um dom e uma tarefa. Não é uma acolhida estática, mas dinâmica. A acolhida do dom é celebrada pela festa da amizade, que compromete e remete a uma tarefa assumida na responsabilidade pelos vulneráveis “*ad intra*” e “*ad extra*” da comunidade de fé. Existe sempre o risco da “paz plenitude” não ser correspondida em sua dinamicidade, pois é muito confortável falar de paz como plenitude do ser humano, quando “para mim a chuva no telhado é cantiga de ninar, mas o pobre meu irmão para ele a chuva fria, vai entrando em seu barraco e faz lama pelo chão” (Balada da Caridade).

A “paz plenitude” não é privilégio de algumas pessoas. Ela é coragem de lutar por dignidade, liberdade,

felicidade, etc., que se materializa nos processos e nas políticas públicas possíveis: moradia, transporte, saneamento básico, economia sustentável, educação qualificada, etc. É necessário um protagonismo da justiça e de direito como força de um projeto local e universal, que irrompe através de uma autêntica libertação humana. Nesse caso, a “paz plenitude” encontra uma interação com o “princípio de não-violência”, que se tornou no processo de libertação dos indianos a mais eficaz e potente arma contra os colonizadores: resistir sem violência e na força da verdade (GUIMARÃES, 2005, p. 67-68). A não-violência é tanto um método, quanto um estilo de vida, existindo um laço inquebrável entre os fins perseguidos e os meios utilizados (GUIMARÃES, 2005, p. 70).

Segundo Elie Wiesel,

A ideia da paz não é um presente de Deus aos seres humanos; Deus deu um montão de presentes, mas não esse. A paz é um presente que damos a nós mesmos e a nossos semelhantes. Apenas os homens e as mulheres – sobretudo, os homens – podem declarar guerra; assim como instaurar a paz. Eis o nosso dever e o nosso privilégio (2006, p. 85).

A paz é um dom das pessoas religiosas para a humanidade. Não é exclusividade das religiões, mas *a partir delas* expressam o testemunho fecundo de uma paz possível, inclusive num nível “pedagógico” seja “*ad intra*” ou “*ad extra*” religioso. É o exercício cotidiano – laborioso e criativo – de encontrar as “falhas” e ousar pensar um ambiente de respeito e reconhecimento das diferenças humanas e religiosas nutridos por um profundo senso de justiça e de direito. O protagonismo na justiça se traduz em “resistir sem violência” e encontrar caminhos para uma efetiva “resolução dos conflitos” (Cf. BOFF, 2006, p. 88). Nem sempre os seres humanos religiosos estão dispostos a “pensarem” mediações para efetivar uma paz possível. Existe o risco do discurso e da utopia sem consequências

vitais para a existência humana. Nesse sentido, o *paradoxo da paz* irrompe em sua fragilidade, mas o fundamental é proporcionar “pequenos” gestos de aproximação, a fim de que, a fragilidade da paz, pouco-a-pouco ganhe uma dimensão “inquebrável” através de um testemunho salutar e fazer ressoar o seguinte estribilho: “desfeitos os laços da intolerância, podemos dar as mãos e trilhar um caminho que promova a justiça, a paz, o respeito pela vida e pela natureza, o respeito pelo sagrado, para uma vivência humana autêntica e solidária” (RODRIGUES, 2013, p. 1804).

Conclusão

Enfim, nossa singela contribuição no exercício de “pensar um futuro” para e desde as religiões remete a uma atitude fundamental: acolhida incondicional e recíproca do outro em sua diferença irreduzível (hospitalidade), através do discernimento de mediações possíveis para resolver os conflitos religiosos e humanos (paz). Não estamos propondo uma experiência de *transcendência* sem consequências para a vida humana, mas o compromisso de um exercício cotidiano e contínuo de descobrir mediações para criar um “ambiente” de hospitalidade e paz humana-religiosa. Não é nossa pretensão fechar a questão nem solucionar todos os “problemas” históricos e atuais no coração das religiões, mas compartilhar com singeleza que existe um caminho possível “nas” e “através das” religiões para o bem da humanidade: redescobrir o valor da presença do outro e da capacidade acolhedora inerente a cada contexto religioso. A sociedade espera das religiões o testemunho eloquente de uma convivência recíproca e promotora de um horizonte de sentido, considerando as diferenças na dignidade e liberdade própria de cada contexto religioso.

BIBIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

BÉTHUNE, Pierre-François de. **L'ospitalità**. La strada sacra delle religioni. San Paolo: Torino, 2013

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**. Comer e beber juntos, viver em paz. Vol. III. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Tempo de Transcendência**, 2000.

_____. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**, 2009.

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. **Hospitalidade**. São Paulo: Aleph, 2004.

DADOUN, Roger. **A violência – Ensaio acerca do “homo violens”**. Trad. Pilar Ferreira de Carvalho e Carmem de Carvalho Ferreira. Col. Enfoques – Filosofia. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

ECO, Umberto. Definições a propósito da paz e da guerra. In: WIESEL, Elie (Org.) **Imaginar a paz**. São Paulo; Brasília: Paulus; UNESCO, 2006, pp. 39-46.

FERRY, Luc. Abertura. In: WIESEL, Elie (Org.). **Imaginar a paz**. São Paulo; Brasília: Paulus; UNESCO, 2006, pp.17-26.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Educação para paz: sentidos e dilemas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

KRIEDEL, Blandine. A violência será um componente do ser humano? In: WIESEL, Elie (Org.). **Imaginar a paz**. São Paulo; Brasília: Paulus; UNESCO, 2006, pp.177-182.

LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Orgs.). **Em busca da hospitalidade**: perspectivas para um mundo globalizado. Tradução de Carlos David Szlak. Barueri, São Paulo: Manole, 2004.

MONGE, Claudio. **Straniero con Dio**. L'ospitalità nelle tradizioni dei ter monoteismi abramitici. Milano: Terra Santa, 2013.

NETO, Rodolfo Gaede. **Pelas dores deste mundo**. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/component/docman/doc_view/331-partituras-das-musicas-da-cf-2010. Acesso em: 15/abr/2015.

PAPA FRANCISCO. **O discurso em Lampedusa**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/521786-qdao-onde-estas-caim-onde-esta-o-teu-irmao-o-discurso-de-francisco-em-lampedusa>. Acesso em: 10/jan/2015.

RODRIGUES, Jéferson Ferreira. **“Alarga o espaço da tua tenda”**: uma abordagem teológica da hospitalidade inter-religiosa. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2015.

_____. Paz e Comunhão: uma leitura cristã para o futuro do pluralismo religioso. In: 26º Congresso Internacional da SOTER. **Deus na Sociedade**

Plural: fé-símbolos-narrativas. Belo Horizonte/MG. PUC-Minas, 2013. v. 01. p. 1803-1812.

SANTE, Carmine Di. **Straneiro nella bibbia**. Ospitalità e dono. Milano: San Paolo, 2012.

SINNER, Rudolf von. **Confiança e Convivência** – reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SUSIN, Luiz Carlos. **Deus**. Pai, Filho e Espírito Santo. São Paulo: Paulinas.
[Desconhecido]. Balada da caridade. In: MANZOTTI, Reginaldo. **Sinais do Sagrado**.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Religião, etnicidade e violência: relações e legitimações. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; ECCO, Clóvis (Orgs). **Religião, violência e suas interfaces**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 7-16.