

TEOLÓGICA

UMA PUBLICAÇÃO DA FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA DE SÃO PAULO

Ano 9 | N°10 | 2013

ARTIGOS

O *rûah'elohîm*

segundo Gênesis e Êxodo

- Pedro Evaristo Conceição Santos

Paulo e Timóteo

reflexões sobre uma relação transgeracional
no cristianismo - Patrícia Pazinato

A proposta

pedagógica do Cristo

- Diogo Vercelino da Hora

Reflexões

sobre a parábola do Bom Samaritano

- Claiton André Kunz

Tradição

e revisão na interpretação de um texto

clássico - Jonas Machado

El desafío

de las fronteras interpretativas en el regreso

a la Biblia - Eduardo Tatángelo

O purgatório

e seu nascimento no catolicismo popular

brasileiro - Wanderley Reis da Silva

A influência

da colonização na formação do povo

brasileiro - Nadir Chagas Ribeiro dos Santos

RESENHA

REIMER, Haroldo.

Inefável e sem forma:

Estudos sobre o monoteísmo hebraico.
São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.

Lucas Merlo Nascimento

Apresentação

Temos a grata satisfação em apresentar a 10ª edição da Revista Teológica. Os textos que figuram neste número da Revista foram cuidadosamente preparados de modo a apresentar ao leitor pesquisas recentes em diversas sub-áreas da Teologia, temos aqui presentes a interpretação, ensino, história, estudos bíblicos, exegese, incluindo a cultura.

A composição de uma revista acadêmica é uma tarefa gratificante uma vez que disponibiliza o labor que, em geral, está na vanguarda de pesquisas ainda não publicadas.

A Teológica desde a sua fundação em março de 1953 tem priorizado a pesquisa e estimulado descobertas que possam trazer luz ao Cristianismo, especialmente na época presente em que a religião tem perdido o status de fornecedora única do sentido da vida. Um de nossos propósitos é que o leitor seja desafiado a encontrar nos estudos teológicos o caminho de volta e que também seja estimulado a ampliar suas pesquisas e descobertas.

São Paulo, novembro de 2013.

Prof. Dr. Lourenço Stelio rega
Diretor

Prefácio

Início este prefácio com o trecho de uma fábula:

Certo dia, uma folha de papel que estava em cima de uma mesa, junto com outras folhas exatamente iguais a ela, viu-se coberta de sinais. Uma pena, molhada de tinta preta, havia escrito uma porção de palavras em toda a folha.

— Por que você não me poupou dessa humilhação? — perguntou, furiosa, a folha de papel para a tinta.

— Espere — respondeu a tinta —, eu não estraguei você. Eu cobri você de palavras. Agora, você não é mais apenas uma folha de papel, mas sim uma mensagem. Você é a guardiã do pensamento humano. Você transformou-se num documento precioso! [...]

A fábula traz em si o sentido de como o processo de produção origina um documento e com isso um testemunho para o futuro. Todos os que trabalham com as tintas que se derramam sobre o papel devem pensar sobre seu valor como patrimônio e legado.

(RESENDE, Eliana. *O papel e a tinta por Da Vinci* em <http://pensadosatinta.blogspot.com.br/2014/08/contradicoes-em-vidas-modernas.html>)

A fábula é uma forma literária entre tantas outras, como a poesia, a dissertação, a narração, a parábola e expressa o propósito de um autor. Esta fábula, de autoria de Eliana Resende, nos apresenta a importância de utilizarmos tinta e papel para criarmos documentos a serem “testemunhos” para as próximas gerações.

Escrever sobre Teologia demonstra um interesse, uma busca e um amor por algo que transcende a tinta e o papel e vai fundo na alma, no pensamento dos escritores revelando uma preocupação com as coisas de Deus. Assim também, a pesquisa no campo da Teologia expressa a preocupação de uma geração em marcar pensamentos como patrimônio e legado.

A Revista Teológica nº 10 deseja construir mais patrimônios e legados ao universo da Teologia e para isso apresenta nesta revista pesquisas em diversos temas.

O rû^{ah} 'elohîm segundo Gênesis e Êxodo é apresentado por Pedro Evaristo Conceição Santos. Neste artigo o autor analisa a construção *rû^{ah} 'elohîm* dentro do bloco literário Gênesis-Êxodo procurando compreender tal construção da perspectiva dos primeiros ouvintes das narrativas encontradas nestes livros, num esforço de se afastar das imposições interpretativas que procedem dos escritos do Novo Testamento.

Dr^a Patrícia Pazinato no início do ano de 2013 em nossa A ula Magna nos apresentou um estudo intitulado: *Paulo e Timóteo: reflexão sobre uma relação transgeracional no cristianismo*. Nesta aula, agora transformada em artigo, nos apresenta uma reflexão sobre a relação de um idoso e um jovem adulto na condução e orientação de comunidades cristãs iniciantes. Paulo em seus textos finais expressa a responsabilidade dos mais velhos no exercício da participação dos processos de transmissão de valores religiosos visando o desenvolvimento dos jovens a melhoria da qualidade de vida em comunidade.

Diogo Varcelino da Hora escreve sobre *A Proposta Pedagógica do Cristo: uma análise da prática didática de Jesus a partir de suas parábolas e da Pedagogia Freireana*. Neste artigo procura identificar um perfil pedagógico de Jesus Cristo usando como referência a teoria pedagógica do grande educador brasileiro Paulo Freire. A utilização da memória nos ensinamentos de Jesus marca o ensino nos primeiros séculos e o autor nos convida a uma reflexão sobre a prática educativa da igreja.

Dr. Claiton André Kunz nos apresenta o texto *Reflexões sobre a parábola do Bom Samaritano* numa perícópe destacando ensinamentos nem sempre percebidos pelos leitores. As parábolas de forma peculiar carregam uma linguagem simples usada por Jesus em seus ensinamentos. O autor faz uma análise do contexto histórico, literário e finaliza com uma exegese, apresentando também correlações com o Antigo Testamento e temas teológicos.

Dr. Jonas Machado leva o leitor ao campo das Interpretações bíblicas por meio do texto: *Tradição e revisão na interpretação de um clássico: tendências recentes e novas propostas na exegese de 2^a aos Coríntios 3*. A apresentação de uma abordagem multidisciplinar do texto ajuda o leitor, a partir de recentes revisões exegéticas, fazer uma leitura diferenciada deste texto.

Eduardo Tatángelo, doutorando em Ciências Sociais e professor no Instituto Bíblico de Buenos Aires, nos apresenta um artigo escrito em sua língua de origem. Tal texto versa sobre *El desafío de las fronteras interpretativas en el regreso a la Biblia* e analisa os desafios hermenêuticos, teológicos e

missiológicos que envolvem a leitura bíblica nos dias de hoje. A igreja é desafiada a refletir sobre uma leitura relevante das escrituras mantendo uma leitura atenta aos diversos contextos que ministra, desenvolvendo uma sensibilidade sobre os mesmos.

Wanderlei Reis da Silva, formado no curso de Pós graduação em História e Teologia do protestantismo no Brasil, nos fala sobre *O purgatório e seu nascimento no catolicismo popular brasileiro*. Neste artigo procura mostrar a trajetória e a gênese do Purgatório desde seus fundamentos bíblicos vétero e neotestamentários, passando pelos escritos dos chamados Pais da Igreja. Faz também uma releitura do Purgatório através da religiosidade sertaneja nordestina nos intitulados “Cordéis” e sua influência histórica e sociológica com temas relacionados ao Céu, Inferno e Purgatório.

Nadir Chagas Ribeiro dos Santos, formada no curso de Pós graduação em Aconselhamento, traz um estudo intitulado *A influência da colonização na formação do povo brasileiro: um estudo do impacto no comportamento desta gente*. A autora aborda a influência da colonização na formação social, cultural, econômica e política do povo brasileiro e seu respectivo impacto na maneira de se comportar. Utilizando uma leitura psicanalítica enfoca uma compreensão do enraizamento de tal influência presente nas relações sociais e afetivas e na forma como o conselheiro procede, buscando estar atento à uma escuta sensível.

Resenha: REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Gioânia: UCG, 2009. Por Lucas Merlo Nascimento.

Dra. Madalena de Oliveira Molochenco - Editora

O *rû^{ah}* 'elohîm SEGUNDO GÊNESIS E ÊXODO

Pedro Evaristo Conceição Santos¹

RESUMO

A presente pesquisa tem como fim analisar a construção *rû^{ah}* 'elohîm dentro do bloco literário Gênesis-Êxodo. Nessa análise, a pesquisa busca entender tal construção da perspectiva dos primeiros ouvintes das narrativas encontradas nestes livros, num esforço de se afastar das imposições interpretativas que procedem dos escritos do Novo Testamento.

Palavras Chave: Deus, Espírito, Literatura.

ABSTRACT

The present study has the purpose to analyze the building *rû^{ah}* 'elohîm in the literary block Genesis-Exodus. In this analysis, the research seeks to understand such a construction from the perspective of the first hearers of the narratives found in these books in an effort to get away from the interpretive constraints that come from the writings of the New Testament.

Keywords: God, Spirit, Literature.

INTRODUÇÃO

O espírito divino é o centro da pesquisa apresentada neste artigo. Para isto, a pesquisa concentrará sua atenção dentro dos dois primeiros livros da Bíblia Hebraica (BH). Com este centro em foco, três perguntas o artigo tentará responder. As questões são: O que é o espírito de Deus? Como ele era visto pelos homens do Antigo Testamento? Qual foi sua obra (dentro de Gn 1-11)?

Esta pesquisa tenta buscar um entendimento a partir da perspectiva dos primeiros leitores ouvintes, bem como qual era o objetivo do escritor/redator ao colocar a construção “espírito de Deus”. Diante do conceito hebraico que Deus é um, como estes homens e mulheres entenderam quando ouviram falar de “espírito de Deus”?

O conceito de “espírito de Deus” em Gênesis e Êxodo

A palavra *rû^{ah}*, “espírito”, tem significado básico de “ar em movimento” (HARBIN, 1995, p. 18). A partir daí, há significados derivados: “vento” (Gênesis 8,1), “espírito” (26,35), “fôlego”, “respiração”, “sopro” (6,17; 7,15.22), “ânimo”, no sentido de recobrar a motivação (45,27), para citar alguns exemplos. Todos estes significados giram em torno do sentido básico de “ar em movimento”.

Mas, qual o sentido da palavra *rû^{ah}* em Gn 1,2?

Em primeiro lugar, a construção *rû^{ah} ’elohîm* (“espírito de Deus”) ocorre quatro vezes dentro do bloco Gênesis-Êxodo. A primeira está em Gn 1,2. A segunda aparece na referência feita pelo Faraó a José, em Gênesis 41,38. A terceira é a palavra de Deus acerca de Bezalel em Êxodo 31,3. A quarta vem na palavra de Moisés referindo-se a Bezalel em Êxodo 35,31.

A pergunta a ser feita é: O que o escritor, ou redator, destes livros, entendeu por *rû^{ah} ’elohîm*? A resposta pode ser assim colocada: um – ele sabia que o *rû^{ah}* era de Deus,¹ e por isso emprega uma construção no construto relacionando *rû^{ah} ’elohîm*. Dois – como seus redatores sabiam que o *rû^{ah}* era de Deus? Porque nos quatro casos a ênfase está na sobrenaturalidade que é atribuída a capacidade humana – José e Bezalel tem sabedoria acima de medida, quando comparados com outros seres humanos, até mesmo com os sábios do Faraó, sendo assim entendido que eles somente poderiam ter tal capacidade se houvesse neles algo de divino.

José é capaz de desvendar não só o significado do sonho, como a solução para que o Egito não sofresse com a fome, não sendo isso possível a nenhum sábio do Egito (por mais sábio que fosse). Bezalel é dotado de capacidade artística incomum para realizar o trabalho artesanal de qualquer tipo. Dizer que estes homens tinham o *rû^{ah} 'elohîm* era o mesmo que dizer que eles tinham o sopro de Deus atuante neles, de uma forma que sobrepujava a mera manutenção da vida – era algo sobrenatural pelo que eles eram capazes de realizar.² De fato, a pessoa que tinha o *rû^{ah} 'elohîm* era vista como um “escolhido” de Deus por carregar a presença divina.³

Um caso ilustrativo vem da pessoa de Davi. Ao perceber que o *rû^{ah} 'elohîm* havia sido retirado do rei Saul, e visto o homem perturbado que Saul se tornara (1 Samuel 16,14), Davi suplica a Deus para que o *rû^{ah} 'elohîm* não fosse retirado dele, e, como resultado desse saque, ele experimentasse a incapacitação para continuar rei e fosse rejeitado por Deus para aquela posição dentro de Israel (Salmo 51,11).⁴ O *rû^{ah} 'elohîm* era sinal de capacitação e aprovação divina para o exercício da função de rei. O mesmo pode-se dizer acerca de José e Bezalel.

Em Gênesis 1,2 o *rû^{ah} 'elohîm* está agindo para dar forma ao cosmo em caos, em um investimento de poder sobrenatural para pôr ordem no caos que era encontrado na terra pós-criação. Desta forma, o *rû^{ah} 'elohîm* revela a presença de Deus em atos sobrenaturais, acima da compreensão ou capacidade humana. O *rû^{ah}* é enviado para secar as águas do Dilúvio (Gênesis 8,1). É um vento sobrenatural que fez secar a grande quantidade de água pressuposta pelo texto do Gênesis.⁵ E o *rû^{ah}* é o poder de vida dos seres vivos (Gênesis 6,17). Podemos dizer que o *rû^{ah}* de Deus revela Deus em seu dinamismo. É Deus em movimento.

Em segundo lugar, vemos a associação da palavra *rû^{ah}* com a *nešama^h*,⁶ a qual enfatiza essa mobilidade dentro da Deidade. Dos dados da Bíblia Hebraica destacamos o seguinte: *nešama^h* é uma palavra que ocorre 24 vezes na BH, com diferentes formas de tradução. “Fôlego” (Deuteronômio 20,16), “sobrevivente” (Josué 11,11.14; 1 Reis 15,29; 17,17) – nestes textos a palavra faz referência a alguém que tem fôlego ou respiração.

Assim quando o texto indica “sem sobrevivente” faz referência ao fato de que ninguém fora encontrado com respiração, “hálito” (Jó 4,9), “espírito” (Provérbios 20,27), “sopro” (Isaías 30,33; Jó 27,3; 34,14; 37,10 - nestes textos “sopro” é sempre do Deus de Israel).

Ela ocorre 7 vezes como sinônimo de *rû^{ah}* (Isaías 57,16; 42,5; Jó 4,9; 27,3; 32,8; 33,4; 34,14). Em três referências as duas palavras vêm juntas, de modo a dar mais ênfase ao que é dito (Gênesis 7,22, “sopro do sopro da vida”, 2 Samuel 22,16 e Salmo 18,16 [Hebraico], “vento forte”). Em três vezes a construção tem o mesmo sentido de “fôlego de vida” (Gênesis 2,7, *nišmat hayyîm*; 6,17 e 7,15, *rû^{ah} hayyîm*).

Desta maneira, pode-se concluir que as duas palavras são sinônimos. Porém, às vezes, parece haver uma distinção entre elas (Gênesis 7,22), onde o *rû^{ah}* parece criar uma *nešama^h* (2 Samuel 22,16, “vento do vento da boca do Deus de Israel”). Em todo caso, porém, tanto um como outro são do Deus de Israel. O que se destaca é a ênfase dada e a própria natureza do *rû^{ah}*, que é a de “ar em movimento”, revelando a presença de Deus, que em lugar de ser estático, movimenta-se, fazendo notória sua presença, seja na Criação (Gênesis 1,2), e desta forma dando-lhe vida, seja na destruição (2 Samuel 22,16; Salmo 18,16 [Hebraico]).

Destaca-se, assim, que Deus é o Deus que cobre qualquer período da vida, tanto seu início quanto seu fim. Ao mesmo tempo, o *rû^{ah}* / *nešama^h* de Deus revela um Deus misterioso, como o próprio vento é (Jó 3.8). Um Deus que tem diversas maneiras de desvendar-se, como mostram as teofanias, principalmente dentro do bloco Gênesis-Êxodo.

A função do *rû^{ah}* 'elohîm na Criação

Gênesis 1,2

Para esta pesquisa, a compreensão da obra do *rû^{ah}* de Deus, em Gênesis 1-2, procederá de dois textos, Gênesis 1,2 e 2,7. Em Gênesis 1,2. O texto diz “o espírito de Deus pairava”. O verbo “pairar” é *rhp*.⁷ É um verbo raro na BH.

Ocorre em três instâncias: Gênesis 1,2, Deuteronômio 32,11 e Jeremias 23,9.⁸ A fim de entendermos o emprego deste verbo em Gênesis 1,2, vamos observar o uso dele nos outros textos, e depois atentaremos para o texto de Gênesis 1,2.

Atente-se para uma breve análise dentro BH das ocorrências de *rhp*. Em Deuteronômio 32,11,⁹ o símile empregado destaca a ação do Deus de Israel comparada à de uma águia que ensina seus filhotes a voar. A águia agita-se sobre o ninho para que ela, através do movimento do ar criado por suas asas, empurre seus filhotes para fora do ninho, para treiná-los a voar

(KALLAND, 1990, p. 204-245). Não é uma agitação sem propósito e coordenação. O movimento de ar criado pela águia tem propósito e harmonia, e tem como objetivo o treinamento, por parte da águia, de seus filhotes.

Assim como a águia agita-se sobre seus filhotes, os ossos de Jeremias estão em agitação (Jeremias 23,9).¹⁰ O profeta fala como se seus ossos tivessem personalidade própria, e ficassem sem o controle do profeta diante da palavra de Deus a ele dirigida, enquanto que profetas, sacerdotes e príncipes, segundo o ponto de vista do profeta Jeremias, nada sentiam diante dos oráculos proferidos por ele.

As evidências apontam para o fato de que esse verbo enfatiza movimento. Seja o voo da águia sobre seus filhotes ou a forma figurada de indicar agitação dos ossos dentro do profeta Jeremias. Desta maneira, quando Gênesis 1,2 diz “o espírito de Deus pairava...”, tem-se a ideia de que o *rûʾh* de Deus estava em movimento sobre a superfície das águas. Devemos atentar que o grau *kal*, empregado em Jeremias, não destaca deslocamento. Mas o *piel* de *rhp* em Gênesis 1,2 e Deuteronômio 32.11 salientam a ação ostensiva percebida na força do ar na superfície das águas, ou da águia para tirar seus filhotes do ninho.

Agora, por que o *rûʾh* de Deus estava em movimento? O que ele estava fazendo? Isso se esclarece quando o vemos em relação às palavras dentro do texto. Note-se para a estrutura de Gênesis 1,2. A primeira palavra do texto, “terra”, é antecedida pelo *vav* conjuntivo. Esse *vav* tem as seguintes funções neste texto: primeiro, ele faz transição entre a criação vista como um todo no v. 1 e os desenvolvimentos criadores que o seguem. Segundo, fazer contraste entre a visão de uma criação acabada (completo do verbo “criar”, no v. 1) e a visão de um estado de completo caos (“sem forma e vazia”), que precisava de organização. Terceiro, colocar a terra como o centro dos atos criadores do Deus de Israel.

A palavra “a terra” está numa posição enfática. A estrutura comum de uma frase hebraica é começar com o verbo. Mas aqui, o redator quer chamar a atenção de seus ouvintes¹¹ de que, a partir desse ponto, a terra será o centro das atenções divinas. Tudo que vai ser criado será em função da terra (BACON, 1991, p. 62). A palavra “terra” com o artigo faz clara identificação com a “terra” do v. 1. A terra que está em desordem é a terra do v. 1, e que essa terra é objeto das ações divinas, pois não somente destaca os atos criadores em relação a ela, mas os encerra com a criação do homem para dela cuidar.

O verbo *hyh* (“ser”, “estar”) revela-nos que as circunstâncias, em que se encontra a terra são de completa desordem. No entanto, nós nos deparamos com outro vav conjuntivo que não somente liga, mas faz contraste entre um estado de desordem e o que Deus está fazendo para mudar tal situação.

Poderia sugerir uma tradução alternativa para Gênesis 1,2: “Mas a terra estava (era) completamente em desordem. No entanto, o espírito de Deus¹² movimentava-se (freneticamente) sobre a superfície das águas”. V. 3: “e assim disse...”.

O *rû^{ah}* está numa ação simultânea ao verbo *hyh*:¹³ “Ao mesmo tempo em que a terra está sem forma, o *rû^{ah}* de Deus movimentava-se...”. Para quê ele se movimenta? Para tirar a terra do caos. Observe que logo após o autor sagrado dizer: “o *rû^{ah}* de Deus pairava”, o v. 3 começa¹⁴ com “e disse Deus”, como se o movimento do *rû^{ah}* divino desse o sinal para Deus começar a falar, e, portanto, mudar o panorama da terra de caos para ordem.

Assim, “em consequência dessa ação do *rû^{ah}* de Deus, disse Deus”. Desta forma podemos dizer que o *rû^{ah}* de Deus não somente media a presença de Deus, mas é o próprio Deus envolvido na obra da Criação. O *rû^{ah}* dá forma ao caos, pondo ordem nas coisas para que fiquem belas. O *rû^{ah}* é mediador de estética, fator fundamental onde há vida resultante da presença de Deus.

Em suma, o *rû^{ah}* de Deus é a presença sobrenatural de Deus, agindo para que os atos criadores divinos sejam plenamente realizados. A terra está em desordem, mas isso não escapa ao controle do Deus de Israel porque o seu *rû^{ah}* está lá (HAMILTON, 1990, p. 108-117). O poder invisível de Deus está no princípio da Criação. Esse poder não é imperceptível. Ele se percebe no *rû^{ah}* de Deus movimentando-se sobre as águas, e nos detalhes seguintes.¹⁵

Gênesis 2,7

No capítulo 1, o centro de atenção são os atos criadores divinos em relação à terra. Em Gênesis 2,7, a criação do homem é o ponto de destaque. Gênesis 2,6 diz que não havia erva nem arbusto sobre o solo por duas razões: uma¹⁶ – não havia chovido sobre o solo, segundo a narrativa; outra – não havia um homem para cuidar do solo. Após essas observações, o texto destaca dois atos divinos: a criação do homem (v. 7) e a criação do ambiente de moradia do homem, o Jardim do Éden (v. 8). Portanto, o homem é formado num contexto onde tudo o que fora criado tem sua razão de

ser em função do próprio homem.¹⁷

A narrativa da criação do homem, em Gênesis 2, acrescenta detalhes aos existentes em Gênesis 1,26-27. Aqui é dito que o homem foi criado à imagem de Deus. A palavra “imagem” expressa o lado do homem em relação a Deus. Em Gênesis 2, observamos que o homem também tem relação com a natureza, e como essa “imagem” foi comunicada a ele. Ele foi formado “do pó da terra”. Assim, o homem não somente se relaciona com Deus (à sua imagem ele foi criado), mas também com a natureza (do pó da terra ele foi formado).

A comunicação da imagem divina ao homem é feita pelo sopro de Deus¹⁸ nas narinas do homem. A palavra “fôlego” não é *rû^{ah}*, é *nešama^h* usada com exclusividade para Deus ou para o homem dentro da BH, exceto em Gênesis 7,22, onde há a implicação de que se refira aos animais, aves e peixes também (HAMILTON, 1990, p. 159). Com isso, o autor sagrado emprega uma palavra pouco usada para destacar que só o homem foi recipiente da imagem de Deus.

E qual a relação de *nešama^h* com *rû^{ah}* dentro do texto de Gênesis 2,7? É tríplice. Primeiro, o *rû^{ah}* é agente criador de Deus em Gênesis 1,2. Não seria diferente aqui. O *rû^{ah}* dá vida ao universo, e com exclusividade ao homem. Segundo, Gênesis 6,17 e 7,15 tem uma frase semelhante à encontrada em Gênesis 2,7 (*nišmat hayyîm*), só que com *rû^{ah} hayyîm*, podendo o significado das duas palavras ser igual nesta construção. Terceiro, Gênesis 7,22 parece indicar que *nešama^h* é procedente do *rû^{ah}*, levando-nos a implicação de que a *nešama^h* de Gênesis 2,7 é a *nešama^h* do *rû^{ah}* de Gênesis 7,22 (*nišma- rû^{ah} hayyîm*).

Podemos dizer, então, que sem o *rû^{ah}* / *nešama^h* de Deus o homem seria apenas um corpo sem vida. Na criação o *rû^{ah}* / *nešama^h* dá vida ao homem e o faz vinculado a Deus, e não somente ao solo da terra do qual fora formado seu corpo. Com a *nišmat hayyîm* de Deus, o homem poderá realizar o alvo para o qual foi criado (1,26-30; 2,4), e se relacionar tanto com Deus como com as outras pessoas (2,6.23-25) e com a própria natureza (1,26-30; 2,4).

Na narrativa de Noé

O texto base para entendermos o trabalho do *rû^{ah}* na narrativa de Noé está situado em Gênesis 6,3. A frase completa é “o meu espírito não agirá para sempre no homem”. O verbo traduzido por “agirá”¹⁹ é de difícil tradução,

como se pode notar a seguir.

Benjamim Davidson (1970, p. 147-148) sugere que este verbo possa ser traduzido por “julgar”, “punir” (quando com a preposição *b*), “governar, dirigir, contender” (quando com a preposição *im*). As versões antigas traduzem-no por “permanecer” ou “morar/habitar” (WILSON, p. 425). O BDB dá quatro sugestões possíveis para o sentido do verbo: “morar/habitar”, “governar”, “ser humilhado em”, “contender” (1979, p. 192).

Façamos uma análise do texto para encontrarmos uma definição deste verbo. Já que a definição do verbo empregado é difícil, a maneira mais simples de dar uma solução é olhar o contexto. O verbo que abre²⁰ o v. 3 é um incompleto consecutivo, típico de narrativa, o qual vem em resposta ao grande crescimento da população, segundo a narrativa, e o consequente aumento da maldade do homem. Gênesis 5 traz dez nomes de homens que tiveram muitos anos a partir de Adão. Na construção do texto do Gênesis, o redator quer dar motivo que justifique o grande crescimento populacional da humanidade pré Noé. Sobre todos eles é dito que tiveram filhos e filhas, subentendendo que outros, não citados no texto, também tiveram grande número de filhos e filhas.²¹ Assim, “e disse” revela a intervenção de Deus dentro do caos que está se tornando a terra com o crescimento populacional, já pressuposto em Gênesis 5.

O crescimento populacional em si não é a causa da intervenção de Deus. Afinal, isso é resultado da bênção de Deus (Gênesis 1,28). Ele intervirá porque o homem é “carnal”, ou seja, transitório, fraco e mortal. É aquilo que o homem é, e o que ele faz como resultado do que ele é, que estimulou a ação de Deus. Porque o homem é “carne” ele não pode herdar as bênçãos da presença de Deus em seu meio – o contínuo crescimento populacional.

O conceito de ser “carnal/carne” só pode ser entendido à luz de versículos posteriores. Gênesis 6,5 diz que toda a humanidade era muito má. Essa maldade começava no seu íntimo, sendo todo propósito do pensamento unicamente mau “todo dia”. Note-se o progresso: Deus vê (v. 6), sente (v. 7), então decide agir (HAMILTON, 1990, p. 273). Deus não é de agir contraditoriamente. Ele não punirá o homem por ser homem, mas por causa de sua maldade.

Outro texto é Gn 6,11-12 que atesta que toda humanidade está pervertida aos olhos de Deus. Após esta constatação divina, Deus repete sua intenção de destruir a humanidade (6,7.13). Mesmo após a intervenção de Deus, o homem ainda continuará a agir maldosamente (8,21).

À luz disto podemos entender que “não agirá” indica retirar a presença preservadora de Deus de entre a humanidade, deixando-a desimpedida para submeter-se a destruição no evento seguinte, chamado de Dilúvio. Isto é atestado por 6,7.13. Considerem-se os seguintes dados:

Em Gênesis 1,2 a presença do espírito de Deus é criadora. Ele põe vida no caos. Em Gn 6 é dito que haverá uma interrupção da ação do espírito no meio da humanidade. Retirar o espírito é retirar a vida. É como se toda a humanidade ficasse sem fôlego num instante. No Salmo 51,11, presença de Deus e ter o espírito de Deus estão em paralelismo. O salmista entendia que retirar o espírito de Deus era retirar a própria presença de Deus, cuja implicação é a de morte (Gênesis 6,17). O salmista apela para que isso não aconteça. O não agir do *rû^{ah}* de Deus é tirar a presença de Deus, vista no fôlego de vida (Gênesis 6,7), e, portanto, como preservador da vida humana.

Deus não vai mais agir no meio da humanidade porque esta lhe virou as costas, como Caim, na narrativa de Adão e seus filhos. Há uma repetição de padrão – as ações de Caim são repetidas por seus descendentes. Como isso aconteceu? Primeiro, depravou-se tanto quanto possível (6,5.12.13). Segundo, como resultado disso, reagiu negativamente à mensagem de Deus através de Noé. Ele é chamado “pregador de justiça” (2 Pedro 2,5),²² salientando que algum tipo de mensagem era pregada através de Noé. Havia um apelo de Noé para que o povo retornasse a um padrão de vida que servisse de impedimento para ações divinas de repressão. Seria um retorno a uma vida de justiça, segundo a avaliação divina. Provavelmente a justiça em vista é aquela que é praticada em seu relacionamento com seu próximo.

A presença preservadora do *rû^{ah}* divino é também uma presença que realiza o propósito da bênção divina em Gênesis 1,28. Não agir mais levará a interrupção desta bênção do crescimento multiplicador da população. A população não somente deixará de crescer, como também viria à quase extinção.

Portanto, “não continuará a agir” é deixar de abençoar a humanidade pela bênção da preservação do fôlego de vida, não mais a deixando para que se multiplique. O sentido do verbo *dyn* fica mais adequado na tradução deste texto com o verbo “agir”, pois indica mobilidade própria do *rû^{ah}* divino. O *rû^{ah}* movimenta-se para trazer bênção da vida e aumento da humanidade procedente de Deus.

Há uma referência a mais ao *rû^{ah}* de Deus dentro do evento da narrativa de Noé que devemos atentar. Gênesis 8,1 diz que “Deus fez soprar²³ um vento

sobre a terra”. A ação do *rû^{ah}* divino aqui pode ser comparada a Gênesis 1,2 (HAMILTON, 1990, p. 301-302). Primeiro, em Gênesis 1,2 o *rû^{ah}* está em movimento para pôr ordem no caos. Gênesis 8,1 também tem caos após a destruição provocada pelo dilúvio. Segundo, Gênesis 1,2 mostra o *rû^{ah}* *'elohîm* agindo para proporcionar um ambiente habitável para o homem. O mesmo acontece em 8,1, pois o *rû^{ah}* fará com que a terra fique seca e o homem possa habitá-la. Terceiro, nos dois textos temos água. A água sem ordem cria o caos por meio da destruição. Quarto, após a ordem ser restabelecida, Noé é abençoado com a mesma bênção de Adão (Gênesis 1,28-30; 9,1-3), exceto no acréscimo da carne como fonte de alimento, além das ervas.

Percebe-se que o *rû^{ah}* de Deus é fonte de bênção, preservação, ordem, criação e recriação. Ele é o oposto do “sem forma e vazia” [*tohû wabohû*], o caos, ou a terra em desordem. Tudo porque o *rû^{ah}* de Deus é o próprio Deus em ação. Ele é a presença de Deus em qualquer circunstância. Ele dá vida. Sua ausência é morte. Sua obra é criar, dar vida, dar bênção e preservar. Entretanto, o *rû^{ah}* de Deus não está sozinho nas suas ações dentro da criação de Deus. Ele vem acompanhado pela Palavra divina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É significativo que o Espírito de Deus o represente como um Deus que se move. É sempre desta forma que o Deus de Israel se apresenta, em franca oposição e polêmica com os deuses das nações ao redor de Israel. Mas não só dessa forma que o Deus de Israel se descreve como um Deus móvel. Ele anda, ele vê, ele desce, ele sobe. Para o homem dos tempos patriarcais, o Deus de Israel estava intimamente ligado com seu povo, em qualquer circunstância.

Mas não somente isso. O *rû^{ah}* divino era atestado como presente em pessoas por causa de sua capacitação extraordinária para dar soluções, desvendar mistérios e criar arte acima de qualquer comparação com seus contemporâneos. Assim, o *rû^{ah}* divino não somente apresenta o Deus de Israel como móvel, como o apresenta como um Deus criador através das pessoas que ele capacita com sua presença sobrenatural.

Ademais, o *rû^{ah}* divino não era entendido como sendo um ser pessoal. Ele era visto como a marca da presença de uma pessoa – o Deus de Israel. Esta presença é sempre vista em seu caráter hiperbólico – o *rû^{ah}* divino se agita fortemente sobre as águas da Criação, ele também é visto como aquele que dá conhecimento excessivo para José, a fim de que este dê conselhos muito sábios.

os para Faraó e seus auxiliares. Essa presença, porém, não é vista, mas sentida. Ela é atestada pelos seus resultados, usualmente extraordinários.

Deve-se dizer ainda que a presença divina, o *rû^{ah}* de Deus, é afirmada pelo narrador ou orador, nunca pelo próprio indivíduo em quem essa presença se faz notória. Assim, as pessoas a quem se atribuía serem possuídas pela presença do *rû^{ah}* de Deus não se orgulhavam disso, mas presumiam que isso lhes trazia responsabilidade do uso dessa presença. Assim, a presença do *rû^{ah}* de Deus na pessoa devia atestar mais a sua humildade e responsabilidade por isso que sua exaltação acima dos outros.

A sabedoria que estes homens apresentavam era considerada para poucos e que somente Deus poderia lhes dar. Em Êxodo 28,3 é dito que os sábios do Israel, no deserto, deviam ser convocados, por Moisés, para fazerem as vestes sacerdotais de Arão. O texto diz acerca desses sábios: “Falarás também a todos os que são sábios de coração, a quem eu tenho enchido do espírito da sabedoria”. Daí se entender porque esses homens não buscavam promoção pessoal com a sabedoria que tinham, porque ela era entendida, pela forma como se manifestava, como dádiva divina para eles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACON, Betty. *Estudos na Bíblia Hebraica - exercícios de exegese*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1991.
- BROWN, Francis. *The New Brown - Driver - Briggs - Gesenius Hebrew and English Lexicon*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1979.
- BROWN, Colin, editor. *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1983. 4 Volumes.
- DAVIDSON, Benjamim. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1970.
- KALLAND, Earl S. DEUTERONOMY IN: *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 3. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1990 p. 204-5. Editor: Frank E. Gaebelin.
- HAMILTON, Victor P. *The Book of Genesis Chapters 1-17*. Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1990.
- HARBIN, Lonnie Byron. *O Espírito Santo na Bíblia, na História, na Igreja*. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.
- _____. *A Sintaxe do Verbo Hebraico Bíblico*. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Apostila não publicada.
- _____. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Apostila não publicada.
- WATTS, J. Wash. *A Survey of Syntax in the Hebrew Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964.
- WILSON, William. *Wilson's Old Testament Word Studies*. MacDonald Publishing Co.
- BIBLEWORKS. *Bibleworks 7.0 for Windows*, 2005.

¹ Bacharel em Teologia pela FTBPR, Mestre em Teologia pela FTBSP e Mestre em Ciências da Religião pela UMESP. Atualmente é Doutorando no Programa de Pós-graduação em Estudos Judaicos e Árabes da FFLCH-USP. santosp10@usp.br.

² *rûʔh* no estado construto indicando origem/procedência, assim “espírito de Deus”, ou “espírito que procede de Deus”.

³ Numa linguagem comum nos dias atuais, estes homens eram considerados “superdotados” em seu tempo, diante da capacidade mental que apresentavam.

⁴ Note-se que esta presença divina era percebida por outros. Possuir o *rûʔh* *’elohim* tinha a ver com manifestação clara desta presença por meio do que a pessoa dizia e fazia. Assim, pode-se dizer que o que se vê em José, Bezalel e Davi é um emprego especializado do *rûʔh* *’elohim*.

⁵ Pela leitura do Salmo 51, o que se pode afirmar é que o pedido de Davi baseia-se no medo que ele sente de se ver reprovado por Deus e, portanto, incapacitado para ser rei, depois de cometer adultério com a mulher de um oficial de seu exército, por nome Urias, e, além disso, mandar matar Urias para que ficasse com a sua mulher.

⁶ Êxodo 10, 15.19; 28,3.

⁷ Esta palavra é um substantivo feminino no hebraico. *rûʔh* também é feminino, mas pode também ser masculino, segundo o dicionário da Bible Works 7. Aqui se optou por colocar, quando necessário, o artigo definido masculino, “o”, tendo em vista o entendimento desta palavra em português, como sendo masculina.

⁸ Piel participio. Almeida Revista e Atualizada é a tradução empregada neste trabalho. Quando for outra será salientado.

⁹ Em Deuteronômio 32,11, o verbo está no piel incompleto frequentativo, destacando a repetição dos movimentos da águia, até que seus objetivos fossem alcançados. Jeremias 23,9 tem um verbo no kal completo simples destacando a ação completa da tremedeira dos ossos de Jeremias. Jeremias olha para seus tremores como uma visão completa da ação, não como eventos repetidos da mesma ação. Ele quer salientar que seus ossos tremeram.

¹⁰ O incompleto frequentativo indica o movimento repetido da águia até que seus filhotes fossem atirados ao ar pela força do vento de suas asas.

¹¹ O completo simples dá, neste texto, o entendimento da ação no presente, dando ênfase ao fato que seus ossos estão agitados (WATTS, 1964, p. 39). Lembrando-se que o completo olha a ação como um todo, então, o profeta vê a totalidade de seus ossos numa visão completa da agitação em que eles estão.

¹² Há se de lembrar que estas narrativas foram construídas para serem transmitidas oralmente em seu primeiro uso.

¹³ O *rûʔh* de Deus está em posição enfática. Isso quer dizer que ele, como sujeito da ação, abre a frase. A organização da frase em Hebraico, normalmente, vem com o verbo no início. Quando este padrão é quebrado, o orador/autor chama a atenção para o sujeito. O autor quer mostrar que há algo divino acontecendo ou para acontecer que virá a pôr ordem no que era, até ali, “sem forma e vazia”.

¹⁴ “Pairava” é piel participio singular feminino. O participio pode indicar essa forma de ação contínua. Assim, para destacar uma ação simultânea, foi feita a tradução assim: “enquanto o espírito de Deus pairava, disse Deus”.

¹⁵ Os consecutivos têm relação com um antecedente que pode ser um participio. Mas também um incompleto. No entanto, haja vista que tanto o completo do v. 1 como do v. 2 são completo simples que ficam sem relações com outros verbos, faço minha opção pelo participio. Cf. HARBIN, Lonnie Byron. *A Sintaxe do Verbo Hebraico Bíblico* (Faculdade Teológica Batista de São Paulo - FTBSP), p. 18. Apostila não publicada.

¹⁶ Proponho essa forma estrutural para o texto: Gênesis 1,1 funciona como uma afirmação geral. Talvez semelhante a Gênesis 2,4 (HAMILTON, 1990, p. 114-117). Gênesis 1,2 é uma espécie de transição ou introdução aos atos criadores. Sendo que a primeira parte, “e a terra era sem forma e vazia”, justifica a intervenção de Deus, pois a terra está sem beleza. Gênesis 1,3 é o início dos atos criadores de Deus e do consequente embelezamento organizador da terra.

¹⁷ Ky, “porque”.

¹⁸ O homem é criado para dominar e cuidar de toda a criação (Gênesis 1,26-30). Ele é criado para assumir responsabilidade como representante divino na terra.

¹⁹ “E soprou”. Kal incompleto consecutivo com a ideia do progressivo, dando como alternativa de tradução: “e começou a soprar”.

²⁰ *Dyn/Dwn*. Qal incompleto frequentativo. Com isso a forte negativa *lô’* aponta para a proibição de uma ação que vem se repetindo, e indica que uma interrupção está para ser colocada.

²¹ “E disse”.

²² O texto se prende à linhagem que vai de Adão a Noé.

²³ Pedro afirma em seu livro que Noé era um arauto divino e que trazia uma mensagem de justiça, provavelmente carregada no conteúdo de julgamento que se pressupunha viria com o Dilúvio. Deve-se, no entanto, apontar que Ezequiel 14,14.20 coloca Noé como homem justo, juntamente com Daniel e Jó. O caráter profético da vida de Noé está em que ele recebeu uma mensagem divina de juízo e a forma de escape. Esta mensagem foi repassada para sua geração, mas não foi recebida como verdadeira. Atitude semelhante teve a geração dos dias de Ezequiel. Isso faz de Noé um profeta de seu tempo.

²⁴ Hiphil incompleto consecutivo, “br, “passar, atravessar”. A ideia é comunicar que o vento aparece por intervenção divina, como consequência da lembrança divina do início do versículo, Deus causou a vinda do vento após se lembrar de todos que estava na arca.

PAULO E TIMÓTEO: REFLEXÃO SOBRE UMA RELAÇÃO TRANSGERACIONAL NO CRISTIANISMO

Patrícia Pazinato¹

RESUMO

Este ensaio é uma reflexão da Segunda Epístola de Paulo a Timóteo, focando a relação entre um idoso e um jovem adulto, na condução e orientação de comunidades cristãs iniciantes. Teve como objetivo identificar algumas das variáveis que contribuíram para o envelhecimento ativo de Paulo a partir de referenciais da gerontologia social com enfoque multidisciplinar. O envelhecimento da população mundial é considerado um dos triunfos da humanidade que enseja muitos desafios, frente às demandas sociais e alocação de recursos necessários, visando a participação, saúde, segurança e qualidade de vida. O envelhecimento rápido nos países em desenvolvimento requer estudos para o suporte nas mudanças nos padrões das relações familiares, trabalho e programas destinados à saúde e cuidados. O conceito de envelhecimento ativo foi o parâmetro utilizado para análise exploratória da participação de Paulo nas questões socioculturais e religiosas de seu contexto histórico, sua capacidade de estar fisicamente ativo e sua contínua contribuição para seus companheiros e membros de grupos religiosos. Os resultados, considerando-se os dados pesquisados, apontam indicadores de bem estar físico, mental e social conforme definidos pela Organização Mundial da Saúde, visibilizando um projeto de envelhecimento ativo, aproveitamento a criação de oportunidades durante a vida para consecução de seus objetivos relativos à fé e à graça, conforme se encontram em seus escritos. Os textos finais conhecidos de Paulo expressam a responsabilidade dos mais velhos no exercício da participação dos processos de transmissão de valores religiosos visando o desenvolvimento dos jovens quanto à melhoria da qualidade de vida em comunidade.

Palavras-chave: transgeracional, jovem, idoso, saúde, comunidade

ABSTRACT

This essay is a reflection about the second letter of Paul to Timothy, focusing the relationship between an elder and a Young adult, in the conduction and orientation of beginners christian communities. It has the objective to identify some variables that contribute to an active of Paul from the references of social gerontology with a multidisciplinary focus. The aging process of the world population is considered one of the triumphs of the humanity who faces many challenges, looking for the participation, health, safety e quality of life. The early aging process in developing countries asks for a study to the support in the change of family relationship, work and programs designated to health and cares. The concept of active aging was the parameter used to exploratory analysis of Paul's participation in the social-cultural, religious issues of his historical context, his capacity to be physical active and his continual contribution to his friends and members of religious groups. The results, considering the researched data, point to indicators of physical, mental and social welfare as they are defined by the World Health Organization, having as a goal a project of an active aging process, using the opportunities during life to the consecution of his objectives related to faith and grace, as we see in his writings. The final known writings of Paul express the responsibility of the older people in an exercise of participation in the transmission of religious values looking for the development of young people about their quality of life in community.

Keywords: transgenerational, young, elderly, health, community

INTRODUÇÃO

A última carta escrita por Paulo de Tarso provavelmente data de seu segundo aprisionamento em Roma. Endereçada a Timóteo, solicita sua presença diante do apóstolo pela última vez, tendo em vista que este projeta sua morte para breve. As linhas da epístola expressam a relação transgeracional entre Paulo e seu “filho espiritual” mostrando a preocupação com a sã doutrina, as manifestações da graça de Deus, a natureza e a função das Escrituras em um contexto de contendas de palavras, fábulas, mitos, controvérsias e loquacidade frívola, cuja dimensão atingia o interior da própria igreja, de acordo com a descrição do ancião. A leitura das nomeadas Epístolas Pastorais como instrução teológica e pessoal de Paulo a Timóteo promove a reflexões sobre os processos da constituição e sustentação das relações ministeriais exercidas por líderes religiosos, incluindo administração eclesiástica, questões de gênero e vínculos específicos com jovens, falsos mestres, falsas doutrinas, falsos crentes, corrupções entre outros temas. A paternidade expressa por Paulo nomeia-se a partir de uma vivência próxima e íntima com Timóteo, mas desenha-se no cenário da paternidade simbólica e estruturante no qual o cristianismo desenha-se como movimento “do espírito” em expansão.

As observações sobre a arte de escrever cartas no Oriente Próximo mostram que tais correspondências eram utilizadas como meio de orientação para negócios militares e administração das instituições, sendo sua entrega realizada pelos correios do governo ou pagando-se para que um mensageiro as conduzisse ao seu destino. Na situação de Paulo, como suas viagens missionárias o mantinham distante geograficamente das igrejas que fundou, utilizava das cartas como meio de presença apostólica e instrução. Verificase que frequentemente mantinha as convenções das cartas helenísticas, dividindo-a três partes: abertura, conteúdo e conclusão: no início o nome do remetente, em seguida o destinatário, os votos de saúde, o desenvolvimento contendo orientações e a conclusão de modo mais pessoal. O apóstolo substituiu o desejo de saúde e prosperidade, por suas ações da graça e bem estar espiritual. O estilo combina as características formais, certo grau de pessoalidade, indicativo de seu grau de proximidade e relacionamento com o destinatário, e as instruções que alcançam uma composição teológica e filosófica. Em certas ocasiões utilizava um escriba e as enviava pelos representantes das comunidades locais.

Pergunta-se nesse estudo exploratório se a releitura em perspectiva da gerontologia permite identificar características aproximativas entre o contexto das comunidades cristãs primitivas e características do ser idosos nas sociedades urbanas marcadas pela diversidade de referências e sistemas de atribuição de sentido à experiência religiosa, ocorrida no interior das instituições, que apresentam marcadores de volatilidade de sistemas de valores, trânsito religioso, tecnocracia e consumo conforme afirmam sociólogos como Bauman (2007,2008) e Hervieu-Léger (2000). Vale salientar que o século XXI iniciou-se com uma taxa de crescimento da população idosa oito vezes maior que a dos jovens e duas vezes maior que a total. Segundo dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), no ano de 2025, o Brasil se classificará como a sexta população do mundo em número de idosos, o que significa um crescimento multiplicado por 16 vezes comparado às cinco vezes da população total, conforme sinaliza Veras (1995).

A visão estereotipada do idoso vinculada à dependência e doenças, ou seja, ao processo de senilidade, vem exigindo mudança de paradigma, tanto para capacitar e facilitar a assistência como para identificar variáveis promotoras de um envelhecimento saudável e bem sucedido. Considerando-se o panorama social e ambiental no qual viveu Paulo, pergunta-se na perspectiva da gerontologia social, quais seriam as características do processo de envelhecimento que promoveram sua longevidade. O envelhecimento humano, em princípio, é um processo biológico natural e não patológico, caracterizado por uma série de alterações morfofisiológicas, bioquímicas e psicológicas que ocorrem durante toda a existência. A ampliação dos estudos em idosos que apresentam indicadores de um perfil biopsicossocial de boa qualidade aponta que, pessoas fisicamente ativas têm capacidade semelhante às pessoas jovens ativas. Argimon & Stein (2005) indicam que pelo exercício e pelo condicionamento físico, os processos fisiológicos que diminuiriam com o tempo podem ser transformados, agregando-se ao dado que, na velhice a aquisição de novas informações e habilidades é continuada conforme afirmam Papalia e Olds (2000).

O processo de envelhecimento, sob a ótica do curso de vida e das variáveis sociais relacionadas às doenças e a saúde, permite detectar os marcadores de risco ao longo da vida que são analisados segundo os estudos epidemiológicos. De outro lado, as escolhas realizadas e o comportamento adotado frente às circunstâncias expressam a singularidade do processo de envelhecimento. De acordo com Baltes & Baltes (1990) a plasticidade comportamental caracteriza um modelo adaptativo composto por estratégias de seleção, otimização e compensação, na qual o indivíduo aprende a manejar satisfatoriamente as mudanças biológicas, psicológicas e sociais, facilitando

o aproveitamento de oportunidades e sendo resiliente diante das limitações.

A cronologia da jornada de Paulo aponta para uma complexidade histórica, cultural e religiosa advinda de um exercício de construção de um cristianismo itinerante que aproxima os judeu-cristãos dos gentios. Vale lembrar que dois anos após a conversão em Damasco, Paulo passou por Jerusalém, Cilícia, Antioquia, Corinto, Éfeso, Macedônia, Cesárea e Roma entre outros locais. A dimensão biográfica do evento de Damasco é a eleição de Paulo como mensageiro do cristianismo às nações, tornando-se parte do plano salvífico de Deus e facilitando a salvação dos que creem, na ótica da teologia cristã. Nesta perspectiva universalista do movimento cristão, assumida por Paulo, abre-se um horizonte de formulação de sentidos que orienta suas ações no presente e lança a esperança para o futuro. Do ponto de vista de Schnelle (2010, 118) “Paulo apresenta uma construção de relações e contextos de sentido que consegue elaborar um vínculo que liga as existências individuais e seus vínculos sociais, o mundo seguro do cotidiano e as experiências de crise, com um plano de realidade transcendente”.

Em sua juventude, o status legal de Saulo era de um judeu privilegiado da diáspora, que possuía cidadania romana e pertencia a uma comunidade da Cilícia que mantinha uma sinagoga para seus peregrinos. De acordo com Schnelle (2010) a força do pensamento e da linguagem de suas cartas indica a sua atividade laboral como status social da classe média urbana. Conforme a BEG (Bíblia de Estudo de Genebra, 1999), em Filipense 3.5 consta que foi circuncidado ao oitavo dia, como membro da raça de Israel, da tribo da Benjamin, hebreu, filho de hebreu. Quanto ao zelo, tornou-se perseguidor da igreja e quanto à justiça, inicialmente é um seguidor da Lei, irrepreensível.

Deste patamar inicial de identidade social, Saulo reconhece a si como membro do povo eleito da aliança e, assim como seus antepassados, está comprometido com a tradição de sua terra mãe, a Palestina, aponta Schnelle (2010). Como membro da comunidade dos fariseus, viveu sua juventude conforme as orientações da Torá, em observância das tradições herdadas pelos pais e realizando ações de perseguição da comunidade cristã primitiva. Esta mesma comunidade que gestou uma nova identidade cognitiva, adotando traços dos modelos culturais judaicos e, simultaneamente, formulou a proposição cristológica da existência. Esta fonte fornece ao então Saulo as referências na construção de significados de seu movimento existencial. A missão do cristianismo primitivo conquistava membros de forma transnacional, transcultural em todas as camadas sociais e gerações, promovendo em tese um amplo horizonte de convivência na diversidade de seus membros.

O destinatário de duas cartas é Timóteo ou *Timotheus*, cujo nome significa “honrar e adorar a Deus”. Este nome era frequentemente adotado por judeus na ocasião da conversão. O caráter desse jovem era afetivo com postura de fidelidade e interesse sincero pela comunidade, conforme escrito nos Atos dos Apóstolos. O entendimento de identidade de Timóteo por Paulo, compreende a capacidade do jovem de deixar sua residência e convívio familiar e acompanhar o apóstolo em suas viagens missionárias, além de ser posteriormente enviado em comissões que apresentavam risco e perigo para sua saúde e integridade para regiões distantes dos polos iniciais do cristianismo em panoramas de pressões sociais e políticas com as quais o novo movimento religioso se confrontava. Foi habitante de Listra, filho do casamento de um pai grego e pagão e de uma mãe judia e piedosa. Desde a infância recebeu instrução das escrituras do Antigo Testamento (AT) e provavelmente em sua primeira viagem missionária, Paulo foi o mediador da conversão de Timóteo, de quem se considerava “pai espiritual”, conforme se encontra em 2Timóteo 1.2 : “ao amado filho Timóteo, graça, misericórdia e paz, da parte de Deus Pai e de Cristo Jesus, nosso Senhor” (BEG, 1999, p.1450).

A convivência com Paulo possibilita a Timóteo circular por uma nova identificação paterna, para além do mundo da herança primeira da cultura grega/judaica e estruturar-se em um universo simbólico da vida cristã, doador de sentidos nas relações com as comunidades emergentes.

A mãe de Timóteo, Eunice e a avó Lóide se converteram ao cristianismo, provavelmente antes do jovem, que foi circuncidado. “Timóteo foi ordenado pelos anciãos da igreja local para sua nova tarefa, participando o próprio Paulo da solene imposição das mãos”, conforme ressaltou Hendriksen (2001, p.49). Cabe a sinalização que depois do exílio dos judeus (cerca de 70 a.C.) sobre a influência dos escribas, surgiu uma nova ordem de instituições educacionais, ou escola, chamada de “casa” ou “lugar” (no hebraico *Beth*). O sistema de educação religiosa centralizava-se no lar, fosse formal de modo mais sistemático e instrutivo, ou informal, pelo exemplo. Essas tendências foram unidas nos tempos do exílio, facilitando a unidade do povo judaico e evitando a perda de sua identidade espiritual, aponta Hendriksen (2001). Desde pequeno, Timóteo havia recebido educação à maneira dos israelitas piedosos e continuou a conhecer os “escritos sagrados”, ou seja, um percurso compreendido desde o Antigo Testamento a uma meta mais elevada, que visualiza Jesus Cristo no mesmo texto, desenvolvendo a habilidade de dar sentido a “toda Escritura”, na sua relação com Paulo.

A convivência entre Paulo e Timóteo pode se vista em suas jornadas missionárias conjuntas, na relação instrucional e confiante nas ocasiões nas quais o jovem permaneceu auxiliando na construção das igrejas e fortalecendo grupos de cristãos. Não se tem um relato ou evidência documental que os dois se encontraram após a última prisão de Paulo, embora se suponha que pelo seu caráter, fidelidade e proximidade, Timóteo tenha tentado fazê-lo. Pelo estilo da segunda carta, observa-se que o apóstolo dirige-se ao jovem de modo pessoal, orientando-o para seu ministério, encorajando para o enfrentamento das hostilidades contra os cristãos e defendendo uma postura de dignidade e confiança diante da apresentação do evangelho.

Paulo é considerado um cristão que viveu e abriu fronteiras desde a perspectiva da *parusia* até a “nova existência” em Cristo, exigindo de seus estudiosos uma epistemologia e hermenêutica dinâmicas para compreensão de seus escritos e construções teológicas, históricas, culturais, sociais, psicológica que provocam à interdisciplinaridade, como fazer científico. A avaliação histórica se torna necessária, mas não suficiente para alcançar partes das proposições da jornada paulina: Para Saulo, a experiência do Jesus Cristo, feita perto de Damasco, levou a uma nova interpretação de Deus, do mundo e da existência, e a uma orientação de vida radicalmente modificada, assinala Schnelle (2010), tornando-se Paulo. De acordo com Wilkin (1990) as pesquisas da gerontologia social apontam que as características sociais do envelhecimento estão expressivamente relacionadas com os processos psicossociais, culturais e históricos experimentados e construídos ao longo da existência de um indivíduo.

Nesta sondagem inicial, visa-se uma breve reflexão da relação de Paulo e Timóteo considerando o paradigma idoso–juventude. Supõe-se que no contexto vincular, seus objetivos comuns visavam anunciar o cristianismo como horizonte de vida e salvação, bem como a disposição religiosa de fortalecer a comunidade de seus membros convertidos. Este ensaio objetiva identificar elementos do processo de ser idoso do apóstolo e suas atividades pastorais no convívio com o jovem missionário. Optou-se por comentar trechos e versículos da Segunda Carta de Paulo a Timóteo (BEG, 1999) que possam servir de dados para o pensamento crítico e analítico a ser desenvolvido após leitura cuidadosa e seletiva. Agregam-se alguns comentários da Primeira Carta a Timóteo e também de outras epístolas, visando ampliar a compreensão do texto e aproximar-se dos objetivos pretendidos. Entende-se que as referências do envelhecimento bem sucedido promovam uma visão da capacidade de Paulo enquanto ancião produtivo no contato com a juventude e as comunidades de cristãos no primeiro século, tendo em vista que sua leitura é referência na formação religiosa cristã. Ressalta-se que não há pretensões de discutir

a teologia paulina e suas posições cristãs, mas observar dados advindos de seu processo de envelhecimento identificando seus indicadores de capacidade funcional e produtividade. A utilização de dados do contexto histórico, biografia e a citação de valores religiosos do apóstolo são recursos para oferecer suporte para entendimento do processo de envelhecimento.

O ser Idoso de Paulo e sua relação com Timóteo

Um dos paradigmas do processo de envelhecimento considera que é um conjunto de alterações que ocorrem progressivamente na vida adulta e, com frequência, reduzem a viabilidade do indivíduo. De acordo com Carvalhaes Neto (2011, p. 9): “envelhecimento bem-sucedido é aquele com baixa suscetibilidade às doenças e elevada capacidade funcional (física e cognitiva), acompanhado de uma postura ativa perante a vida e a sociedade”. Entende-se por senescência, o processo de envelhecimento natural no qual o idoso mantém sua capacidade funcional de exercício de atividades diárias, padrões de autonomia e tomada de decisões sobre sua existência, valores culturais e religiosos que sustentam a lógica de suas ações e atos, capacidade de compreensão e leitura dos fenômenos que ocorrem consigo e com o contexto sociocultural no qual se encontra. Diferentemente dessa condição, a senilidade caracteriza-se por prejuízo em atividades funcionais, aumento da dependência e de riscos de doenças como diabetes, obesidade, hipertensão arterial, vários tipos de câncer, demências, depressão, fragilidade entre outras. A produtividade do idoso vinculada a sua participação social e contribuição para a comunidade na qual está inserido é um dos indicadores do envelhecimento bem sucedido, esclarecem Neri e Yassuda (2004).

Nas cidades de cultura helenista que fazem parte do seu percurso, Paulo apresentava-se como pregador itinerante em meio a um grande número de filósofos que perambulavam e realizavam milagres. É notável que o panorama biográfico religioso e intelectual do pensamento paulino foi marcado por três grandes correntes de tradições: o Antigo Testamento, o judaísmo helenista e as tradições filosóficas populares do helenismo greco-romano. Encontram-se aproximações entre sua postura de sobriedade e simplicidade e o conceito que o grego Epiteto (Diss. III, 22-23) define sobre os cínicos: “Ele deve saber que vai aos seres humanos como enviado de deus, para instruí-los acerca do bem e do mal, acerca do fato de que estão no erro”. Assim como os cínicos “Paulo pratica um estilo de vida radical, independente de obrigações familiares e econômicas, entendendo-se como mensageiro exclusivo do evangelho” aponta Schnelle (2010, p. 86). Em outra perspectiva, a família passa a ser considerada a partir da membresia e pertença às comunidades fraternas nascentes no

movimento de constituição do cristianismo. Neste contexto, surge a paternidade espiritual de Paulo por Timóteo. Este modo de viver e gerar relações é nominado por Paulo como *louco* em 1Cor 4, 10:13.

Nós somos loucos por causa de Cristo, e vós, sábios em Cristo; nós fracos, e vós, fortes; vós, nobres, e nós, desprezíveis. Até a presente hora, sofremos fome, e sede e nudez; e somos esbofeteados, e não temos morada certa, e nos afadigamos, trabalhando com as nossas próprias mãos. Quando somos injuriados, bendizemos; quando perseguidos suportamos; quando caluniados, procuramos conciliação; até agora, temos chegado a ser considerados lixo do mundo, escória de todos (BEG, 1999, p.1350).

No âmbito internacional, a Organização Mundial de Saúde (OMS, 2002) adota uma política fundamentada no Envelhecimento Ativo, que amplia os limites do conceito de envelhecimento saudável estabelecido pela Segunda Assembleia Mundial sobre o Envelhecimento, realizada em Madri em 2002. Para além dos cuidados com a saúde, passaram a ser relevantes: o reconhecimento dos direitos humanos das pessoas mais velhas e os princípios da independência, participação, dignidade, assistência e autorrealização. Cabe aos cidadãos apoiar a participação integral dos idosos em atividades sociais, econômicas, culturais e espirituais conforme as capacidades, necessidades, preferências, para que os indivíduos continuem a contribuir para a sociedade, apontam Louvison e Costa Rosa (2012).

O apoio que Paulo pede a Timóteo se dá em circunstâncias de quem já tem a morte nas palavras e saúda o bem-amado filho, dizendo graça, misericórdia e benção da paz, referindo-se teologicamente ao Pai que outorga e ao Filho que conquista, e ao mesmo tempo, mostra-se afetivo, natural e pessoal, provavelmente relembrando a convivência pregressa com seu colaborador, cujas vidas se entrelaçam das mais diversas formas. Como filho que serve ao pai, Timóteo é solicitado a se aproximar para ouvir a gratidão, a herança espiritual e as orientações de continuidade do trabalho iniciado por Paulo. Morte anunciada, como um criminoso, o apóstolo anuncia que desfruta de paz no coração e que propaga a esperança na lembrança de “fé não fingida” de seu discípulo (2Tim 1.5), ou seja, que poderia confiar em seu apoio, já que não se mostrava amigo somente diante de circunstâncias favoráveis.

Na mensagem, 2Tim 1.3-5, Paulo aponta que em sua memória Timóteo vive uma fé não fingida, lembrada em suas orações pelo colaborador, que incluía as lágrimas da separação. Obviamente em sua vigília final o apóstolo afirma seu desejo de que Timóteo vá juntar-se a ele, com atitude de lealdade,

perseverança, constância e fidelidade, ressalta Fee (1988). Esta perspectiva implica no reconhecimento de Paulo, que a mesma fé materna de Timóteo é a expressão autêntica da herança judaica, que continua do Antigo Testamento até o Cristianismo. A carta desenha uma linha de construção do pensamento teológico paulino desde o AT (Antigo Testamento), com uma lógica que, de passo em passo, expõe os temas e abre um caminho direto para seu entendimento. É significativo o estilo próprio, que inclui vinte e dois nomes pessoais e a menção aos antepassados. Pode-se pensar que o traçado da carta busca, entre outros objetivos, clarificar os parâmetros de discernimento entre os falsos mestres e fazer um balanço de sua jornada.

O apelo para o despertamento do dom de Deus que havia em Timóteo, faz associação com a identificação de ambos com o sagrado como um fator de estreitamento do vínculo, e simultaneamente justifica que, por ser o mais jovem e menos vigoroso dos companheiros, torna-se necessário lembrar o dom espiritual para o ministério, afirma Fee (1998). Ao mencionar a imposição de mãos dos presbíteros conjuntamente com Paulo, visibiliza-se o ritual que autentica Timóteo perante a igreja. O gesto de Paulo, sobre a ótica da dimensão temporal da vida humana, mostra que a velhice não é uma experiência puramente passiva, mas dinâmica e integradora, como qualquer outro estágio da vida, tal como a adolescência, a juventude ou a vida adulta. De outro ponto de vista, os sentidos de uma fase final da existência relacionam-se aos fundamentos que a sustentaram, incluindo a morte como momento de crescimento, no qual a esperança para as novas gerações, pode ser expressa de modo compacto e sábio, conforme assinalam Pessini e Siqueira (2013).

Considerados conjuntamente os ideais gregos dessa época e condição geográfica nas quais Paulo vivia, ambos implicavam o desenvolvimento da capacidade de suportar condições exteriores adversas, independentes da aprovação ou da aceitação comunitária e manter a autarquia do sábio. Para um cristão itinerante como Paulo, suas experiências de pregar e sustentar comunidades estando em condições precárias de existência indicavam que a força de Cristo atuava nele eficazmente. Escreve na segunda epístola “Mas o Senhor me assistiu e me revestiu de forças, para que por meu intermédio, a pregação fosse plenamente cumprida, e todos os gentios a ouvissem e eu fui libertado da boca do leão” (2Tim 4.17). Há insuficiência de dados sobre possíveis enfermidades de Paulo como neoplasias, hipertensão, doenças cérebro vasculares, isquemia, pneumonia, ou doenças infectocontagiosas que afetam os idosos e relacionam-se a mortalidade (Camarano e Kanso, 2013). Cabe observar que, de acordo com os indicadores da gerontologia social (Achenbaum, 2013), fatores extrínsecos ao processo de envelhecimento como o tipo de dieta e as condições sociais de moradia, transporte, educação, assistência à

saúde promovem o envelhecimento bem sucedido. Como declarado por Paulo (1Cor 4.10-13), embora as condições sócio ambientais de sua jornada cristã não equivalassem as recomendações feitas pela OMS (2005), sua longevidade é notável, o que leva à busca de outras variáveis que possam ter contribuído para seu processo de envelhecimento ativo.

O treinamento diário de andar e exercitar-se movido por ideais de fé e capacidade de suportar situações ambientais desfavoráveis parece ter sido um dos elementos relevantes para a condição física e cognitiva alcançada pelo apóstolo em idade avançada. De acordo com Soares, Alabarse e Ramos (2011) a aptidão física é a capacidade que o ser humano possui para desempenhar suas tarefas diárias, desfrutar momentos de lazer e atender situações de emergência. Dentre as variáveis que caracterizam o estilo de vida estão a atividade física, isso é, qualquer movimento corpóreo exercido pelos músculos esqueléticos que resulte em gasto de energia e treina a resistência cardiovascular, a composição corpórea, a flexibilidade e o equilíbrio. Pesquisas apontam que a atividade física mantida durante a vida colabora para o bom desempenho físico e mental do idoso, promovendo sua independência e autonomia, além do bem estar psicológico.

Do ponto de vista cognitivo Paulo parece aproximar-se dos ideais de Sêneca, para o qual a consciência é uma instância de autoavaliação humana que valoriza sua conduta em modelos de normas e ideal pré-estabelecidos e segundo as decisões concretamente tomadas, de acordo com as referências de 1Cor 10.25-29. A prática da autoavaliação e da firmeza de propósitos parecem contribuir para a manutenção de um pensamento coerente e orientado diante das condições da precariedade da subsistência. A conceituação em geral define a cognição como a capacidade do indivíduo de adquirir e usar as informações a fim de adaptar-se às demandas do meio ambiente. A capacidade de aquisição envolve habilidade para processar, organizar, assimilar e integrar os dados com aqueles provenientes de experiências anteriores. A capacitação cognitiva implica o uso espontâneo de estratégias eficientes de processamento e as habilidades para acessar conhecimento prévio quando necessário e especialmente a consciência de suas potencialidades e limitações, conforme assinalam Tamai e Abreu (2013).

Como fariseu em sua origem, Paulo apresenta além da influência gregohelenista instrucional, valores culturais judaicos que transforma e utiliza em sua prática pastoral: pregando, participando de discussões, construindo parâmetros identitários, viajando com discípulos, cooperando na missão antioquena. Há um intenso diálogo intelectual e proposição de vida baseado nas tradições intelectuais pré-estabelecidas como as da última ceia, o batis-

mo e a adoção de hinos cristãos primitivos. Visto como um mediador do evangelho especialmente entre judeu-cristãos e gentios, mantém uma atuação reconciliadora com Deus e torna suas ações um exemplo para os jovens aprendizes.

Na direção de Timóteo, a palavra proferida por Paulo é específica e clara, referindo-se ao modo próximo com que o discípulo acompanhou os ensinamentos com propósito, fé, longanimidade, amor e perseverança (2Tim 3.10). Exorta que continue e persevere no que aprendeu desde a infância nas “sagradas letras”, que o tornarão sábio para a salvação e para a fé (2Tim 3.14.15). Exorta ainda o aprendiz a lutar contra o temor e a timidez utilizando como recursos: amor, poder e autodisciplina. Desse triângulo de apoio e confiança é possível consolar aos irmãos na fé e visitar Paulo no cárcere com exercício do autocontrole e disciplina pessoal. Essa atitude de Paulo é um ensinamento sobre a resiliência como capacidade para se desenvolver sob condições difíceis ou de risco, e que todas as pessoas geralmente enfrentam no percurso de sua vida. “A interação entre os fatores de risco e de proteção podem integrar-se ao longo de toda vida humana, seja na infância, na adolescência ou na fase adulta e velhice”, conforme afirmam Ferreira, Santos e Maia (2012, p.329).

A atitude de Paulo para com Timóteo guarda certa especificidade, que mostra sua capacidade de atenção e firmeza de intenção, pois indica que da mesma maneira o que lhe foi confiado na formação e convivência, deve ser destinado “a ser confiado”. Do ponto de vista de Fee (1992), não se trata de mera questão de sucessão apostólica, mas de esclarecimentos sobre “o que de mim ouviste, confia-o a homens fiéis”. Em outras palavras, Paulo instrui que se busquem pessoas de caráter confiável e não se priorize o status dessas pessoas. Trata-se de pessoas que possam assumir seu sofrimento, como um soldado, ou seja, aquele que tem capacidade de perseverança. A semelhança supõe que, como um soldado que não se prende às adversidades para servir a propósitos sublimes e transcendentais, o ministério também transcorra sem deter-se em obstáculos do senso comum. As palavras de Paulo dão visibilidade a sua própria postura, incluindo a metáfora do lutador (atleta) que utiliza sequencialmente. A competência do lutador implica ações legítimas, para que mereça o reconhecimento no final do combate. A última paridade utilizada por Paulo nomeia o lavrador, como aquele que trabalha arando, plantando e colhendo os frutos. As metáforas podem também ser vistas como características de um autorretrato, não no sentido narcísico, mas como uma proposição do entendimento da postura necessária e desejável a um pregador.

Interessante complementar este entendimento inicial das metáforas do ancião quando se atenta para os próximos versos no qual a dialética presente em “se já morremos com ele, com ele também viveremos, se perseveramos como ele, também reinaremos” (2Tim 2.11-12). Não se trata de uma apologia ao padecimento ou tormento, como forma de agradar o sagrado, mas na capacidade de manter-se firme no anúncio do evangelho o que levaria as pessoas à salvação. Paulo lembra a Timóteo que suporta o sofrimento por uma causa que, diante dos homens do império, o torna um malfeitor, ressaltando que o homem preso não significa mensagem presa. Mais uma vez, o legado de Timóteo de anunciar a mensagem é posto em um horizonte de possibilidades, graça e lealdade. Na sequência adverte que quem nega será negado, compondo o par semântico: promessa e advertência que, do ponto de vista da gerontologia social, articula-se ao risco entre estagnação e geratividade, próprias da maturidade avançada. A revisão das atitudes e das manifestações da fé durante toda a existência passa pelas considerações sobre a geração dos pais, antepassados até a responsabilidade ativa na criação dos filhos. O ensino e o contato com as novas gerações permite ao idoso desenhar seu futuro, isso é, fornecer um roteiro de referências para sua memória e frutificação de suas orientações, conforme observa Erikson (1998).

Paulo mantém-se atento aos colaboradores como Barnabé, a missão de Silvano e, de certo modo, acompanha e sustenta Timóteo e Tito como missionários autônomos e independentes. No cenário de Éfeso, perpassado por diversas correntes como o templo de Ártemis, religiões de mistério, comunidade judaica, culto ao imperador, filosofia helenista, Paulo reúne, desde o verão de 52 até a primavera de 55, uma equipe de colaboradores em torno de si, para os quais prega, instrui, fortalece nos seus ideais de fé e de missão. Apresenta proposições para questões polêmicas, reflexões teológicas que determinaram rumos e orientações éticas e práticas junto aos seus colaboradores, bem como situações diárias da comunidade. Observa-se, portanto uma vida social intensa, com exercício de envolvimento no cotidiano da vida dos cristãos, anunciando o evangelho nas sinagogas, casas privadas, praças públicas e mais tardiamente na prisão. De acordo com Reinbold (2000) os contatos pessoais de Paulo facilitavam a estruturação de sua missão, pois utilizava os encontros casuais, parentes, famílias, colegas, pequenos grupos de interesse e afins, mantendo alto índice de produtividade cultural, social e espiritual, de acordo com seus propósitos.

Entende-se que Paulo pode ter enfrentado múltiplos fatores estressores em seu percurso da juventude ao ser idoso como dificuldades de moradia, transporte em condições precárias, alimentação, falta de apoio social, desatenção a problemas de saúde não tratados entre outros, sobre os quais não se disponibilizam publicações para estudos confiáveis. Sabe-se que enfrentou violência social por suas acusações, processos e prisões o que aponta sua condição de abandono e negligência por parte de seus antigos colaboradores no final de sua jornada. Abandono é considerado como ausência ou deserção, por parte dos responsáveis, dos cuidados necessários às vítimas, ao qual caberia prover custódia física ou cuidado. De outro modo, Paixão Junior e Rocha (2013, p.1326) descrevem negligência como a recusa, omissão ou fracasso por parte dos responsáveis no cuidado com a vítima. Paulo parece fazer uma avaliação de suas relações sociais (Demas, Tito, Tíquico, Lucas, Marcos, Alexandre) e dos que poderiam estar consigo, bem como das necessidades de assistência, ao solicitar presença de Marcos além da de Timóteo, o acesso a capa que havia deixado em Trôade na casa de Carpo e os livros, especialmente os pergaminhos (2 Tim 4.9-15).

Na solicitação da companhia de Timóteo, além das razões de continuidade de orientação, reconhecimento social do jovem, havia também o pedido de suporte afetivo e social para a fase supostamente final de sua existência na qual ocorrem declínios da capacidade funcional e de autonomia e, neste caso, a situação de abandono. Vale assinalar o contexto da cidade de Roma na ocasião, marcado pelo incêndio, prisões sem endereço, confusão de informações e cristãos em fuga e perseguição. Paulo toma como modelo de resistência a Onesíforo, a quem considera amigo verdadeiro e fiel, citando-o literalmente: “que o Senhor conceda graça à Onesíforo, porque com frequência me confortou e não se envergonhou de minhas cadeias”. O termo casa indica provavelmente, entre outros sentidos, que foram várias pessoas do circuito local que colaboram e auxiliaram o apóstolo na ocasião de suas fugas e aprisionamentos, tendo diligentemente procurado e encontrado para confortar e sustentar seu ministério. A memória de Paulo (2Tim, 15.18) é expressão das mais recentes formas de apoio recebida às mais remotas: “com frequência me confortou”, “quando estive em Roma, diligentemente me procurou e me achou e “os serviços que prestou em Éfeso, você o sabe melhor”. A conduta de Onesíforo foi realizada ante os olhos de Timóteo, aponta Hendriksen (2001), de quem eram esperados firmeza, lealdade e coragem, postura necessária para acompanhar um idoso nessas condições. Supostamente Onesíforo já poderia ter sido executado na ocasião desse pronunciamento de Paulo.

Neste contexto de vida é possível que a dialética sacrificial estivesse ativa colocando dinamicamente os opostos como fatalidade/esperança; ordem/desejo; atividade/descanso; partida/chegada; medo/coragem; continuidade/descontinuidade; dor/anestesia; perda/ganho; finitude/eternidade. Esta intensidade e complexidade emocional aproximam fé e amor em Paulo, tornando sua partida um sacrifício que o eterniza para os cristãos e o projeta para uma temporalidade sagrada. Nestas condições pode-se hipotetizar que, frente à pressão social e a morte, a presença de Timóteo significasse um recurso psicossocial para maximizar afetos positivos e minimizar os negativos, possibilitando o enfrentamento dos desafios e exigência inerentes ao processo de envelhecimento em ocasiões desfavoráveis e ameaçadoras à vida. A autoestima de Paulo (por meio da graça) parece um elemento significativo na ampliação de seu potencial de resiliência, neutralizando ao menos parcialmente os efeitos e desvantagens da velhice, com a sustentação de sua autoconcepção (a graça) e ajustamento pessoal (na graça). Nas pesquisas de Rabelo e Neri (2005) o envolvimento religioso do idoso corresponde a uma estratégia de enfrentamento eficaz e a Igreja surge como um forte elemento na rede de apoio social do idoso, quer seja através de promoção da fé, quer seja pela possibilidade de estabelecer novos vínculos positivos com os demais membros dessa instituição.

Há que observar que Paulo cria um espaço de vida e de relações após sua conversão no qual a nova identidade do crente não se restringe ao âmbito individual, mas visa à superação das diferenças contemporâneas dominantes em sentido social, isto é, étnicas, sexuais, sociais, culturais. Portanto, a liberdade é compromisso com Cristo e com o outro e também implica a criatividade e crítica dos sistemas rígidos da lei/Torá. A temporalidade em Paulo tem como ponto de partida o que vem, e o que vem está estritamente vinculado com o que ocorreu, isto é, a cristologia fundante que marca a escatologia, afirma Baungarten (1975). A liberdade assim posta, não consiste na possibilidade de escolher, mas de se viver conforme o paradigma do amor, que é uma realização consequente. Erikson (1998) afirma que as virtudes adquiridas ao longo do desenvolvimento são desafiadas ao final da vida principalmente na “nona idade”, vista como tempo mais próximo da morte, devido ao declínio das habilidades físicas e mentais. Neste paradigma, o idoso que tiver superado anteriormente as crises e as conceber no âmbito do contexto psicossocial e cultural, dificulta ou impede que o desespero pela presença da morte e da vulnerabilidade seja expressivo, e, contrariamente, experimente a finitude com serenidade e sabedoria.

Serenidade e sabedoria não significa que não ocorram certos sinais de ansiedade, cujas variáveis relevantes podem relacionar-se não só aos vínculos significativos da vida social, mas às condições suficientes para poder realizar ações que são projetadas como finais, antes da partida. A ansiedade tem suas expressões na inquietação, preocupação, fadigabilidade, tensão muscular entre outros sintomas (APA, 1994). Não sabemos com clareza se haviam sintomas físicos que causavam sofrimento em Paulo, mas é notório que em seus apelos para que Timóteo se apresse, indicavam apreensão, devido provavelmente à preocupação de que pudessem ocorrer obstáculos e impedimentos para sua chegada.

Há ainda o elemento mencionado por Paulo, que é o sofrimento pelo evangelho (2Tim 3.12). No entendimento de Paulo, as aflições estão intimamente relacionadas com o sofrimento de Cristo, englobando a dor física da tortura e da humilhação e a vergonha da crucificação. Neste sentido, o primeiro apelo de Paulo a Timóteo (2 Tim 1.8) é expresso “não te envergonhes e participa comigo das aflições”. Não se trata de humilhação e ignomínia merecidas, mas, ao contrário, imerecidas. Há um “estigma no crente Timóteo estar associado com um Messias crucificado (portanto um criminoso do Estado) e com um prisioneiro (político) desse Messias”, observa Fee (1992). Na lógica espiritual e dignificadora do sofrimento sustentada por Paulo, é essa “humilhação não merecida” que conduz a retribuição do sagrado. Paulo não se considerava um prisioneiro do império romano, mas do próprio Cristo.

O sofrimento é relacionado por Paulo tanto às aflições do evangelho, como pelas atividades a favor desse mesmo evangelho, em nome do qual a lealdade do jovem significa três direções: Cristo, Paulo e o próprio ministério. Os idosos nos ensinam que a vida vai além dos traumas e das dificuldades e precisa ser vivida com intensidade e com busca por relacionamentos e sentidos para a existência, afirmam Lima e Coelho (2011). Paulo, ao atribuir sentidos para sua existência, anuncia seu testamento espiritual e a dimensão de seu ministério, abrindo um campo semântico de entendimento de sua teologia e legado histórico e cultural. Antecipa-se como apóstolo mestre e visionário do cristianismo nascente, em uma consciência que alcança uma temporalidade para muito além de seu tempo.

A dor é um sintoma extremamente frequente na prática diária de geriatria e gerontologia, posto que é considerado na contemporaneidade como o quinto sinal vital. Segundo a Associação Internacional para Estudo da Dor (IASP) é uma experiência emocional desagradável, associada com dano tecidual real ou potencial, descrito nos termos de tal dano. Os aspectos culturais, emo-

cionais, sensitivos são indissociáveis da dor. A severidade de uma dor não depende de quantidade de tecido lesado, mas de fatores como idade, atenção, medo, raiva, ansiedade, depressão, nível cultural, vida afetiva e experiências prévias de dor, salientam Santos, Lorenzet e Souza (2011, p. 207). A dor social e emocional é, portanto, um sintoma que requer habilidade e sensibilidade em seu manejo. Nesta abordagem pode-se notar o modo como Paulo exorta Timóteo ao enfrentamento de dor e sofrimento social, oferecendo uma matriz de sentido espiritual, que prepara para um possível enfrentamento e torna-se um fator protetivo. Por meio desse recurso, ambos têm a possibilidade de lidar positivamente com a adversidade, o mestre mostra como obter êxito no decorrer do processo de pressão e envelhecimento que acompanha a própria existência.

Sabe-se que grande parte dos idosos preserva a capacidade de autodeterminação e de adaptação alternativa às situações indesejáveis de dependência, mesmo os portadores de doenças, afirma Cordeiro (2011). A capacidade funcional é um ponto-chave na avaliação geriátrica e pode ser definida como o grau de habilidade em executar, de forma autônoma e independente, as atividades de autocuidado e as atividades instrumentais da vida diária como andar, levantar, cuidar da aparência entre outras, bem como manter as atividades ocupacionais, laborais e prazerosas. Não é possível avaliar com precisão as condições de Paulo, mas a observação dos apontamentos de Paulo a Timóteo permite detectar que manteve a conduta de “fuga das paixões voluntárias da mocidade”. Não se trata da sexualidade diretamente, conforme nota Fee (1992), mas das discussões insensatas, as contendas de palavras, passatempos dos falsos mestres, a impaciência, os impulsos, a ira exagerada contra os opositores. A mansidão, a paciência, a tolerância, a paz são as qualidades e características de quem fundamenta seu ensinamento para além dos modelos autoritários e violentos, de quem visa o poder mundano. Não significa que, nesta fase de sua vida, Paulo concorde com seus adversários, pois crê que Deus pode lhes conceder o arrependimento ou colocar sobre a égide da justiça sagrada as ações de seus oponentes. Trata-se de retomar diante de Timóteo a orientação necessária e fundante de seu ministério, compactando e ampliando o que já havia expressado em suas epístolas. É um alerta contra os que vivem sem amor (Rom 1.31), amantes de si mesmo (Tito 1.7), presunçosos e soberbos (Rom 1.30), caluniadores (1Tim 3.11; Tito 2.5), orgulhosos (1Tim 3.6 e 6.4).

Possivelmente a clareza e coerência entre as atitudes, o pensamento, a afetividade e a espiritualidade manifestadas por Paulo apontam para a sabedoria e integridade, que fornecem a legitimidade de seu fazer teológico e o conduzem a gerotranscendência (Erikson, 1998), próximo da morte sábia, na qual se tem tempo para finalizar suas atividades sociais e espirituais relacionadas ao seu ministério e lançá-lo para as gerações futuras, das quais Timóteo é um representante. É provável que Paulo tivesse tempo para aquietar-se, lembrar, pensar nas novas gerações, cuidar de suas comunidades cristãs, aperfeiçoar-se em suas práticas de apóstolo, mestre e pregador. Criado por hebreus, transcende sua cultura de origem, anuncia o evangelho, propõe um conceito de família mais amplo, ensina os jovens e mantém uma postura de fidelidade e perseverança ao fenômeno de sua conversão. Alegra-se pela presença de Timóteo, pois esse testemunha um amor espiritual, que sua jornada legítima e expressa como a verdade de sua vida compartilhada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Visou-se tecer algumas aproximações entre o ser idoso de Paulo e as variáveis que promoveram seu envelhecimento ativo, na perspectiva de conceitos e saberes advindos das pesquisas e conhecimentos da gerontologia. Não se pretendeu discutir a teologia paulina, em sua diversidade de expressões, lógicas e proposições de valores cristãos, porém observa-se que, na jornada de Paulo, seu fazer espiritual está estreitamente relacionado com seu modo de viver. Entende-se o padrão de idade de 60 anos estabelecido pelas Nações Unidas para descrição das pessoas mais velhas, e os indicadores mais elevados existentes nos países em desenvolvimento, com aumento de expectativa de vida. Para efeito deste estudo, considerou-se não apenas a idade cronológica, mas as variações significativas relacionadas ao estado de vigor, saúde, participação social, independência e determinação no viver. A contribuição da postura de Paulo, para além de seu legado de valores e orientações religiosas, mostra que é possível que a interação entre gerações seja um fator relevante para a expressão ativa dos idosos, uma variável de apoio, promoção de saúde e suporte comunicacional e de sociabilidade.

Foi observado que na conduta de Paulo existem vários fatores que promoveram sua longevidade, visíveis para os estudiosos dos processos complexos e interdisciplinares do envelhecimento ativo. A espiritualidade e religiosidade, conforme manifestada nas atividades de Paulo, mostrou-se como um componente significativo de sua saúde física e mental, sendo um suporte para a senescência. A relação com as novas gerações, especialmente com Timóteo, aponta que mantinha um interesse pelo futuro do movimento cristão

do qual foi considerado um dos fundadores, no que tange a amplitude e profundidade de seus princípios teológicos e práticas religiosas.

A capacidade funcional mantida por Paulo e as estratégias utilizadas para alcançar uma estimativa de vida, provavelmente para além das estatísticas de seu tempo histórico, é justificável para que pesquisadores busquem as variáveis relevantes desse processo, em um cenário de adversidades sociais, políticas, históricas, econômicas, éticas e espirituais. Vale lembrar que tais investigações são complexas, uma vez que dependem não apenas do avanço de conhecimentos científicos advindos da gerontologia. Aproximam-se dos estudos interdisciplinares, que podem conjuntamente proporcionar o estudo dos longevos de cada época, como modelos de vida, valores e formas de existência, que suscitam a ética e o compromisso das pesquisas que aproximam ciência e fé.

Obviamente, esse estudo exploratório, escrito com estilo de ensaio, é apenas um início do fazer científico que abarca os estudos paulinos, estimulando pesquisadores a se dedicarem à formulação de novas questões e averiguações que podem promover o bem estar e a qualidade de vida dos idosos e das futuras gerações. Encontram-se, na jornada de Paulo, determinantes do envelhecimento ativo, sejam os de ordem pessoal, comportamentais, sociais e estratégicos para compensar as possíveis deficiências econômicas, de segurança e possivelmente de saúde. A experiência de vida, nas expressões dos escritos finais observados, mostram um significativo processo de aprendizagem, indicadores de adaptação às condições sócio-históricas de seu contexto e manifestações de sabedoria e fé, inclusive frente aos obstáculos políticos e perseguições religiosas que enfrentou. Entende-se que a visão de Paulo aponta para uma compreensão de seu papel social nas comunidades religiosas que fundou e orientou, e uma condução de vida coerente com seus objetivos, sua fé e propósitos de contribuição social e religiosa para as gerações futuras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHENBAUM, W.A. *Crossing frontiers. Gerontology emerges as a Science*. Cambridge University Press, 1995.
- APA. *American Psychiatry Association, Diagnostic And Statistical Manual of Mental Disorders*. DSM IV. 4.ed.; American Psychiatry Association: Washington DC, 1994.
- ARGIMON, I.L. & STEIN. *Habilidades cognitivas em Indivíduos muito idosos: Um estudo longitudinal*. Cadernos de Saúde Pública, 1, p 64-72.
- BALTES, P. & BALTES, M. *Psychological perspectives on successful aging*. The modelo I selective optimization with compensation. In Baltes, P. & Baltes, M. (orgs). *Successul aging*. New York: Cambridge University Press, 1990, pp. 1-34.
- BAUMGARTEN, J. *Paulus um die Apokalyptik*. Neukirchen: WMANT 44, 197.5
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para Consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA*. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- CAMARANO, A. A. e KANSO, S. Envelhecimento da População Brasileira. Uma Contribuição Demográfica. In: PY, Ligia e FREITAS, Elizabeth Viana et al. *Tratado de Geriatria e Gerontologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 2013, p.59-73.
- CARVALHAES NETO, Nelson. *Envelhecimento Bem-sucedido e Envelhecimento com fragilidade*. In Guia de Geriatria e Gerontologia. Coordenação RAMOS, Luiz Roberto e CENDROGLO, Maysa Seabra. 2ª ed. Barueri, SP: Manole, 2011.
- ERIKSON, J. The ninth stage. In: ERIKSON, E. *The life cycle completed: A review extended version*. New York: W.W.Norton & Company Inc. ,1998, pp.105-114.
- ERIKSON, E. *The life cycle completed: A review extended version*. New York: W.W.Norton & Company Inc. ,1998.
- FEE, G.D. *Novo Comentário Bíblico Contemporâneo. 1 e 2 Timóteo, Tito*. São Paulo: Editora Vida, 1992.
- FERREIRA, L.C., SANTOS, L.M.L., MAIA, E.M.C. *Resiliência em idosos atendidos na Rede de Atenção Básica de Saúde em município do nordeste brasileiro*. Ver Esc Enferm da USP, 2012; 46 (2) 328-34. Disponível em www.ee.usp.br/reeuusp. Acessível: em 20/01/2014.
- HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento. 1 Timóteo, 2Timóteo e Tito*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *A transmissão religiosa na modernidade: elementos para construção de um objeto de pesquisa*. Trad. de Dario Paulo Barreira Rivera. Estudos de Religião 18, 2000, p. 39-54.
- LIMA, P.M.R. e COELHO, V.L.D. *A arte de envelhecer: um estudo exploratório sobre a história de vida e o envelhecimento*. Revista Psicologia Ciência e Profissão, 2011, 31 (1), 4-19.
- LOUVISON, M.C.P. e COSTA ROSA, T.E. *Envelhecimento e Políticas Públicas de Saúde da Pessoa Idosa*. In: BERZINS, M. e BORGES, M.C. (orgs.) *Políticas Públicas para um país que envelhece*. São Paulo Martinari, 2012.
- NERI, A.L. YASSUDA, M.S. (orgs.) *Velhice bem sucedida: aspectos afetivos e cognitivos*. Campinas: Papirus, 2004.
- OMS. *Envelhecimento Ativo: uma política de saúde*. Brasília: Organização Pan-Americana de Saúde, 2005.
- PAPALIA, D.E. & OLDS, S.W. *Desenvolvimento Humano*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.
- PAIXÃO JUNIOR, Carlos Montes; ROCHA, Sonia Maria da. *Violência Doméstica contra Idosos*. In PY, Ligia e FREITAS, Elizabeth Viana et al. *Tratado de Geriatria e Gerontologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 2013.
- PESSINI, L e SIQUEIRA, J.D.de. *Bioética, Envelhecimento Humano e Dignidade no Adeus à Vida*. In PY, Ligia e FREITAS, Elizabeth Viana et al. *Tratado de Geriatria e Gerontologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 2013.
- PY, Ligia; TREIN, Franklin; OLIVEIRA, José Francisco e AZEVEDO, Daniel Lima.

O Tempo e a Morte na Velhice. In PY, Ligia e FREITAS, Elizabeth Viana et al. *Tratado de Geriatria e Gerontologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 2013.

RABELO, D.F. e NERI, A.L. *Recursos psicológicos e ajustamento pessoal frente à incapacidade funcional na velhice*. Estudos de Psicologia. Maringá, 2005; 10(3):403-12.

REINBOLD, W. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*. Göttingen: FRLANT 188, 2000.

SANTOS, F.C.dos, LORENZET, I.C., SOUZA, P.M.R. de. Manejo da Dor. In RAMOS, L.R. E CENDOROGLO, M.S. (orgs.). *Guia de Geriatria e Gerontologia*. 2 Ed. Barueri, SP: Manole, 2011.

SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

SOARES, Jesus; ALABARSE, Silvio Lopes; RAMOS, Luiz Roberto. Envelhecimento e Atividade Física. In *Guia de Geriatria e Gerontologia*. Coordenação RAMOS, Luiz Roberto e CENDOROGLO, Maysa Seabra. 2ª ed. Barueri, SP: Manole, 2011.

TAMAI, Sílvia Affini Borsai e ABREU, Viviane Peixoto Salgado. Reabilitação Cognitiva em Gerontologia. . In: PY, Ligia e FREITAS, Elizabeth Viana et al. *Tratado de Geriatria e Gerontologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 2013.

VERAS, R. *Terceira idade: um envelhecimento digno para o cidadão do futuro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

WILKIN, D. Dependency. In: PEACE, S.M. *Researching social gerontology: concepts, methods and issues*. London: Sage Publications, 1990, p. 19-24.

¹ Professora da Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Doutora em Ciências da Religião pela UESP; Mestre em Distúrbios do Desenvolvimento pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Especialista em Gerontologia pelo Hospital Albert Einstein, Doutoranda em Bioética pela Faculdade São Camilo.

A PROPOSTA PEDAGÓGICA DO CRISTO: UMA ANÁLISE DA PRÁTICA DIDÁTICA DE JESUS A PARTIR DE SUAS PARÁBOLAS E DA PEDAGOGIA FREIREANA

Diogo Vercelino da Hora ¹

RESUMO

Este artigo procura identificar um perfil pedagógico do ministério de Jesus Cristo a partir da análise didática de suas parábolas, à luz da pedagogia de Paulo Freire. Considerando o esforço sem muito resultado dos estudiosos em tentar entender por que Jesus usou parábolas, aborda-se aqui as parábolas de Jesus questionando como Cristo as usou. O caráter mnemônico das parábolas e o uso da memória no ensino de Jesus resultando na educação cristã dos primeiros séculos permitem delinear alguns dos valores educacionais que Jesus se utilizou ao aplicar as parábolas como método de ensino. Isso como um convite à reavaliação da prática educativa da igreja cristã.

Palavras-chave: Parábolas de Jesus, memória, Paulo Freire, educação cristã.

ABSTRACT

This paper tries to identify a pedagogic profile of the ministry of Jesus Christ through a didactical analysis of his parables. Considering the academic's efforts, apparently worthless, to discover the reason why Jesus spoke through parables, here we approach Jesus parables asking how he used it. The parables mnemonic aspects and the application of the memory in Jesus teachings resulting on the Christian education of the first centuries allow to delineate some of the educational values that Jesus used while applying the parables as teaching methods. All that put as an invitation to reevaluate the educative practice of the Christian church.

Keywords: Jesus parables, memory, Paulo Freire, Christian education.

INTRODUÇÃO

A começar pelos discípulos de Jesus, que tentando entender o significado do que dissera, até os acadêmicos contemporâneos, as parábolas têm sido objeto de análise, estudo e mesmo curiosidade por toda a história do cristianismo desde que foram pronunciadas pela boca do Cristo. A questão que sempre se perguntou foi qual é a melhor forma de se entender as parábolas. Teria Jesus as usado para ocultar seu ensino dos opositores (Mc 4.10-12) ou para esclarecer e ilustrar seus ensinamentos (Mc 4.33)? Seriam elas alegorias genuínas e de livre aplicação, como foi desde a Idade Média, ou teriam apenas um ponto central, como defendeu Jülicher no fim do século 19 d.C.? Diante de tantas questões, análises e estudos, a conclusão de Klyne Snodgrass ao dizer que “um tremendo esforço tem sido gasto tentando distinguir parábolas de alegoria, mas no fim temos que admitir que este esforço é um fracasso completo, apesar dos galões de tinta gastos” (apud BLOMBERG, 2012, p.54), coloca as parábolas de Jesus como um desafio frustrante na busca de conhecer melhor o Cristo.

Fato é que, se a questão inicial deixa de ser como entender as parábolas de Jesus e passa a ser como Jesus as utilizou, a frustração parece dar lugar a novas possibilidades de análise, contando com evidências textuais e históricas mais sólidas. As parábolas de Jesus, enquanto recurso pedagógico usado para ensinar algo que os discípulos não estavam prontos a aprender (Jo 16.12) trazem à questão um elemento fundamental para a história do cristianismo: a memória.

Tanto os elementos gramaticais, semânticos e interpretativos, bem como as marcas de oralidade das parábolas compõe um forte caráter mnemônico aplicado ao ensino, herança do povo hebreu que é, segundo Jacques Le Goff (2012, p. 425), “o povo da memória por excelência”. Le Goff, em uma perspectiva histórica, aponta que o cristão era chamado a viver pela rememoração das palavras de Jesus (At 20.35; 2Tm 2.8), uma vez que “o ensino cristão é memória, o culto cristão é comemoração” (LE GOFF, 2012, p.426).

Diante de discípulos incapazes de aprender o que havia de ser ensinado e o curto tempo que estaria presente junto a eles, o uso da memória como recurso didático de Jesus se mostra como uma verdadeira proposta pedagógica de Jesus, a fim de retroalimentar a ação instrutora do Espírito Santo, caracterizada pelo ensino e pela lembrança (Jo. 15.26). Assim, a memória, estimulada especialmente pelo caráter mnemônico das parábolas de Jesus, tinha um papel fundamental aos cristãos nos primeiros séculos do cristianismo.

Ao analisar as potencialidades didáticas das parábolas e seu uso pelos primeiros cristãos, é possível reconhecer, como Le Goff diz, que “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 2012, p.455).

O uso da memória, demonstrado através das parábolas, se constituiu uma prática educativa necessária à formação dos primeiros cristãos. Isto se deu, sobretudo, por meio da consolidação da memória coletiva entre os seguidores de Jesus que, ao longo de cerca de trezentos anos, consolidaram essa memória pela escrita de textos inspirados até serem reunidos no que se tornou o cânon do Novo Testamento. Este processo, ressaltava Le Goff, é não somente uma conquista, mas também um instrumento de poder, uma vez que permite a dominação da tradição e da recordação, limitando a manifestação da memória (LE GOFF, 2012, p.456).

Jacques Le Goff, em seu livro *História e Memória*, traça uma história do uso e transformação da memória e constata que, neste longo processo, o homem foi conduzido progressivamente a exteriorizar faculdades cada vez mais elevadas, dentre elas a memória (LE GOFF, 2012, p.449). O distanciamento do Evangelho da memória dos cristãos repete esta história escrita por Le Goff, algo que pode ser observado na forma como os cristãos enxergaram as parábolas, um dos principais recursos de manutenção da memória e utilizadas pelo próprio Cristo.

Assim, é válido aqui revisitar as parábolas a partir de uma perspectiva pedagógica e ressaltar nelas seus aspectos práticos, conforme aparecem em sua utilização por Jesus.

Parábolas como meios de diálogo

Claiton Kunz (2007, p.54), ao analisar as ações parabólicas de Jesus, diz que “as parábolas de Jesus sempre deixavam o interlocutor pensativo, evocando uma resposta sua”. Jesus usava as parábolas como alternativas ao ensino expositivo, sobretudo pela valorização do diálogo. Tanto é que, como nota Bailey, ao analisar as respostas de Jesus ao ser questionado, afirma que, “ao invés da declaração abstrata seguida de uma ilustração elucidadora, temos uma confrontação dramática, expressa com brevidade em termos inesquecíveis” (1995, p.14).

Jesus desenvolveu seu ensino por meio das parábolas como situações geradoras de diálogo, uma vez que “a parábola, na sua inteireza, apresenta-se como uma pergunta a qual o ouvinte é convidado a responder. O parabolista não quer impor de forma alguma a sua autoridade; apenas pede a opinião dos ouvintes” (DUPONT, 1985, p.18). Diferente do que se costuma entender do uso das parábolas, apesar terem sido utilizadas em situações de tensões, não tinham o intento de constranger, mas de criar o clima respeitoso. Paulo Freire define tal clima respeitoso em seu livro *Pedagogia da autonomia* (2011, p.90) como aquele “que nasce de relações justas, sérias, humildes, generosas, em que a autoridade docente e as liberdades dos alunos se assumem eticamente, autenticando o caráter formador do espaço pedagógico”.

As parábolas se mostram extremamente eficazes para uma proposta pedagógica do Cristo na medida em que leva em conta a natureza dos ouvintes e a natureza do interlocutor, isto é, Jesus. Se por um lado elas abrem diálogo, respeitando os ouvintes, por outro não deixam de inserir um conteúdo explicativo e esclarecedor acerca de certos assuntos relevantes aos seus ouvintes. Isto pode ser visto em trechos dos evangelhos como Lucas 18.1.

Como Freire afirma,

a dialogicidade não nega a validade de momentos explicativos, narrativos, em que o professor expõe ou fala do objeto. O fundamental é que professor e alunos saibam que a postura deles, do professor e dos alunos, é dialógica, aberta, curiosa, indagadora e não apassivada, enquanto fala ou enquanto ouve (FREIRE, 2011, p.83).

As parábolas se mostram um instrumento pedagógico ideal que valoriza a sabedoria do Deus encarnado sem menosprezar a potencialidade dos ouvintes humanos, de forma que Jesus as utilizava “como um meio de diálogo com os interlocutores”, diz Dupont (1985, p.5), “para levar a uma nova visão das coisas, esforçando-se por persuadi-los a partir de uma experiência vivida”.

O uso das parábolas como meio de diálogo se mostra próprio a uma proposta pedagógica do Cristo, não só em sua eficácia, mas também pela natureza de Jesus. Neste sentido aponta Freire (FREIRE, 2011, p. 110): “só há diálogo se há um profundo amor ao mundo e aos homens”, assim como é necessário que haja uma intensa fé nos homens, “na sua vocação de ser mais, que não é privilégio de alguns eleitos, mas direito dos homens” (FREIRE, 2011, p.112).

Parábolas surgem do contexto dos ouvintes

Freire define diálogo como “este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu” (FREIRE, 2011, p.109). Segundo ele, não é possível exercer uma educação autêntica pelo diálogo se este não for mediatizado pelo mundo, pois é este que impressiona e desafia os seres humanos, gerando pontos de vista diferentes sobre ele (FREIRE, 2011, p.116).

Dupont contabiliza vinte e duas parábolas dos evangelhos que começam com uma interrogação, convidando os ouvintes a responder. Mas estas respostas não surgem pela “imposição de uma argumentação lógica ou de razões que se apoiam na autoridade”, mas da “experiência vivida e da sabedoria concreta de seu ambiente” (DUPONT apud SILVA, 2006, p.101). Os diálogos das parábolas de Jesus só funcionavam porque eram enraizados na vida de seus primeiros ouvintes (DUPONT, 1985, p.20).

Roy B. Zuck define parábola como “uma história baseada em fatos do cotidiano com o objetivo de ilustrar ou aclarar uma verdade” (ZUCK, 1994, p.225) e Brian Stiller define o propósito das parábolas como “informar, ao descrever alguma forma de realidade, e afetar, ao providenciar uma imagem” (STILLER, 2005, p.9). As parábolas de Jesus, apesar de descreverem a realidade do reino de Deus, eram terrenas, diretamente ligadas às histórias comuns de seu tempo. É das imagens comuns do cotidiano dos ouvintes, como moedas, ovelhas, vinhas, pássaros, semente de mostarda, administrador infiel, casamentos e hospitalidade, que Jesus tira lições de ética surpreendentes e verdades do reino (STILLER, 2005, p.16).

Não apenas do contexto cotidiano dos ouvintes é que Jesus tirava seus ensinamentos para as parábolas. Ele também o tirava da cultura judaica de sua época. Como Blomberg (2012, p.98) ressalta, “as similaridades entre partes das parábolas e várias passagens das escrituras hebraicas, junto com certos contos populares bem conhecidos na Palestina do primeiro século, fazem parecer que Jesus usou história e temas já existentes ao compor algumas das parábolas”.

Alguns exemplos demonstram como a proposta pedagógica de Jesus por meio das parábolas tem suas raízes no contexto cultural e cotidiano de seus ouvintes, como a parábola do Grande Banquete (Mt 22.1-14; Lc 14.15-24), que vem sendo lida à luz de Deuteronômio 10.5-8 (BLOMBERG, 2012, p.98); a do rico e Lázaro (Lc 16.14-31), que se assemelha a várias versões de

contos populares famosos no Egito e na Palestina e encontrados por Hugo Gressmann, apresentando apenas destinos inversos para os personagens (BLOMBERG, 2012, p.99-100); e a da figueira (Mt 24.32-33; Mc 13.28-32; Lc 21.29-33), sendo que no Antigo Testamento a figueira é muito utilizada como símbolo para Israel e tanto seu frutificar com sua esterilidade tinham significados bem estabelecidos na mente dos ouvintes (KUNZ, 2007, p.74).

Segundo Francisco C. Weffort (apud FREIRE, 1967, p.5), “Todo aprendizado deve encontrar-se intimamente associado à tomada de consciência da situação real vivida pelo educando”, mas o uso das parábolas por Jesus mostra que esta intimidade não precisa ser necessariamente uma verossimilhança absoluta. Como Dupont comenta, Jesus não contraria a experiência dos ouvintes, mas para instigar a interação e a resposta dos ouvintes, se apropria do incomum e do inusitado (DUPONT, 1985, p.17). Em última instância, Jesus já fazia o que Freire disse: “o que temos de fazer, na verdade, é propor ao povo, através de certas contradições básicas, sua situação existencial, concreta, presente, como problema que, por sua vez, o desafia e, assim, lhe exige resposta, não só no nível intelectual, mas no nível da ação” (FREIRE, 2011, p.120).

Em última instância, o vínculo das parábolas de Jesus com o contexto dos ouvintes faz delas um método de ensino universal e totalmente coerente na proposta pedagógica do Cristo, uma vez que elas não exigem conhecimento prévio dos ouvintes. Isto é difícil de compreender vinte séculos depois do momento em que as parábolas foram contadas, mas estudos como os de Kenneth Bailey mostram que elas falam diretamente a um conhecimento não oficial. Os ouvintes não necessitam de um “arsenal de informações para entender cada personagem ou trama”, uma vez que “os personagens e experiências do dia a dia são o que os residentes da Palestina praticantes da cultura judaica mais facilmente poderiam entender” (STILLER, 2005, p.16).

Parábolas levam a ser mais

Jacques Dupont, em seu livro O método das parábolas de Jesus hoje (1985), ressalta outro caráter pedagógico das parábolas de Jesus. Para ele, Jesus faz das parábolas um meio de ação, pelo qual seus destinatários são levados a uma nova visão das coisas, mostrando a possibilidade de uma nova atitude a ser aceita ou rejeitada (DUPONT, 1985, p.27), isto é, Jesus leva seus ouvintes a exercitar o que Paulo Freire chama de “vocação ontológica e histórica de ser mais” (FREIRE, 2011, p.72).

Dupont entende que o que interessa a Jesus é fazer seus ouvintes compreenderem que o Reino vem, como vem e o que se deve fazer para entrar nele (DUPONT, 1985, p.32). O ensino do Reino que Jesus traz exige não apenas uma nova perspectiva, mas também uma série de novas atitudes. Para tanto, os interlocutores de Jesus “não podem permanecer como meros espectadores passivos”, diz Dupont (1985, p.21), “eles têm um papel a desempenhar, um consentimento a dar, uma posição a assumir”.

Se este é o intuito de Jesus, as parábolas são ferramentas didáticas ideais, pois, como diz Paulo Freire em sua *Pedagogia do oprimido* (2011), “esta busca do ser mais, porém, não pode realizar-se no isolamento, no individualismo, mas na comunhão, na solidariedade dos existires” (p.105) e que “diálogo é o encontro dos homens para ser mais” (p.114). Ou seja, uma vez que as parábolas de Jesus levam a um diálogo e interação plena com os interlocutores ao partir do contexto de vida deles, elas se mostram plenamente adequadas para este objetivo de levar os ouvintes a ser mais.

Isto acontece pelas duas vias já comentadas: uma nova perspectiva e uma nova atitude a ser apropriada pelos ouvintes das parábolas. Com relação à nova perspectiva, Dupont (1985, p. 35) diz que Jesus “ensina a seus ouvintes a abrir os olhos e a olhar”, com o convite que as parábolas frequentemente fazem aos interlocutores, permitindo-lhes “descobrir a possibilidade de outra maneira de ver, mais exata do que aquela que resulta de um olhar superficial” (DUPONT, 1985, p.36).

Dupont pontua também que os ouvintes de Jesus partem deste novo modo de ver as situações cotidianas pelas parábolas para então descobrir por si próprios que esta outra forma de ver é possível e preferível (DUPONT, 1985, p.31). Este desenrolar das parábolas, levando os ouvintes a desfrutar de sua vocação de ser mais, lhes propicia uma mudança na profundidade de compreensão da realidade. Esta “mudança em profundidade que elas [as parábolas] querem provocar”, diz Dupont (1985, p.37), “não seria verdadeira se não traduzissem em atos, se não transformassem a vida”.

A nova perspectiva e novas atitudes contempladas pelos ouvintes das parábolas tem a liberdade de se apropriar ou não delas, uma vez que todo o ensino, como já foi argumentado, é construído sobre o diálogo, respeito e amor pelas pessoas. “A liberdade para a decisão e a ausência de dogmatismo é que fará com que o ouvinte possa tecer sua própria interrogação sobre a realidade. É certo que com ela surge o conflito; contudo, também brota o processo de conscientização” (SILVA, 2006, p.102).

Parábolas como ferramentas adequadas ao ensino de Deus

A sabedoria do Cristo, do Deus encarnado, o amor pelas pessoas, a fé na capacidade dos seres humanos em ser mais, enfim, o próprio caráter de Jesus se espelha na opção pedagógica do uso das parábolas como forma de ensino. É justamente esta combinação que aperfeiçoa os inúmeros valores educacionais que o gênero parabólico traz em si:

O gênero parabólico, desperta e aguça a imaginação, o sentido artístico, a capacidade de relacionar entre si ideias, sonhos e vida, a agilidade mental, a capacidade de síntese e de análise, o sentido lúdico e teatral da vida. É sempre uma fonte de diálogo. Aproxima da verdade mais clara, algumas vezes menos pungente e outras, mais vivas. Exibe-a com roupagens atraentes e provocantes. A parábola é, simultaneamente, verdade e fantasia, realidade e imaginação. Aproxima os homens da natureza e os irmana (FRANCIA, 1992, p.9).

Kunz ressalta que o uso que Jesus fez das parábolas não tinha apenas o propósito de levar seus ouvintes a uma percepção nova e mais profunda, mas também à uma respostas decisiva de arrependimento, fé, esperança e amor (KUNZ, 2007, p.23-24). As parábolas, em sua eficácia didática dentro da proposta pedagógica do Cristo são apenas um elemento para a transformação do ser humano e sua história. Como Paulo Freire (1967, p.59) diz, “existir é um conceito dinâmico. Implica uma dialogação eterna do homem com o homem. Do homem com o seu Criador. É essa dialogação do homem sobre o seu contorno e até sobre os desafios e problemas que o faz histórico”.

Em resumo, “as parábolas revelam um ato pedagógico mediado pelo diálogo que aponta para um olhar a realidade a partir das comparações que são sugeridas” (SILVA, 2006, p.103) e “sua genialidade está na habilidade de desarmar o ouvinte e persuadi-lo, pegando-o de surpresa” (STILLER, 2005, p.9). Através delas, Jesus fez com que seus ouvintes fossem ativos em seu processo de aprendizagem, tornando-os realmente educandos, conforme define Paulo Freire (2011b, p.165), “quando e na medida em que conhece, ou vai conhecendo os conteúdos, os objetos cognoscíveis, e não na medida em que o educador vai depositando nele a descrição dos objetos, ou dos conteúdos”.

Por meio das parábolas, Jesus não foi negligente com a dimensão de um ensino divino, ao mesmo tempo em que respeitou a autonomia e dignidade de cada um de seus ouvintes. A partir de Paulo Freire, a pedagogia humana entendeu que:

Ninguém é sujeito da autonomia de ninguém. Por outro lado, ninguém amadurece de repente aos vinte e cinco anos. A gente vai amadurecendo todo dia, ou não. A autonomia, enquanto amadurecimento é ser para si, é processo, é vir a ser. Não ocorre em data marcada. É neste sentido que uma pedagogia da autonomia tem de estar centrada em experiências estimuladoras da decisão e da responsabilidade, vale dizer, em experiências respeitosas da liberdade (FREIRE, 2011, p.105).

É de se esperar, considerando o caráter divino do Cristo, que a proposta pedagógica realizada nas parábolas tenha um aproveitamento muito maior das capacidades de ensino e aprendizagem dos seres humanos. Este mesmo caráter faz das parábolas uma ferramenta de ensino própria para todas as gerações. Stiller (2005, p.30) entende que “a forma parabólica foi uma ferramenta poderosa para comunicar a mensagem de Jesus a qualquer cultura e povo” e que hoje esta adequação aumentou ainda mais, pois “a mente pós-moderna é notavelmente aberta para esta forma de pensar sobre a vida. Isso, por fim, é pregação bíblica, mesmo que os ouvintes não pensem dessa forma”.

As parábolas enquanto proposta pedagógica do Cristo podem ser resumidas conforme as palavras de Stiller:

Em suas parábolas, Jesus não deixava ninguém permanecer neutro: as pessoas eram forçadas a responder seu chamado de se juntar a ele em seu novo reino. Parábolas foram o meio de Jesus quebrar as mentes resistentes com percepções que atordoam seus ouvintes, não apenas com a surpresa e reviravolta, mas também com uma sabedoria chocante. Apesar de seu conteúdo, aqueles que não ouviram o que esperavam se recusaram a ouvir o que ele estava dizendo. Para entender as parábolas deve-se trabalhar nelas e se não o fizer, você acaba não as entendendo. Pedagogicamente, no processo de aprendizagem, move-se de um nível de entendimento para um nível maior de dificuldade apenas quando se dominam os níveis mais elementares. Estes ouvintes de Jesus – naquela época e hoje – vão para as percepções mais difíceis de seu reino apenas quando eles aprenderem o que é primário (STILLER, 2005, p.15).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o momento em que saíram da boca de Jesus Cristo, as parábolas vêm cumprindo seu propósito. Seu caráter mnemônico as manteve na memória até que os ouvintes as pudessem compreender, sendo instrumento de formulação da memória coletiva cristã, que, por sua vez, culminaria no cânon do Novo Testamento, afirmado em meados do século 4 d.C. As parábolas de Jesus se conformam como uma verdadeira proposta pedagógica do Cristo para superar as limitações da realidade de seus ouvintes, levando-os a se

apropriar daquele conhecimento inédito sobre o reino de Deus por meio da memória pessoal e coletiva.

Enquanto parte de uma proposta pedagógica, a análise à luz da pedagogia de Paulo Freire e das conclusões de teólogos mais despertados aos efeitos das parábolas e não apenas aos seus conteúdos, mostram que a proposta pedagógica do Cristo em nada perde para uma perspectiva humana e humanitária de ensino. Jesus Cristo se apropriou do diálogo, partiu do contexto de seus ouvintes e esforçou-se para que seus interlocutores subissem ao menos um degrau no conhecimento da realidade do reino de Deus por meio de suas parábolas.

Tais características da pedagogia do Cristo apontam para uma necessidade urgente de retorno aos valores educacionais que Jesus utilizou para reavaliar as iniciativas educacionais que a igreja contemporânea realiza. Se Jesus ensinou conforme a sua natureza e se a natureza da igreja é o próprio Senhor e Salvador Jesus Cristo, está a igreja refletindo sua natureza ao ensinar o mundo?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILEY, Kenneth E. As parábolas de Lucas: a poesia e o camponês: uma análise literário-cultural. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- BLOMBERG, Craig L. Interpreting the Parables - second edition. Downers Grove: InterVarsity Press, 2012.
- DUPONT, Jacques. O método das parábolas de Jesus hoje. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- FRANCIA, Alfonso. Educar com parábolas. São Paulo: Ave Maria, 1992.
- FREIRE, Paulo. Educação como prática de liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- KUNZ, Claiton André. Ações parabólicas: uma análise do ensino de Jesus através de suas ações. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- SILVA, Darci Donizetti da. A pedagogia das parábolas de Jesus: uma leitura do método freireano. 2006. Disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3437
- STILLER, Brian. Preaching parables to postmoderns. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- ZUCK, Roy B. A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 1994.

¹ Esse artigo é uma adaptação de um dos capítulos do trabalho de conclusão de curso de bacharel em Teologia apresentado pelo mesmo autor à Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

² Bacharel em História pela Universidade de São Paulo (USP) e bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

REFLEXÕES SOBRE A PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO

Claiton André Kunz¹

RESUMO

Um dos textos mais conhecidos da Bíblia é a parábola do Bom Samaritano. No entanto, mesmo sendo tão lido e tão conhecido, guarda inúmeros ensinamentos, nem sempre tão facilmente percebidos. A presente pesquisa pretende analisar esta perícopa de Lucas 10 e refletir sobre os temas nela presentes.

Palavras-chave: Jesus, Novo Testamento, Parábola, Samaritano.

ABSTRACT

One of the best known texts in the Bible is the parable of the Good Samaritan. However, even though it is widely read and well known, it contains countless teachings, which are not easily perceived. This research aims to look into the pericope in Luke 10 and reflect on the themes which it presents.

Keywords: Jesus, New Testament, Parable, Samaritan

Visão geral do texto

A perícopes de Lucas 10.25-37, estudada na presente pesquisa, não possui um paralelo exato nos outros evangelhos. Alguns autores tentam argumentar em termos de uma semelhança com os textos de Mt 22.34-40 e Mc 12.28-34. Entretanto, as diferenças são muito grandes para se pressupor uma passagem paralela.

Em Lucas a situação histórica é retratada muito anterior à entrada triunfal de Jesus em Jerusalém. Já em Mateus e Marcos o episódio se dá em Jerusalém, após a entrada de Jesus. Em Mateus, um intérprete (e em Marcos, um escriba) pergunta sobre o maior mandamento, enquanto que em Lucas a pergunta é sobre como herdar a vida eterna. Em Lucas, Jesus retorna a pergunta para o intérprete, enquanto que em Mateus e Marcos, o próprio Jesus responde. Em Marcos, o escriba elogia a resposta de Jesus, ao contrário de Lucas onde é Jesus que elogia a resposta dada pelo intérprete.

Trata-se, portanto, de passagens diferentes em situações diferentes, embora contenham certa semelhança. Quanto à parábola do bom samaritano, não existem paralelos, sendo relatada exclusivamente por Lucas.

Contexto histórico

Tanto a harmonia de A. T. Robertson quanto a de Watson e Allen sugerem que o fato aconteceu em algum lugar da Judeia, após o envio e retorno dos setenta. Lucas relata também a exultação de Jesus pelo fato do Pai ter se revelado aos pequeninos e não aos sábios e entendidos. E, então, o texto diz que um intérprete se levantou com o intuito de por Jesus em provas. O contexto imediato da parábola (quanto à pergunta do intérprete da Lei) será analisado no item 4, junto com a exegese do texto (ROBERTSON, A.T., 1995, p. 102), WATSON, S. L.; ALLEN, W. E., 1953. p.114).

Quanto ao pano de fundo do momento histórico, deve-se fazer menção a respeito do povo samaritano. A origem deste grupo vem após a queda de Samaria e do Reino de Israel, quando o rei Sargom levou a massa dos habitantes para a Assíria, sendo depois repovoados, em parte, os territórios israelitas por estrangeiros, vindos das regiões vizinhas do Tigre e do Eufrates (2 Rs 17). Estes e os israelitas, que tinham ficado na terra de Israel, aliaram-se por casamentos recíprocos, tomando mais tarde o nome de samaritanos. A princípio sua religião era diferente dos judeus, pois temiam o Senhor e ao mesmo tempo serviam aos seus próprios deuses. Mas depois das reformas de Josias,

que se estenderam até Betel e aos distritos do norte (2 Rs 23.15; 2 Cr 34.6-7), parece que o povo cedeu à destruição de seus ídolos, aceitando nominalmente a religião israelita. Todavia, embora tivessem a mesma religião que os judeus, não tinham destes a sua estima.

Lucas relata, no capítulo 9.51ss, que Jesus estava decidido a ir para Jerusalém. Enviando seus discípulos para lhe prepararem pousada, estes entraram numa aldeia samaritana. Quando estes perceberam que o aspecto dele era de que decisivamente ia para Jerusalém, não o receberam.

Kistemaker informa que os samaritanos não eram um povo muito simpático. Seu ódio pelos judeus explodia por diversas maneiras. Por exemplo, entre 9 e 6 a.C., tinham profanado a área do templo para evitar que os judeus celebrassem a Páscoa. Fizeram isso espalhando ossos humanos pelos pátios do templo. Por outro lado, aos olhos dos judeus, os samaritanos eram mestiços. Nos cultos, nas sinagogas judaicas, os samaritanos eram amaldiçoados. Os judeus oravam a Deus para que os excluísse da vida futura (KISTEMAKER, Simon J., 1992. p. 192-193) Bailey informa que a *Mishna* declara que “Aquele que come o pão dos samaritanos é como aquele que come a carne de suínos” BAILEY, Kenneth, 1995, p. 92).

Contexto literário

Alguns autores trazem diferentes comentários sobre o contexto literário da perícope dentro do livro. Charles Ryrie traz o seguinte esboço do livro, tendo o tema do Filho do Homem como centro: a) **A identificação do Filho do Homem** (1.5 – 4.13); b) **O ministério do Filho do Homem** (4.14 – 9.50); c) **A rejeição do Filho do Homem** (9.51 – 19.27); d) **A condenação do Filho do Homem** (19.28 – 23.56); e) **A vindicação do Filho do Homem** (24.1-53). Na seção sobre a rejeição do Filho do Homem, mostra a rejeição pelos samaritanos (9.51-56), por homens mundanos (9.57-62), *pelo intérprete da lei* (10.25-37), pela nação (11.14-36), etc. (RYRIE, 1994. p.1266-1).

Bailey, por outro lado, faz uma interessante estrutura em forma de quiasmo de todo o “documento de Jerusalém” que vai de 9.51 até 19.48. Ele organiza o material em dez seções duplas (mesmo que intercalando alguns materiais adicionais), como segue: (BAILEY, 1995, p. 30-33).

1. Jerusalém: Eventos escatológicos (9.51-56)
2. Segue-me (9.57-10.12)
3. Que farei para herdar a vida eterna? (10.25-41)
4. Oração (11.1-13)
5. Sinais e o Reino Atual (11.14-32)
6. Conflito com os fariseus: Dinheiro (11.37 – 12.34)
7. O Reino ainda não veio e já veio (12.35-59)
8. O chamado do Reino para Israel (13.22-35)
9. A natureza do Reino (13.10-20)
10. Jerusalém: Eventos escatológicos (13.22-35)
- 9'. A natureza do Reino (14.1-11)
- 8'. O chamado do Reino para Israel e os proscritos (14.12 – 15.32)
- 7'. O Reino ainda não veio e já veio (16.1-8,16)
- 6'. Conflito com os fariseus: Dinheiro (16.9-31)
- 5'. Sinais e o Reino Atual (17.11-37)
- 4'. Oração (18.1-14)
- 3'. Que farei para herdar a vida eterna? (18.18-30)
- 2'. Segue-me (18.35 - 19.9)
- 1'. Jerusalém: Eventos escatológicos (19.10,28-48)

Perceba-se o paralelo entre a perícope em estudo e o episódio do jovem rico em 18.18ss. Ambos começam com um debate sobre a lei (10.25-28 com 18.18-21), um ensino sobre o amor ao próximo (10.29-37 com 18.22-28) e sobre o amor ao Senhor (10.38-42 com 18.28-30).

Por outro lado, pode-se colocar a perícope dentro de um trecho de ensinamentos sobre discipulado, que inicia desde 9.51 até 10.42. Inicia com o motivo da sua missão (salvar as almas – 9.56), a prova aos seus seguidores (9.57-62), a missão dos setenta (10.1-24), a lição do amor a Deus e ao próximo (10.25-27), ilustrada com a parábola do bom samaritano (amor ao próximo – 10.28-37) e o episódio de Marta e Maria (amor a Deus – 10.38-42).

Exegese do texto

A parábola do Bom Samaritano foi exposta a um intérprete da lei que, confiando em seu conhecimento do Antigo Testamento e nas sutis interpretações que dela davam os rabinos, abordou a Jesus com a esperança de incitá-lo a discutir e derrotá-lo. Formulou uma pergunta a Jesus: “*Mestre, que farei para herdar a vida eterna?*” (v.25).

Sem dúvida, pensava que Jesus lhe indicaria alguns ritos ou cerimônias novos, o que de alguma forma desacreditaria a Lei. Foi surpreendido, pois a resposta de Jesus foi: “*Que está escrito na Lei? Como interpretas?*” (v.26). Deste modo se viu privado de sua própria arma. No entanto, deu uma resposta

hábil ao afirmar que a Lei se resumia no mandato de amar a Deus e aos homens. Jesus tomou outra vez a palavra: “*Respondeste corretamente; faze isto e viverás*” (v.28) (ERDMAN, 1974. p. 142-143).

De fato, este homem tinha a teologia certa, mas a questão é: Estava disposto a agir de acordo com ela? O seu estado intelectual era excelente; o seu desempenho ainda estava em dúvida. Bailey observa que o verbo **fazer** (no original *poíei*) está no presente do imperativo, significando “*continua fazendo*”. O doutor da lei havia pedido a definição de um requisito limitado e específico: “o que, *tendo feito*, herdarei...” (no original *poiêsas*, particípio aoristo). A resposta é dada na forma de uma ordem para um estilo de vida sem fim, que requer amor ilimitado e irrestrito a Deus e ao próximo (BAILEY, 1995, p. 80-81).

O intérprete, porém, não quis deixar a questão parar ali. Queria *justificar-se*. Havia percebido que perguntara algo que já sabia. Em seu raciocínio faz outra pergunta para dar a entender que de princípio tinha a intenção de ir mais a fundo. Pergunta então: “*Quem é o meu próximo?*” (v.29). A contrapergunta, sobre o que se entende por “próximo” era justificada porque a resposta era discutível. De fato reinava acordo de que significava o membro do povo de Israel incluindo o prosélito pleno, mas não estava de acordo sobre as exceções: os fariseus se inclinavam a excluir os não-fariseus; os essênios exigiam que se odiasse “*todos os filhos das trevas*”; etc (JEREMIAS, 1970. p. 202).

O judeu vivia num círculo: o centro era ele mesmo, cercado por seus parentes mais próximos, então pelos outros parentes, e finalmente, pelo círculo daqueles que proclamavam descendência judaica e que se tinham convertido ao judaísmo. A palavra *próximo* tinha um sentido de reciprocidade: “ele é meu irmão e eu sou irmão dele”. Assim se fecha o círculo de *egoísmo* e *etnocentrismo* (KISTEMAKER, 1992, p. 1890).

A resposta de Jesus à pergunta do intérprete, em forma de parábola, não terá apenas dado uma definição do conceito de próximo, mas deve ter dito por onde dentro da comunidade do povo passa a fronteira limitante do dever do amor. “Até onde vai a minha obrigação?” É este o sentido da pergunta.¹ (JEREMIAS, 1970, p. 202).

Jesus não respondeu a pergunta diretamente, mas, sim, contou uma história. Certo homem descia a estrada de Jericó. Não é dito se era rico ou pobre. Ele caiu em mãos de salteadores, os quais depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semimorto (v. 30). A estrada de Jerusalém para Jericó passa por um declive íngreme através de

terras desertas. A distância é de cerca de 28 Km, e a estrada desce cerca de 1000 metros. É o tipo de paisagem selvagem em que os salteadores habitualmente agem (MORRIS, 1996. p. 178).

Aconteceu que **um sacerdote** passou por lá enquanto o homem ainda jazia ali. A tradução Revista e Atualizada traz aqui a palavra “casualmente”. No original, *sygkyrian*. Robertson informa que este termo provém do verbo *sygkyreô* e é melhor traduzir por “coincidir” do que “por casualidade” (ROBERTSON, 1989. Vol. 2, p. 174) A Nova Versão Internacional traz somente que “*aconteceu estar descendo...*”, isentando-se desta questão.

Visto o homem estar “semimorto”, o sacerdote provavelmente não poderia ter a certeza se estava morto ou não, sem tocá-lo. Mas se o tocasse, e o homem realmente estivesse morto, então teria incorrido a contaminação cerimonial que a Lei proibia (Lv 21. 1ss). Poderia ter a certeza de conservar sua pureza cerimonial somente por meio de deixar o homem como estava. Poderia ter certeza de que não omitia ajuda a um necessitado somente por meio de ir até ele. Neste conflito, a pureza cerimonial ganhou a batalha. Não somente deixou de ajudar, mas, *vendo-o, passou de largo* (MORRIS, 1996, p. 178-179).

“*Passou de largo*” provém do termo grego *’antiparêlten*. Um segundo aoristo do indicativo ativo de *’antiparérxomai*, encontrado somente aqui no Novo Testamento (CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO: Grego – Português. 1994. Vol. 1, p. 62). Rienecker, comentando a respeito deste termo, afirma que significa “passar por ali, mas do outro lado”. Ele chegou perto da vítima, e depois disto atravessou para o outro lado da estrada (RIENEKER, ROGERS, 1988. p. 127).

Bailey comenta que os ouvintes da parábola devem ter aplaudido o fato do sacerdote ter negligenciado o homem ferido, e que os fariseus o julgariam justificado por não ter parado, como tendo o direito de passar longe (BAILEY, 1995, p. 89). Outros autores e muitos pregadores justificam a atitude do sacerdote argumentando que ele não poderia demorar-se com este homem ferido, tendo em vista ter muitas pessoas a quem deveria atender com o seu trabalho.

Este argumento é falho por não observar um simples detalhe geográfico. O texto diz que um homem “descia de Jerusalém para Jericó”. Mais a frente afirma que o sacerdote *descia pelo mesmo caminho*. Lembrando-se que o templo ficava em Jerusalém e não em Jericó, torna-se claro que o sacerdote não estava indo para o seu trabalho e, sim, voltando do mesmo. Desta forma, tinha todo o tempo necessário para atender o homem ferido.

Assim, Camargo expõe poeticamente a negligência do sacerdote: “Movido por uma força centrífuga, descreve em sua passagem um arco de círculo em torno do ferido, centro de gemidos e sangue, e deixa atrás de si a sombra de sua indiferença criminosa” (CAMARGO, 1970. p. 105).

Aconteceu também que **um levita** passou por lá. Ele também era um personagem religioso de que se poderia esperar que se interessasse em ajudar um homem na sua necessidade. Mas também este era um homem interessado em questões de pureza cerimonial. Achou melhor não envolver-se, e *vendo-o, também passou de largo* (MORRIS, 1996, p. 179).

Bailey argumenta que o levita estava ciente de que o sacerdote havia passado antes dele naquele lugar e que este nada havia feito. E é o exemplo de seu superior, que o detém. Ele pode dizer: “Se o sacerdote que está à minha frente nada fez, porque eu, um mero levita, devo me preocupar?”. Poderia também pensar que o ato de ele agora se atirar a essa tarefa seria uma espécie de afronta ao seu superior, uma acusação implícita contra ele, de desumanidade e dureza de coração (BAILEY, 1995, p. 91).

Os ouvintes decerto esperariam que um sacerdote e um levita fossem seguidos por um israelita leigo, aguardando uma história com um enredo anticlerical. Destarte, o efeito de Jesus ao introduzir o samaritano foi devastador (MORRIS, 1996, p. 179) Jesus poderia ter contado uma história de um judeu nobre ajudando um odiado samaritano. Uma estória assim teria sido absorvida mais facilmente pelas emoções do auditório. Pelo contrário, um odiado samaritano é o herói da história. Jesus atinge um dos sentimentos de ódio mais profundos do auditório, e dolorosamente o expõe (BAILEY, 1995, p. 92-93).

Porém, os samaritanos não são gentios. Obedecem à mesma Torá que também lhe diz que o seu próximo é o seu compatriota e consanguíneo. Ele está viajando na *Judeia*, e lhe é menos provável que o ferido anônimo seja um próximo, do que para o sacerdote ou o levita. A despeito disto, ele é quem age (BAILEY, 1995, p. 93). É ele quem se compadece do sofredor. Dá-lhe um atendimento de emergência, com óleo e vinho, e depois em seu próprio animal o conduz para uma hospedaria, onde tratou dele.

Bailey faz algumas observações interessantes. Em primeiro lugar, “óleo e vinho”, não eram necessariamente usados como remédios para prestar primeiros socorros. Eram, isto sim, “elementos sacrificiais na adoração do templo” (DERRETT, 1970 apud Bailey, 1995, p.93). Semelhantemente, o verbo

“derramar” provém da linguagem litúrgica. Durante séculos, soou o clamor para o povo ir além dos rituais. Oséias (6.6) e Miquéias (6.7-8) pediram amor inabalável e não sacrifícios. Assim, o sacerdote e o levita haviam falhado miseravelmente diante da oportunidade de fazer o “sacrifício vivo”. É o odiado samaritano que derrama a libação sobre o altar das feridas desse homem. É ele quem derrama a verdadeira oferta aceitável a Deus.

Em segundo lugar, Bailey observa o perigo pelo qual o samaritano passou ao transportar o ferido até a hospedaria. Uma das características cruéis da *lex talionis* é que se o homicida em pessoa não pode ser encontrado, os vingadores do sangue têm o direito de matar qualquer outro membro da família, e depois qualquer conhecido não importa quão remoto seja e, finalmente, qualquer membro da tribo ou nação. Aqui, o pressuposto natural da história é que o samaritano levou o homem, descendo para Jericó. O samaritano, permitindo sua identificação, corre o grave risco de deixar que a família do ferido o procure para vingar-se dele. Afinal de contas, quem mais poderia ser encontrado? A mente grupal do camponês do Oriente Médio faz um julgamento totalmente ilógico neste ponto. A atitude de bondade do samaritano, nesta altura, não faria muita diferença. Aqui é verificada a sua verdadeira valentia. O problema não é sua coragem, mas o preço que ele está disposto a pagar para completar o seu ato de compaixão (BAILEY, 1995, p. 95-98).

Ao se retirar, deixou com o hospedeiro dois denários por conta, e mandou que o homem fosse cuidado. E isto não era tudo, pois qualquer coisa que o hospedeiro gastasse a mais, o samaritano obrigou-se a indenizar no caminho de volta. É um quadro muito atraente de um homem que fez mais do que o mínimo. Viu um homem numa emergência e fez tudo o quanto lhe era possível (MORRIS, 1996, p. 179-180).

Ao concluir a parábola, Jesus pergunta ao intérprete da lei: “Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?” (v. 36). Enquanto o intérprete da Lei, no v. 29, perguntara pelo objeto do amor (a quem devo eu tratar como próximo?), Jesus pergunta pelo sujeito do amor (quem agiu como próximo?). O intérprete, a partir de si, pensa quando pergunta: “Onde está o limite do meu dever (v.29)?” Jesus lhe diz: “Pensa a partir daquele que sofre a necessidade, coloca-te na sua situação, reflete contigo mesmo: «quem espera ajuda de mim (v. 36)?»” (JEREMIAS, 1970, p. 203-204). A pergunta sempre deve ser feita desta maneira. Não é questão de distância entre as pessoas, mas de necessidade de uma e amor da outra (FUENTE, 1978. p. 84).

Citações do Antigo Testamento

No texto são feitas citações e alusões a três textos do Antigo Testamento. As primeiras duas citações referem-se à resposta do intérprete a Jesus, quando foi questionado sobre o que estava escrito na Lei e como ele a interpretava. A resposta do intérprete é um excelente resumo de todo o Antigo Testamento. Por um lado afirma que a Lei ordena: *“Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento”*. Esta expressão, com exceção do último elemento, é uma citação do Shemá (Dt 6.5). Em Mateus (22.37) e Marcos (12.33) este último elemento é encontrada nas palavras do próprio Jesus.

As quatro faculdades com as quais o homem deve amar a Deus, podem ser entendidas em termos de vontade (coração), sentimentos (alma), corpo (forças) e intelecto (entendimento). Morris argumenta no sentido de que estes aspectos mostram a totalidade da natureza do ser humano, que deve ser incluída neste amor a Deus (MORRIS, 1996, p. 177).

A segunda parte da resposta do intérprete é uma citação de Lv 19.18: *“amarás o teu próximo como a ti mesmo”*. A mesma citação é encontrada algumas vezes nas palavras de Jesus (Mt 5.43; 19.19; 22.39; Mc 12.31), de Paulo (Rm 13.9; Gl 5.14) e de Tiago (Tg 2.8).

Estas duas expressões são indicadas por Jesus como não havendo mandamento maior (Mc 12.31) e que toda a lei e os profetas dependem delas (Mt 22.40). A ligação entre ambas pode ser confirmada também pela afirmação do apóstolo João: *“Se alguém disser: amo a Deus, e odiar a seu irmão, é mentiroso; pois aquele que não ama a seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê”* (1 Jo 4.20).

Outro aspecto a ser considerado é a afirmação de Jesus ao intérprete, quando se refere a sua resposta. Jesus afirma: *“Respondeste corretamente; faze isto, e viverás”* (v.28). Não com tanta certeza, mas o texto parece aludir a Lv 18.5, onde encontra-se estrutura semelhante: *“Portanto os meus estatutos e os meus juízos guardareis; **cumprindo** os quais, o homem **viverá** por eles: Eu sou o Senhor”*.

Temas Teológicos

Diferentes temas teológicos podem ser abordados a partir deste texto.

a) Uma rejeição ao legalismo

Alguns autores veem neste texto uma recomendação formal do caminho das obras. É talvez mais provável que seja um repúdio às obras. Não é aquilo que se faz, considerado como uma obra meritória, que importa, mas, sim, a atitude. Se realmente se ama a Deus segundo a maneira da qual Jesus fala, é porque se confia nEle, e não em si mesmo. Jesus não está recomendando um novo sistema de legalismo um pouco diferente do antigo, mas, sim, está apontando para o fim de todo o legalismo.

O intérprete da lei queria uma regra ou coletânea de regras que pudesse observar e assim merecer a vida eterna. Jesus o informa que a vida eterna não é questão de observar regras, de modo algum. Viver no amor é viver a vida do reino de Deus. A atitude para com Deus determina o resto. Se alguém ama a Deus, amará também o seu próximo (1 Jo 4.20) (MORRIS, 1996, p. 177-178).

b) A inutilidade da autojustificação

A parábola torna claro que qualquer tentativa de autojustificação está fadada ao fracasso. O padrão é elevado demais. A vida eterna não pode ser adquirida pelo esforço próprio. No entanto, a parábola estabelece um padrão ético pelo qual se deve lutar, embora ele não possa ser alcançado totalmente. À semelhança da ordem de “ser perfeito” (Mt 5.48), o padrão permanece, mesmo que em sua expressão mais plena ele seja impossível de atingir (BAILEY, 1995, p. 101).

c) Um repúdio ao preconceito

Este texto mostra um samaritano, um estranho odiado pelos judeus, demonstrando amor compassivo para com um israelita. Assim a parábola é um ataque frontal contra qualquer tipo de preconceito racial. Jesus não poderia ter sido mais objetivo do que isto, para mexer num dos maiores problemas de relacionamento do povo judeu: o seu preconceito para com os irmãos samaritanos.

d) Um conceito de amor

Se há assinalado também que três conceitos aparecem ilustrados nesta história. O ladrão disse: “O que é teu é meu, e o tomarei”. O sacerdote e o levita disseram: “O que é meu é meu, e o guardarei”. O samaritano disse: “O que é meu é teu, e te o darei”. A vida verdadeira pertence a aquele que encontra o centro de seu interesse fora de si mesmo (STAGG, 1970. p. 82).

Bailey também afirma que “para Jesus, o amor é algo que você sente e faz” (BAILEY, 1995, p. 101). Ou seja, não é simplesmente um sentimento, mas um sentimento que se move para uma atitude prática em relação ao outro.

e) O conceito de próximo

A parábola apresenta um conceito dinâmico de “próximo”. A pergunta feita pelo intérprete “quem é o meu próximo?”, é reformulado por Jesus em termos “de quem preciso me tornar próximo?”. A resposta de Jesus, através da parábola, torna-se clara: de qualquer pessoa que se encontre em necessidade, mesmo que seja um inimigo (BAILEY, 1995, p. 102).

A ironia transparece em que o benfeitor é um “herege”. Excluído por definição do direito de ser próximo do judeu, errado tanto na doutrina como na prática da religião (cf Jo 4.20ss); mesmo assim, tinha um amor real pelo inimigo. (SHEDD, 1995. p. 88 - NT).

f) Um conceito de pecado

Dois tipos de pecado são descritos nesta perícopes. Dois tipos de pecadores aparecem na parábola. Os salteadores ferem o homem mediante a violência. O sacerdote e o levita o ferem pela negligência. Assim, a história demonstra a culpa de ambos os grupos. Uma oportunidade não aproveitada para se fazer o bem torna-se um mal (BAILEY, 1995, p. 102). Isto concorda plenamente com aquilo que Tiago argumenta em sua epístola: “*Portanto, aquele que sabe que deve fazer o bem e não o faz, nisso está pecando*” (Tg 4.13).

g) Um conceito de Lei

Pode-se ver também nesta perícope um conceito a respeito da Lei. Quando Jesus pergunta ao intérprete sobre o que a Lei dizia, e este responde que ela se resume em amar a Deus e amar ao próximo, Jesus simplesmente afirma que ele respondeu corretamente. Jesus por diversas vezes declara que o seu mandamento, a sua lei, é o **amor** (Jo 13.34; 15.12,17). Em Mateus 22.37-40, chega a afirmar que toda a lei e os profetas dependem do mandamento de amar a Deus e de amar ao próximo.

O apóstolo João reafirma esta verdade em suas cartas (1 Jo 3.23; 2 Jo 5). O apóstolo Paulo deixa bem claro que *“toda a lei se cumpre em um só preceito: amarás a teu próximo como a ti mesmo”* (Gl 4.14). Na mesma epístola quando fala a respeito do fruto do Espírito, no qual o amor se encontra incluído, afirma que *“contra estas coisas não há lei”* (Gl 5.22-23).

Significado aos leitores originais

Alguns antigos estudiosos, usando o método da alegorização deram o seguinte significado para esta parábola:

O homem que desceu de Jerusalém a Jericó era Adão. Jerusalém representava a celestial cidade da paz da qual ele caiu, e Jericó era a mortalidade humana que ele herdara em consequência de sua queda. Os ladrões eram o demônio e seus anjos, que o despojaram de sua imortalidade. O sacerdote e o levita que passaram por ali do outro lado eram o sacerdócio e o ministério do Antigo Testamento, que não podiam salvá-lo. O bom samaritano foi o próprio Cristo, e seu ato de pensar e enfaixar as feridas foi a repressão do pecado. O azeite e o vinho que ele verteu nas feridas foi o conforto da esperança e o encorajamento para trabalhar com afinco. A montaria foi a carne em que Cristo veio à terra; a hospedaria foi a igreja e o estalajadeiro o apóstolo Paulo. As duas moedas que recebeu em paga são os mandamentos de amar a Deus e ao próximo.² (DRANE, 1982. p. 116 *apud* ANGLADA, 2006).

É evidente que a parábola proferida por Jesus não admite semelhante interpretação, apesar de ser um relato engenhoso da história da salvação. Isso pode ser afirmado com certeza, porque a própria pergunta do ouvinte de Jesus fica sem resposta nesta versão. Entretanto, nem todos os intérpretes tomaram o caminho da alegoria.

Morris, por exemplo, conclui seu comentário sobre a parábola nos seguintes termos, pensando do ponto de vista do intérprete da Lei:

O homem perguntara “Quem é o meu próximo?” Jesus o confrontou com a pergunta “De quem estou sendo próximo?” Era um perito na Lei. Agora deve ficar pensando se o sacerdote e o levita, que escrupulosamente retinham a pureza moral requerida pela Lei, realmente guardavam a Lei, que também ordena o amor ao próximo (MORRIS, 1996, p. 180).

Assim, como toda parábola tem por objetivo levar o ouvinte/leitor dar uma resposta imediata ao apelo de Jesus, também o intérprete (o ouvinte original) estava diante de tal decisão. Quanto à pergunta de Jesus, não conseguiu sequer dizer que o samaritano foi o herói da estória, afirmando apenas que foi “*aquele que usou de misericórdia*” (v. 37). Infelizmente o texto não mostra a reação final do intérprete após Jesus repetir o que já havia expressado anteriormente: “*Vai e procede tu de igual modo*”. Provavelmente a cortina do drama (o diálogo de Jesus com o intérprete) se fecha ali, para que o leitor seja levado a dar igualmente uma resposta ao apelo de Jesus.

Significado para atualidade

O significado para os dias atuais é bastante semelhante ao significado para os receptores originais. Com o passar do tempo, os cristãos passam a obedecer a um tradicionalismo (geralmente denominacional), no qual cumprem um sem-número de regras para serem vistos como cristãos. Nenhum problema em obedecer a certos padrões. Mas, como disse Jesus quando censurou os fariseus: “*devíeis, porém, fazer estas coisas, sem omitir aquelas*” (Lc 11.42). Cumpre-se muitas vezes regras, censura-se pessoas pelas quais se tem preconceito, mas se esquece de amar ao próximo.

De tempos em tempos o legalismo volta à tona, e precisa ser veementemente combatido através das Escrituras, que ordenam que se deve amar a Deus e ao próximo. É interessante lembrar a enfática advertência do apóstolo João, de que não adianta dizer que amamos a Deus e que temos dificuldades de amar ao próximo. Estes tais, conforme o apóstolo, são mentirosos (1 Jo 4.20).

A partir da parábola pode-se observar três grupos de pessoas comumente perceptíveis nos dias atuais. Por um lado existem *aqueles que fazem o contrário daquilo que devem fazer*. Estes são representados pelos saltadores na parábola. São aqueles que deliberadamente se opõem à vontade de Deus. Por outro lado, existem *aqueles que deixam de fazer o que devem fazer*. Este

grupo está representado pelo sacerdote e pelo levita na parábola. Ambos conheciam a vontade de Deus e viram as necessidades do moribundo. Mesmo assim, deliberadamente se omitiram de seu dever. Se o primeiro grupo atualmente é representado por pessoas incrédulas, o segundo é representado por cristãos apenas nominais. Mas existe ainda um terceiro grupo: *aqueles que fazem (muito mais do) o que devem fazer*. São os samaritanos de hoje em dia. Pessoas que compreenderam o amor de Deus e que correspondem amando a Deus e ao próximo. São pessoas que fazem o que devem e, na maioria das vezes, até muito mais do que deveriam, assim como o herói da parábola.

Aquilo que o ser humano faz não é nenhum crédito meritório para a sua salvação. Entretanto, a pergunta inicial que gerou toda esta períclope em Lucas, é “*o que farei para herdar a vida eterna?*”. Certamente, como indicado anteriormente, as ações do ser humano não lhe garantem a salvação, mas são, sim, uma excelente indicação se a pessoa é salva ou não.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAND, Kurt. et.al. *The Greek New Testament*. 4.ed. Germany: Deustche Bibelgesellschaft e United Bible Societies, 1994. 1118 p.
- ANGLADA, Paulo Roberto Batista. *Introdução à hermenêutica reformada: correntes históricas, princípios e métodos linguísticos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2006.
- BAILEY, Kenneth. *As parábolas de Lucas*. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. 381 p.
- CAMARGO, Sátulas do Amaral. *Ensinos de Jesus através de suas parábolas*. 2.ed São Paulo: Imprensa Metodista, 1970. 189 p.
- CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO: Grego – Português. São José dos Campos: Fiel, 1994. Vol. 1. 902 p.
- DRANE, John. *Jesus: sua vida e seu evangelho para o homem de hoje*. Tradução de Alexandre Macintyre. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1982. 212 p.
- ERDMAN, Charles R. *El Evangelio de Lucas*. USA: TELL, 1974. 294 p.
- FUENTE, Tomás de la. *Jesus nos habla por medio de sus parabolas*. Buenos Aires: CBP, 1978. 141 p.
- JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1970. 238 p.
- KISTEMAKER, Simon J. *As parábolas de Jesus*. Tradução de Eunice Pereira Souza. São Paulo: Presbiteriana, 1992. 308 p.
- MORRIS, Leon L. *Lucas: introdução e comentário*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1996. 330 p.
- RIENEKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave lingüística do Novo Testamento grego*. Tradução de Gordon Chown e Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1988. 639 p.
- ROBERTSON, A.T. *Una armonia de los cuatro Evangelios*. Tradução de F. W. Patterson e Arturo Parajón. 12.ed. Buenos Aires: CBP, 1995. 259 p.
- _____. *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento: Lucas*. Barcelona: CLIE, 1989. Vol. 2. 329 p.
- RYRIE, Charles C. *A Bíblia anotada*. São Paulo: Mundo Cristão, 1994. 1835 p.
- SHEDD, Russell P. (edit. resp.). *A Bíblia Vida Nova*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- STAGG, Frank. *Lucas: el Evangelio para todos*. Tradução de Adolfo Robleto. 2.ed. Buenos Aires: CBP, 1970. 144 p.
- WATTSON, S. L.; ALLEN, W. E. *Harmonia dos Evangelhos*. Rio de Janeiro: CPB, 1953. 267 p.

¹ O autor é Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista de Ijuí e Bacharel em Filosofia pela Unijuí. É Mestre em Novo Testamento (curso livre) pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo e Mestre e Doutor em Teologia (Bíblia) pela EST/São Leopoldo. É professor e diretor da Faculdade Batista Pioneira (Ijuí) e professor convidado do curso de Mestrado Profissional em Teologia da Faculdade Teológica Batista do Paraná. E-mail: claiton@batistapioneira.edu.br

² Manson argumenta no sentido de que “a pergunta é irrespondível, e não devia ter sido feita; porque o amor não começa definindo os seus objetos: ele os descobre”. Bailey complementa: “A pergunta irrespondível permanece sem resposta; pelo contrário, ela se transforma, na resposta que Jesus dá” (Apud. BAILEY, 1995, p. 84).

³ Geralmente esta interpretação é atribuída a Agostinho, mas Anglada argumenta que o seu criador foi Orígenes (ANGLADA, Paulo Roberto Batista. *Introdução à hermenêutica reformada: correntes históricas, princípios e métodos linguísticos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2006. p. 31).

TRADIÇÃO E REVISÃO NA INTERPRETAÇÃO DE UM TEXTO CLÁSSICO:

Tendências recentes e novas propostas na exegese de 2ª aos Coríntios 3¹

Jonas Machado²

RESUMO

Este artigo apresenta um resumo e avaliação das principais interpretações de 2ª aos Coríntios 3 como texto chave da Nova Aliança, com destaque especial para as recentes revisões exegeticas desta passagem em diálogo interdisciplinar que a entendem no âmbito visionário apocalíptico como recepção paulina da transformação gloriosa de Moisés. Enquanto demonstra como um texto clássico pode ficar confinado a uma interpretação teológica, este método propõe novas leituras numa abordagem interdisciplinar.

Palavras-chave: Paulo, 2 Coríntios, Nova Aliança, Glória de Moisés.

ABSTRACT

This article presents a summary and evaluation of the major interpretations of 2nd Corinthians 3 as a key text of the New Covenant, with particular attention to the recent exegetical revisions of this passage in interdisciplinary dialogue that understand it in the context of the apocalyptic visionary scope as a Pauline reception of the glorious transformation of Moses. While demonstrates how a classic text may be confined to a theological interpretation, this method proposes new readings in an interdisciplinary approach.

Keywords: Paul, Second Corinthians, New Covenant, Moses' Glory.

INTRODUÇÃO

A máxima da Reforma, denominada de *Sola Scriptura*, princípio caro à tradição protestante, está sujeita a mau entendimento e ingenuidades. Entre estas sujeições está o fato de que um determinado texto clássico, que recebeu uma interpretação influente daquele tipo “divisor de águas”, isto é, que se torna um ponto de partida para novos caminhos, para pelo menos parte dos cristãos, geralmente acaba sendo reduzido apenas àquela interpretação dada. Nesse contexto entra a discussão sobre a (im)possibilidade de “esgotar” um texto e se apropriar totalmente dele, o que não será desenvolvido aqui.¹

O ponto em questão é quando a interpretação dada resulta em uma determinada ênfase que se perpetua, mas que uma exegese elaborada coloca em questão tal conclusão.² Este é o caso da interpretação de 2 Coríntios 3 como texto clássico da “Nova Aliança” – uma perícopes que têm ênfase por repetição em “glória” e “espírito”,³ enquanto menciona “aliança” apenas de passagem, o que, aliás, combina com o raro emprego do termo nas cartas paulinas. Isto, por si só, levanta a pergunta se “Nova Aliança” como tema do texto, conforme diversas traduções da Bíblia bem como muitos comentaristas,⁴ não é mais uma imposição teológica que conclusão exegetica, ainda que estas duas só possam ser separadas didaticamente.

Sem pretensão de esgotar ou jogar fora toda a tradição hermenêutica por trás desse texto, algo que demandaria outro tipo de abordagem, menos ainda de oferecer “a” interpretação dele, mas, ao mesmo tempo, com olhares no espírito protestante do mencionado princípio de *Sola Scriptura* e a consequência de sempre voltar ao texto bíblico, a proposta é mostrar como 2 Coríntios 3 e sua clássica interpretação se encaixam bem nesse problema de engessamento hermenêutico.

Por trás do estudo aqui apresentado está a concepção de que a exegese, normalmente ligada à Teologia em termos disciplinares, vem sendo cada vez mais considerada em metodologias inter ou transdisciplinares,⁵ que levam em consideração as abordagens das Ciências da Religião, da História, da Sociologia, da Antropologia, da Arqueologia e outras disciplinas afins.

Interpretações tradicionais e correntes

Ao passo que se trata de um texto clássico, as dificuldades exegéticas são geralmente reconhecidas pelos comentaristas.⁶ Mas, o aspecto enigmático dessa porção literária não tem impedido empreendimentos que buscam lançar luz sobre as obscuridades presentes.

Existem vários comentários e artigos que lutam com a tarefa de elucidação, mas vale a pena constar aqui um esboço de estudos específicos. Nos últimos anos, pelo menos quatro autores se destacaram: Carol K. Stockhausen, David A. Renwick, Linda L. Belleville e Scott J. Hafemann.

Estes trabalhos foram escolhidos porque são livros inteiros sobre a perícope em questão, ligados a teses doutorais. Eles representam bem as tendências na tentativa de entendimento do texto. Por isto, é importante olhar mais de perto cada obra como um todo com destaque para suas teses principais.

Carol K. Stockhausen

Stockhausen (1989, p.15-16) opta conscientemente por lidar *apenas* com a estrutura literária e conteúdo do texto, método que ela chama de análise mais literária que histórica, e defende que 2º Coríntios 3.1-18 está centrado no conceito de aliança. Sua tese principal parece ser que o texto se basta junto com as citações e alusões a outros textos bíblicos. Isto é, para Stockhausen (1989, p.31) o melhor modo de entender o texto é a partir do contexto exegético e estrutural.

Essa tese é semelhante à de Van Unnik (1973, p.198) que afirma ser o próprio texto a fonte de soluções para os enigmas da passagem e uma exegese correta.

Stockhausen (1989, p.25-31) considera como referenciais o que entende serem duas regras exegéticas rabínicas, que denomina *kal va-homer*⁷ e *gezera shava*, e o método hermenêutico conhecido como *peshet*, por trás do texto paulino.

A primeira regra acima é geralmente reconhecida pelos comentaristas em relação a 7.7-11 (THRALL 1994, p.239). Consiste no tipo de argumento conhecido como *a fortiori*, *a minore ad maius* ou “do menor para o maior”.⁸

O trabalho de Stockhausen é caracterizado mais pela segunda regra, a *gezera shava*. Com base em similaridade de expressões verbais que constituem um “gancho” verbal compartilhado por textos diferentes, é estabelecido um quadro de relações entre tais textos, prática presente de modo semelhante em várias culturas antigas.

A partir desta regra, Stockhausen (1989, p.54-71, 106-107ss, 148) procura estabelecer as possíveis relações entre o texto coríntio com Êxodo 34 e 36, Deuteronômio 29, Isaías 6 e 29, Jeremias 38 e 39 (LXX), Ezequiel 11 e 36. As palavras envolvidas são “pedra”, “escrever”, “glória”, “aliança”, “coração”, “espírito”.

Com estes instrumentos, Stockhausen (1989, p.93, 113, 175) fica convencida de que Paulo é um aliancista cristão que emprega como elemento-chave no referido texto o conceito de “aliança”, principalmente derivado de Jeremias 31. O apóstolo teria usado o conceito de aliança em Jeremias e Ezequiel para interpretar Êxodo 34.

Um ponto importante no trabalho de Stockhausen é sua ênfase no texto como tal. Uma vez que ele é a principal fonte para falar da religião paulina, deve ser tratado com atenção. Devido aos vários enigmas envolvidos para o entendimento da religião de Paulo, a tese de começar primeiro pelo próprio texto para tentar reconstruir a situação, como propôs Van Unnik (1973, p.197), ressalta a importância do texto como fonte.

Assim, num método mais ou menos estruturalista retoricista que procura valorizar estruturas e conteúdos, essa autora tenta dar valor ao texto como fonte primordial.

Mas, por outro lado, seu trabalho carece de qualquer tentativa de localizar Paulo e seu texto na história. Ela vê Paulo como exegeta do Antigo Testamento. Não considera a história da recepção e a distância que separa Paulo dos textos que cita ou alude.

David A. Renwick

A tese principal de Renwick (1991, p.43-46) é que a “glória” se refere principalmente a algum tipo de manifestação da presença divina na tradição judaica. Seu referencial teórico é a tese de Jacob Neusner segundo a qual, para os fariseus, o templo poderia estar em qualquer lugar, especialmente o lar, e que a pureza apropriada para o templo e presença de Deus poderia ser

adquirida pela obediência à lei (RENEWICK 1991, p.21).

Com estes pressupostos, ele faz um apanhado geral sobre a busca da presença de Deus entre os fariseus e na ampla herança judaica de Paulo. Oferece uma exegese que trabalha com a hipótese de que o tema da “presença de Deus” permeia todo o texto. Para ele, a questão primária em 2º Coríntios 3 é que, enquanto a presença de Deus na tradição mosaica é indesejável devido ao perigo de morte, em Cristo há uma experiência nova da presença de Deus que leva à vida (RENEWICK 1991, p.98).

Além dos reconhecidos paralelos do texto paulino com Êxodo, Jeremias e Ezequiel, ele vê uma relação à “glória” escatológica em Ageu 2 e conclui que Paulo abandonou completamente o conceito de glória visível no presente, algo possível só escatologicamente (RENEWICK 1991, p.113-121).

Renwick reconhece a ênfase em “glória” na perícopes e procura adequar sua hipótese principal a este destaque. Sua argumentação, entretanto, mantém-se nos moldes tradicionais. O conceito de presença de Deus que perdeu toda a conotação de glória visível no presente se torna árido na tese renwickiana. Fica com aspecto de conceito doutrinário sem muito vínculo com a experiência religiosa. Além disso, do ponto de vista da exegese, existem indícios suficientes para por em questão a tese de que Paulo teria deixado completamente de lado o tema da glória visível na experiência presente.

Linda L. Belleville

Para Belleville (1991, p.15), o ponto de partida lógico para a abordagem desse texto paulino é o exame do que ela chama de “tradição Moisés-Dóxa” (*Moses-Dóxa tradition*), como mostra o subtítulo de seu livro. Entretanto, a maior parte da obra é de natureza exegético-teológica.

Ela dedica algumas páginas inicialmente para tratar das tradições relativas a Moisés que se desenvolveram ao longo do tempo. Belleville (1991, p.24ss) emprega em média três páginas para cada caso que inclui: a Bíblia Hebraica, os Pseudepígrafos, Filo e Josefo, Textos Qumrânicos, Documentos Samaritanos, Literatura Rabínica, *Corpus Hermeticum*, *Nag Hammadi*, Documentos Mandeianos, entre outros.

Após breve abordagem de cada caso, ela conclui que em 2º Coríntios 3 estão amalgamadas várias tradições mosaicas com contribuições do próprio Paulo e não modificações paulinas de uma única unidade *midráshica* (BELLEVILLE 1991, p.78-79).

Sua abordagem do texto, entretanto, depende bastante da teoria da unidade da carta, pois acredita que há uma linha de argumentação que abrange os capítulos 1 a 7 que é crucial para o entendimento da perícope (Belleville 1991, p.82ss). Assim, o parágrafo que compreende 3.7-18 é um excursus não polêmico inserido no contexto do tema da credibilidade ministerial e credenciais autênticas do apostolado (BELLEVILLE 1991, p.143,148).

Para analisar especialmente os versículos 12ss, Belleville (1991, p.177ss) adota um método baseado no caráter *hagádico* da passagem, que ela acredita ser a estrutura essencial deste texto. Nesta estrutura *hagádica* o verso 12 é uma introdução. Os versículos 13-14a representam Êxodo 34.33 e 14b-15 constitui um comentário paulino desse texto. Do mesmo modo, o verso 16 corresponde a Êxodo 34.34 e o verso 17 é seu comentário. O versículo 18 é uma combinação de texto e comentário baseado em Êxodo 34.35. São enumerados alguns exemplos deste tipo de procedimento em Filo, Pseudo-Filo e nos *Targumim*.

Belleville procura considerar as várias tradições que se desenvolveram em torno da figura de Moisés e opta por uma espécie de sincretismo paulino destas tradições em 2º Coríntios 3. Mas, embora tenha consciência das tradições do Moisés glorificado/divinizado,⁹ acaba não desenvolvendo as possíveis relações destas tradições correntes no tempo paulino com o texto em questão.

Com contribuições próprias e importantes, Belleville (1991, p.284-285,297ss) conclui que Paulo fez uso do Antigo Testamento, de várias interpretações tradicionais e de uma expansão *hagádica* do texto. Todavia, para ela, a “glória” foi cristianizada por Paulo, o que implica no abandono do conceito de esplendor facial visível. Esta glória tem mais relação, segundo ela, com a pregação do evangelho e com a renovação da mente.

Scott J. Hafemann

Um dos trabalhos mais minuciosos, que tira proveito das pesquisas anteriores, é o de Scott Hafemann. Ele escreveu um livro sobre 2º Coríntios 2.14-3.3¹⁰ outro sobre o capítulo 3, um comentário de 2º Coríntios e alguns artigos sobre os temas relacionados.

Em sua obra mais diretamente ligada ao que é apresentado nesta tese, Hafemann (1995, p.1ss) começa com um esboço histórico sobre o debate que envolve o contraste “letra/espírito”. Ele lembra que este contraste, explícito em 3.6, por mais de 1200 anos foi uma chave para o contraste “Lei/Antiga Aliança/Judaísmo” *versus* “Evangelho/Nova Aliança/Cristianismo”.

Ele observa que o texto serviu como chave tanto para um programa hermenêutico cristão das Escrituras como para uma distinção teológica de duas economias da salvação. Especialmente esta última prevaleceu na Reforma, mas vem sendo amplamente questionada em pesquisas mais recentes impulsionadas por estudiosos como E. P. Sanders, num debate que envolve nomes como os de Wrede, Schweitzer, Stendahl, Davies, Schoeps, Cranfield, Stuhlmacher e Käsemann.

Hafemann (1995, p.255ss) também apresenta um útil esboço sobre as interpretações mais influentes de 2º Coríntios 3.7-18 nos últimos anos. Segundo Hafemann, desde o início do século XX EC o grande divisor de águas é o comentário de Hans Windisch, acessível em alemão.

Windisch entendeu que Paulo fez uma drástica reinterpretação de Êxodo 34.29-35 que caracterizou um *midrash* cristão,¹¹ a ponto de poder ser removido do contexto sem maiores prejuízos. A tese windischiana é que há uma *descontinuidade radical* entre Paulo e a narrativa do Êxodo. Paulo teria recebido e transformado o texto, dando-lhe um novo significado de acordo com seus propósitos. De acordo com Hafemann, foi esta proposta que prevaleceu nos estudos subsequentes que envolveram a passagem paulina.

Esse posicionamento windischiano deu impulso à busca da possível origem desse *midrash*, uma vez que não seria parte original do argumento paulino em 2º Coríntios 3. Daí cresceu o interesse em pesquisar a identidade e teologia dos oponentes de Paulo, preocupação esta tão presente em algumas obras, como no livro de Georgi (1987).

Fica claro desde o início que a obra de Hafemann pretende defender o posicionamento tradicional, baseado na dependência paulina do contexto geral de Êxodo 34 e de Jeremias 31.

Para ele, há uma *continuidade radical* entre Paulo e a perícopes de Êxodo 34, em contraste com o que defendeu Windisch e seus seguidores. Paulo não

teria mudado o sentido do texto, mas apenas reforçado seu significado teológico original no contexto e aplicado à nova aliança. Isto é, sua perspectiva teria derivado de uma leitura cuidadosa e contextual de Êxodo 34.29-35 de acordo com sua intenção canônica original.

Uma implicação da tese de Hafemann (1995, p.440 *et passim*) é que não há diferença *ontológica* entre antiga e nova alianças, mas apenas *cronológica*. Não se trata de inferioridade da antiga aliança *per se*, mas de uma economia da salvação.

Hafemann (1995, p.22) afirma que 2º Coríntios 3.7-18 tem como chave interpretativa o contraste “letra/espírito” em 3.6 e a nova aliança em Cristo. Para ele, este tema é chave não só para esse texto, mas para a unidade da carta e todo o pensamento paulino (HAFEMANN 1995, p.122, 439 *et passim*), como mostra o próprio título da obra. É a partir do chamado para ser ministro de uma nova aliança que Paulo teria sua legitimidade ou, na linguagem do texto, “suficiência” (*hikanótes*) como apóstolo. Essa, para Hafemann, é a chave de toda a perícope.

Outro tema que recebe destaque na obra de Hafemann (1995, p.92 *et passim*) é o sofrimento como elemento de legitimação do apostolado. Este assunto foi desenvolvido principalmente em obra anterior, relativa à 2.14 a 3.3, na qual ele conclui que “sofrimento” e “espírito” são pilares gêmeos da auto defesa apostólica de Paulo (HAFEMANN 1990, p.226ss).

Para levar a termo sua tese, Hafemann (1995, p.146,192 *et passim*) argumenta que Paulo teria levado em conta todo o contexto teológico de Êxodo e a dádiva das tábuas da lei bem como de Jeremias e a nova aliança. Isto é, muito mais do que utilizar suas fontes como “textos-prova”, Paulo teria seguido a linha de pensamento teológico dos textos que cita ou faz alusão.

Ele propõe uma abordagem de Êxodo 32-34 dentro do que chama de “Tradição Canônica” (*Canonical Tradition*) como elemento preliminar essencial no tratamento do texto paulino (HAFEMANN 1995, p.189-254). Ele crê que o *Sitz im Text* deve suplementar o *Sitz im Leben* tradicional. Trata-se de uma valorização do texto como obra literária, como ele se encontra atualmente.

Hafemann (1998, p.246-247) acredita fazer parte de uma longa tradição que considera o trecho de 2.14 a 3.18 como o coração teológico da carta toda, o que pressupõe a unidade da epístola. Para este autor, o trecho reflete o papel central das Escrituras na concepção paulina, uma vez que ele oferece um

desenvolvimento dos conceitos teológicos de Paulo a partir da mais extensa interpretação do Antigo Testamento de suas cartas. Não é à toa que Hafemann concentra sua tese doutoral e seus esforços posteriores nessa passagem.

Em sua concepção, “glória” e “transformação” presentes são interiorizadas. A transformação é do coração que torna a obediência à lei possível. A glória é kerigmática, ou seja, ela tem lugar quando o evangelho é proclamado, sendo assim revelada pela vida das pessoas que são renovadas por esta proclamação (HAFEMANN 1995, p.148,326,332,419ss).

Avaliação

Essas obras mencionadas trazem contribuições importantes para o estudo de Paulo, mais especificamente para a perícopes aqui focalizada. Procuram dar valor ao próprio texto e apresentam análise praticamente de cada palavra e expressão nele contidos. Para falar de Paulo, é preciso dar atenção aos seus próprios textos, que são as fontes primárias disponíveis.

Em suma, Scott Hafemann (1995, p.263-265) resume bem as questões básicas que os intérpretes procuraram responder, representados de modo notório por Hans Windisch e sua preponderante obra sobre 2º Coríntios: Visto que Paulo construiu seu argumento com base em Êxodo 34.29-35, como ele interpreta sua tradição escriturística, e de que modo isto contribui para sua própria apresentação de seu ministério apostólico?

Hafemann acredita que a história da interpretação mostrou que as duas chaves para responder estas questões são o sentido exato do que geralmente é traduzido por “desvanecer/desvanecente” (*katargéo* e seus derivados) e o significado preciso que Paulo teria dado ao papel do véu de Moisés.

Como é possível observar, estas preocupações são de natureza literária e retórica. Quer dizer, o interesse é primariamente *textual*. Dessa perspectiva o enfoque é essencialmente *hermenêutico*. Essa ênfase acabou produzindo respostas não só quanto à hermenêutica paulina do texto em questão, mas para toda uma possível teoria geral da hermenêutica de Paulo, uma verdadeira teologia paulina da interpretação.¹²

Isso ganha importância e centralidade do ponto de vista da História da Teologia, porque, como observou Hafemann, a passagem em questão está envolvida no amplo debate histórico para um programa hermenêutico cristão de toda a Bíblia.

Mas o fato é que o *status* que Paulo deu à glória de Moisés e seu correspondente véu é fundamental na passagem, muito mais do que a alegada relação das alianças. Mesmo reconhecendo eventuais conquistas alcançadas, sobram lacunas cruciais da perspectiva da exegese. A razão porque Paulo se refere a essa narrativa mosaica específica não foi respondida satisfatoriamente.

Mesmo no arcabouço de considerar o texto literariamente, em diálogo entre o mundo do autor e o mundo do intérprete, como propõe o método sócio retórico de Robbins (1996a e 1996b), por exemplo, fica evidente que o conceito de “glória” é o assunto da perícopes, que ocorre numa cadeia de repetição quase enfadonha. Em alguns momentos, os intérpretes tradicionais até chegam a reconhecer isto, mas se deparam com a dificuldade de explicar como Paulo se valeu da narrativa mosaica sobre a glória e o véu.

Outro aspecto é que essas abordagens são geralmente canônicas no sentido de ver apenas o lado de Paulo. Do ponto de vista literário, Paulo pode ser considerado vencedor, visto que seus textos sobreviveram. Mas, para um estudo mais amplo da religião, e mesmo para uma melhor compreensão a respeito do próprio Paulo, a abordagem canônica não pode ser um empecilho para a busca de um entendimento mais amplo desse apóstolo no âmbito das vivências religiosas de seu tempo.

A abordagem canônica é o motivo principal para tentar traçar uma ligação *direta* entre Paulo e os textos da Bíblia Hebraica, que geralmente supõe ter ele considerado todo o contexto teológico de passagens citadas ou aludidas. O caso, entretanto, é que Paulo herdou as tradições das Escrituras Hebraicas conforme foram sendo recebidas ao longo do tempo até chegar a ele. Ele recebeu esses conceitos já transformados e deu sua própria contribuição a partir de sua experiência religiosa, marcada por experiências místico-visionárias.¹³

Como observou Stanley (1999, p.136-138), a pressuposição comum de que Paulo conhecia e levou em conta o contexto original de suas citações, algo tão fundamental em obras tradicionais como a de Hafemann, precisa ser revista. O fato é que Paulo faz citações com parcas relações com o sentido e contexto originais.¹⁴ Embora seja exagero dizer que Paulo *nunca* tenha levado em conta *qualquer* relação com o sentido e contexto das citações, a figura de um exegeta-teólogo minucioso é projeção recente, que certamente não

corresponde a quem ele, de fato, foi.

Além disso, a imagem que fica dessas obras tradicionais é de um anacronismo exagerado. Todo estudioso está sujeito a se projetar em seu objeto de estudo. Mas a tendência nesses trabalhos, de modo notável no de Hafemann, é a de transformar Paulo numa espécie de teólogo-exegeta cristão aliancista¹⁵ da modernidade que nutre uma espiritualidade racionalista,¹⁶ o que certamente ele não foi.¹⁷ Diante de tal figura paulina distorcida e anacrônica é preciso “desprotestantizar”, “descristianizar” e “desteologizar” Paulo (MACHADO 2009, p.34-39).

É natural e notório admitir que os temas vão se entrelaçando antes, ao longo e depois da perícope de 3.7-18.¹⁸ Mas daí concluir que todos os demais temas vão pendurados no gancho teológico da suficiência de Paulo como ministro da nova aliança como assunto principal (HAFEMANN 1995, p.267 *et passim*) é uma conclusão muito mais teológico-sistemática que exegética.

Nesse tipo de abordagem não há muito espaço para as possíveis relações de Paulo com o misticismo e apocalíptica,¹⁹ que as pesquisas mais recentes têm mostrado estarem bem presentes em seu tempo.

Esse viés mais racionalista com conotações modernas que, na verdade, é assumido desde o início, compromete a investigação. Os elementos de características mais místicas que deixaram seus rastros nas fontes disponíveis para o estudo da religião dos primeiros cristãos ficam relegados a um canto, ou completamente abandonados.

Como almejou Hermann Gunkel, há mais de cem anos atrás, curiosamente num estudo sobre Paulo e o espírito:

A real tarefa do meu pequeno trabalho foi averiguar os sintomas pelos quais um “efeito” do Espírito era reconhecido e em face da modernização de exegetas que, sem reflexão histórica e influenciados pelo racionalismo, nada sabem dos “efeitos” do *pneûma* e tornam “Espírito” uma pura abstração. Assim, minha preocupação não foi descrever um fenômeno pneumático individual, mas estabelecer o que era comum a eles todos e, por consequência, o tipicamente pneumático. Também havia percebido que a tarefa antes de tudo não é produzir uma doutrina neotestamentária do Espírito, mas, sim, descrever a experiência específica do pneumático.²⁰

O anseio de Gunkel em seu livro era contrastar o que ele chama de “pura abstração” (*pure abstraction*) em relação ao tema do espírito. Tal abstra-

ção está ligada à tendência racionalista, conceitual e até doutrinária e dogmática, que geralmente conotavam os estudos do assunto.

Mas a questão não diz respeito apenas às influências da modernidade. A situação vem de bem longe.

Magalhães (2006, p.60-64) destaca o acrisolamento cristológico que ficou imposto à teologia desde os primeiros concílios da Igreja. As definições da trindade, por exemplo, foram elaboradas da perspectiva cristológica, que recebeu maior espaço, quando comparada à tímida referência ao “Espírito” como terceira pessoa da trindade. Daí, movimentos de natureza carismática têm ficado às margens da reflexão teológica, desde o montanismo, movimento anabatista, pietismo e o pentecostalismo recente. Este último, diz Magalhães, com papel quase nulo nas considerações teológicas do Ocidente cristão, incluindo a América Latina.

É evidente que as abordagens exegéticas foram e são influenciadas pelas tendências teológicas, além de outras: sociológicas, antropológicas, psicológicas etc. A exegese tradicional vem sendo praticada sob a influência dos grandes concílios cristológicos da Igreja, que deram pouco espaço ao “espírito” e, conseqüentemente, à experiência religiosa a ele relacionada. É para isto que aponta a observação de Magalhães.

Toda exegese tem pressupostos, mesmo que sejam referentes a métodos e não a resultados (BULTMANN 2000, p.49-40). Mas esta distinção ressaltada por Bultmann geralmente não é esclarecida ou mesmo reconhecida pela exegese tradicional. E mesmo que essa diferenciação bultmanniana seja válida, o intérprete precisa estar ciente de que mesmo o método influencia o resultado. O que ele não pode contar é com a comum e ingênua exegese “pura”, que pretende olhar o texto *por si mesmo*, praticada com uma noção empoeirada e envernizada, como se fosse possível partir de uma *tabula rasa*.

O fato, portanto, é que permanece influente nos estudos paulinos esse quadro da exegese tradicional,²¹ que prega certa neutralidade, mas que tem por trás um esquema teológico geralmente aliancista como referencial teórico exegético. É isto que as obras aqui resenhadas exemplificam.

Por uma nova abordagem: um esboço²²

De fato, *qualquer* estudo exegético carregará pressupostos do estudo, quer sejam explícitos, quer sejam implícitos. Para o estudo científico da religião, é válido partir de certo quadro de plausibilidade que privilegia determinados padrões religiosos comuns. Ainda que a exegese não signifique um esgotamento do texto, ela se torna importante para uma melhor compreensão das tradições de comportamento religioso.

Novas considerações exegéticas têm sido feitas a partir dos pressupostos histórico-religiosos, não tanto teológico-sistemáticos. Tal aproximação já foi proposta, embora não desenvolvida, por autores como Christopher Rowland, Alan Segal e John Ashton, com referências também no comentário de 2º Coríntios por James Scott.

Como já foi mencionado, principalmente o termo “glória”, e também o vocábulo “espírito”, ambos estão em destaque por repetição nesse texto. O âmbito é, evidentemente, de uma recepção paulina da narrativa da glória e véu de Moisés em Êxodo 34.29-35. A questão é: o que está por trás desta recepção paulina?

A abordagem oferecida, isto é, histórico-religiosa, destaca os conceitos principais no contexto da passagem, por meio de uma exegese, apresentando-os numa aproximação que considera o âmbito da apocalíptica e misticismo judaicos.

A proposta é analisar a “glória” da perspectiva do êxtase visionário apocalíptico numa exegese diferente da abordagem convencional dos textos paulinos, numa apresentação que considera os principais temas da perícope em relação ao conceito chave.

A focalização deste texto trabalha com a hipótese de que a “glória” destacada tem conotação escatológico-apocalíptica de natureza proléptica. Ela está relacionada com a experiência cultural presente. Neste caso, a expressão “somos transformados desde glória para glória”, no verso 18, está num campo semântico apocalíptico semelhante ao episódio da transfiguração.

Portanto, esta expressão não é de natureza primariamente moral, como frequente assumem os estudos clássicos dessa passagem, mas sim de experiência cultural. Naturalmente, isto não significa que Paulo não tinha nada a dizer sobre moralidade, mas sim que este não é o caso desta expressão nes-

sa passagem específica.

Esse plano de estudo se enquadra na tese geral defendida por David Aune há mais de três décadas, segundo a qual:

os vários modos em que a salvação escatológica era conceituada no cristianismo primitivo como um fenômeno percebido na experiência corporativa e individual surgiu e era determinada pelas formas correntes do culto e piedade cristãos. Isto é, a escatologia realizada em todas as suas variadas expressões não é primariamente um dado em um esquema intelectual dos primitivos teólogos cristãos ou pensadores religiosos. Mais ainda, é uma questão de fé vital e experiência religiosa que é canalizada e estereotipada em sua expressão externa pelas modalidades de culto e piedade correntes naquele tempo.²³

A tese fala de uma escatologia realizada expressada em termos do culto e piedade correntes no primeiro século. Aune (1972, p.220) ainda conclui que, sem este reconhecimento, a escatologia realizada, como um dado do pensamento religioso dos primeiros cristãos, não pode ser entendida adequadamente.

Portanto, o aspecto litúrgico que, por natureza, expressa o presente, é o ponto de partida para a concepção apocalíptica que, em decorrência, torna-se proléptica. O que ainda não estava em franco desenvolvimento no tempo desta publicação de Aune é a relação do culto dos primeiros cristãos com o misticismo e êxtase.

Essa constatação de que se trata de âmbito cúltico é também corroborada pela ênfase em “espírito”, outro destaque da perícope em contraste com “letra” e termos relacionados, como mostra o diagrama. O vocábulo, por natureza, é de experiência extático-litúrgica, notoriamente na correspondência entre Paulo e os coríntios (1^o Coríntios 2; 12-14; *et passim*).

Esse campo de uso destes termos é bem comum na literatura judaica contemporânea a Paulo, pseudepígrafa, apocalíptica e qumrânica.

Essa é uma perspectiva exegética central do texto que está sendo aqui abordada num âmbito histórico religioso. Para tal, o contexto todo de 2.14 a 4.18 deve ser considerado, ainda que o destaque especial seja para 3.1-4.6.

A subdivisão detalhada do parágrafo aqui considerado núcleo central (3.7-18), geralmente realçada nos estudos exegéticos, não encontra unanimidade. Entretanto, é possível reconhecer o fluxo do texto. Nesse núcleo central destacam-se: a comparação no estilo *qal vaqomer* (7-11), uma transição (12) e um desenvolvimento da recepção paulina de Êxodo 34,27-35 já mencionada no versículo 7 (13-18).

De qualquer forma, para Paulo a “glória” em 3.7-11 está diretamente ligada ao propósito do véu de Moisés em 13 e ao sentido do verbo “desvanecer/tornar inoperante”, que dá base à recepção paulina para seus próprios dias em 3.14-18. A literatura recente sobre essa passagem tende a dar bastante suporte para essas relações (HAFEMANN 1995, p.264).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este ensaio é apenas um exemplo de como certos textos chave da Escritura ficam engessados por certos crivos hermenêuticos.

Recentemente há uma tendência de tentar fazer com que a exegese crie diálogos com outras disciplinas para uma abordagem transdisciplinar que, entre outras coisas, pode ajudar muito a realçar a realidade de interpretações que se impõem sobre os textos.

Da perspectiva teológica, o mencionado princípio, *Sola Scriptura*, sempre implicará no retorno ao texto. Mas um retorno que deve estar em diálogo com seu tempo. Este diálogo com seu tempo certamente implica a realidade da igreja, algo que não esteve em pauta neste estudo. Entretanto, isto pede também um diálogo com o mundo, que inclui o mundo acadêmico que tem proposto uma aproximação entre as disciplinas, e desafiado a Teologia a rever sua tendência à autossuficiência – uma revisão que, ao invés de negar a Teologia, a enriquece.

O texto aqui apresentado com a revisão que propõe outra maneira de ver o texto, diferente da abordagem tradicional, exemplifica bem um tratamento do texto que considera um diálogo inter ou transdisciplinar. Uma abordagem histórico-religiosa que considera a experiência religiosa, que obviamente está por trás do texto, como geralmente é reconhecido, dá a esta questão determinante uma aproximação bem mais vívida, plausível e concreta em relação à típica alegação de exegetas de que a experiência religiosa da antiguidade é inacessível ao pesquisador atual (MACHADO 2009, p.63).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAND, Barbara (et. al. eds.). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- _____. *O Novo Testamento Grego*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- AUNE, David E. *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*. Leiden: Brill, 1972. (Supplements to Novum Testamentum XVIII)
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989. (Bíblica Loyola 4)
- BARCLAY, William. *The Letters to the Corinthians*. Philadelphia: The Westminster Press, 1975.
- BARRET, C. K. *A Commentary on The Second Epistle to the Corinthians*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1987. (Harper's New Testament Commentaries)
- BEASLEY-MURRAY, G. R. II Coríntios. In: ALLEN, Clifton J. (ed.). *Comentário Bíblico Broadman*. v. 11. II Coríntios – Filemon. Rio de Janeiro: JUERP, 1985, p.11-99.
- BRUCE, F. F. I & II Corinthians. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. (The New Century Bible Commentary)
- BELLEVILLE, Linda L. *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1-18*. Sheffield: JSOT Press, 1991. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 52)
- _____. "Paul's Polemic and Theology of the Spirit in Second Corinthians". In: BARRÉ, M. L. (ed.). *The Catholic Biblical Quarterly* 58.2. Michigan/washington: The Catholic University of America, 1996, p.281-304.
- BULTMANN, R. *Jesus Cristo e Mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- CHAMPLIN, Russell N. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. Vol.4: I Coríntios, II Coríntios, Gálatas, Efésios. São Paulo: Milenium, 1982.
- COMBLIN, José. *Segunda Epístola aos Coríntios*. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo: Vozes/Imprensa Metodista/Sinodal, 1991. (Série Comentário Bíblico)
- DENNEY, James. *The Second Epistle to the Corinthians*. New York: A. C. Armstrong and Son, 1899.
- FITZMYER, J. "Glory Reflected on the Face of Christ (2 Cor 3:7-4:6) and a Palestinian Jewish Motif". In: *Theological Studies* 42. 2001, p.630-644.
- FURNISH, V. P. II Corinthians. New York: Doubleday, 1984. (The Anchor Bible Commentary)
- GEORGI, Dieter. *The Opponents of Paul in Second Corinthians*. Edingurgh: T. & T. Clark, 1987. (Studies of The New Testament and Its World)
- GUNKEL, Hermann. *The Influence of the Holy Spirit. The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- HAFEMANN, Scott J. *Suffering & Ministry in the Spirit. Paul's Defense of His Ministry in II Corinthians 2:14-3:3*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- _____. *Paul, Moses, and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. Tübingen: Mohr, 1995. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 81)
- _____. "Paul's Use of Old Testament in 2 Corinthians". In: *Interpretation* 52.3, 1998, p.246-257.
- _____. *2 Corinthians*. Grand Rapids: Zondervan, 2000. (The NIV Application Commentary)
- HUGHES, Philip E. *Paul's Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- KRUSE, Colin. II Coríntios – Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 1994. (Série Cultura Bíblica)
- MACHADO, J. *Transformação Mística na Religião do Apóstolo Paulo. A Recepção do Moisés Glorificado em 2º Coríntios na Perspectiva da Experiência Religiosa*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2007 (tese de doutorado não publicada)

_____ *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo. Um novo olhar nas cartas aos Coríntios na perspectivada experiência religiosa.* São Paulo: Paulus, 2009.

_____ “No original é melhor: o papel das línguas originais da Bíblia no preparo de sermões e palestras”. In: REGA, L. S. *Quando a teologia faz diferença. Ferramentas para o ministério nos dias de hoje.* São Paulo: Hagnos/Teológica, 2012, p.89-114.

MAGALHÃES, Antonio. *Uma Igreja com Teologia.* São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

MARTIN, Ralph P. *2 Corinthians.* Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986. (Word Biblical Commentary 40)

MOULE, H. C. G. *The Second Epistle to the Corinthians.* Fort Washington: Christian Literature Crusade, 1976.

MUNCK, Johannes. *Paul and the Salvation of Mankind.* Richmond: John Knox Press, 1959.

PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St Paul to the Corinthians.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1915. (The International Critical Commentary)

RENWICK, David A. *Paul, The Temple, and The Presence of God.* Atlanta: Scholars Press, 1991.

ROBBINS, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, society and ideology.* London/New York: Routledge, 1996a.

_____ *Exploring the Texture of Texts: A guide to socio-rhetorical interpretation.* Harrisburg: Trinity Press International, 1996b.

SCHRÖTER, Jens. “Schriftauslegung und Hermeneutik in 2 Korinther 3. Ein Beitrag zur Frage der Schriftbenutzung des Paulus”. In: *Novum Testamentum* XL.3, 1998, p.231-275.

SCOTT, James M. *2 Corinthians.* Peabody/London: Hendrickson Publishers/Paternoster Press, 1998. (New International Biblical Commentary 8)

STANLEY, Christopher D. “‘Pearls Before Swine’: Did Paul’s Audiences Understand his Biblical Quotations?” In: *Novum Testamentum* XLI.2, 1999, p.231-275.

STOCKHAUSEN, Carol K. *Moses’ Veil and the Glory of the New Covenant: The Exegetical Substructure of II Cor. 3, 1-4, 6.* Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989. (Analecta Biblica 116)

TAMEZ, Elsa. *Contra toda Condenação. A Justificação pela Fé, Partindo dos Excluídos.* São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Libertação e Teologia)

THRALL, Margaret E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians.* v.I. Edinburgh: T&T Clark, 1994. (The International Critical Commentary)

VAN UNNIK, W. C. *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W. C. Van Unnik.* Part One. Leiden: Brill, 1973. (Supplements to Novum Testamentum XXIX)

WITHERINGTON, Ben. *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus.* Downers Grove/Leicester: InterVarsity Press, 1998.

¹ Este artigo é desenvolvido a partir de um subtópico da tese doutoral do autor (Machado 2007:203-215).

² O autor fez estudos Pós Doutoriais em História Antiga com especialização em Manuscritos do Mar Morto pela UNICAMP, com estágio na Universidade de Oxford, Inglaterra, e Israel; é Doutor em Ciências da Religião pela UMESP, e Mestre em Teologia pela FTBSP.

³ Veja a discussão mais ampla sobre a utilização dos originais da Bíblia e os problemas de interpretação a serem considerados em Machado (2012).

⁴ Muitos outros casos poderiam ser citados. Um deles, para citar um exemplo da Bíblia Hebraica, é a interpretação de “filhos de Deus” em Gênesis 6.1ss como descendentes de Sete, interpretação que, segundo nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém, se perpetuou e dominou a interpretação deste texto a partir dos Pais Igreja do século IV, embora antes disso a interpretação prevalecente era que tais filhos de Deus seriam anjos que copularam com mulheres. Este caso aqui analisado, entretanto, tem implicações bem mais centrais para a fé cristã e sua relação com as tradições judaicas.

⁵ Ao longo deste artigo emprego minúsculas para “espírito” acompanhando o padrão em Aland (2006) e Aland (2009), exceto em citações que trazem maiúsculas.

⁶ Por exemplo, as Bíblias Almeida Revista e Corrigida, Almeida Revista e Atualizada, Tradução Ecumênica da Bíblia, os comentaristas Barbaglio (1989, p.421,426), Barclay (1975, p.187), Barrett (1987, p.109), Beasley-Murray (1985, p.20), Champlin (1982, p.290), Comblin (1991, p.65), Denney (1989, p.112,127), Furnish (1984, p.201), Hughes (1992, p.85,107), Kruse (1994, p.59,100), Moule (1976, p.19), Plummer (1915, p.83,93), Thrall (1994, p.237). Os comentaristas variam um pouco no modo de dividir o texto, mas os títulos e subtítulos dados são semelhantes. Alguns destacam "glória" apenas para os versos 4 a 11. Um pouco mais parecido com meu modo de delimitar o parágrafo é o da Nova Versão Internacional, que põe em destaque a palavra "glória" com o título "A Glória da Nova Aliança" para 3,7-18, e Bruce (1978, p.175) que dá o título de "A glória desvanecente da velha aliança e a glória excedente da nova" (*The fading glory of the old covenant and the surpassing glory of the new*) para o mesmo trecho. Pelo menos a "glória" fica em evidência não obstante a insistência em "Velha/Nova Aliança". Um comentarista que aborda esta passagem mais ou menos da perspectiva aqui apresentada é Scott (1998, p.59-101). Seu título para 2,14-4,6 é simplesmente "Glória" (*Glory*).

⁷ Canciani (1998, p.19,281) evita o termo "interdisciplinar" porque implica simples justaposição de conceitos fragmentados supostamente paralelos. Mas, a utilização de qualquer dos termos precisa considerar um amplo diálogo e não apenas transposições de conceitos isolados.

⁸ Este texto foi considerado o mais enigmático dessa carta paulina. Mesmo exagerada, a afirmação de Van Unnik (1973, p.195) de que dificilmente há um único ponto em que intérpretes concordem sobre esse texto ilustra bem a dificuldade. Ele é considerado entre os menos explorados da epístola paulina mais obscura e menos analisada (Stockhausen 1989, p.2-3,8,32). Martin (1986, p.x) inicia seu comentário dizendo que ela é tanto o paraíso quanto o desespero dos comentaristas.

⁹ Esta é a transliteração da autora. Também pode ser transliterado *qal vahomer* do hebraico (literalmente: "leve e pesado"). Belleville (1991, p.175) dá exemplos deste método de interpretação na tradição rabínica com a presença desta expressão.

¹⁰ Em suma, o propósito é indicar que a reconhecida presença de certa característica no elemento considerado inferior prova que a mesma característica compõe o considerado superior. Ou, em termos semelhantes aos atribuídos a Hillel, o que se aplica num caso menos importante certamente se aplica em um mais importante (Hafemann 1995, p.268).

¹¹ Estas tradições foram analisadas em Machado (2009, p.124ss).

¹² Publicação de sua tese doutoral defendida em Tübingen sob orientação do conhecido estudioso de Paulo, Peter Stuhlmacher (Hafemann 1990, p.xiii).

¹³ De fato, vários autores levam em conta a tese windishiana de um *midrash* cristão: Munck (1959, p.58), Bruce (1978, p.191), Barrett (1987, p.114), Thrall (1994, p.238). Esta última autora considera a possibilidade de que o trecho tenha sido um sermão independente pregado em sinagoga. Fitzmyer (2001, p.631-632) menciona H. Windisch como pioneiro, seguido por H. Lietzmann, C. J. A. Hickling, J. D. G. Dunn, A. T. Hanson. Fitzmyer inclui a si mesmo na lista: afirma que esta é uma das poucas passagens do Novo Testamento claramente *midráshicas* e se alinha com Lietzmann e sua tese de que a passagem foi anteriormente composta por Paulo e depois incluída neste ponto em 2^o Coríntios.

¹⁴ Esta preocupação hermenêutica aparece no título do artigo de Schröter (1998, p.231).

¹⁵ Isto está amplamente discutido em Machado (2009).

¹⁶ Stanley cita como exemplos Salmo 19,4 em Romanos 10,18; Isaías 28,10-12 em 1^o Coríntios 14,21; Salmo 116,10 em 2^o Coríntios 4,13.

¹⁷ Ele defende explicitamente uma negligenciada teologia da aliança como chave para entender Paulo (Hafemann 1995, p.443).

¹⁸ É interessante o reconhecimento do próprio Hafemann (1995, p.453) de que sua obra é extremamente conservadora. Este conservadorismo parece mais ser de herança protestante típica influenciada pelo racionalismo. Além disso, pressupõe uma divisão entre judaísmo e cristianismo que é anacrônica, pois tal divisão destes como sendo duas religiões distintas é fenômeno posterior.

¹⁹ Witherington (1998, p.232) lembra que o dado óbvio de que Paulo era uma pessoa do mundo antigo tende a ser esquecido. Mas "esquecimento" talvez não seja a melhor palavra. É como se certa névoa envolvesse o intérprete que, embora com consciência do fato, ainda assim, não percebe o quanto isto não é levado em conta na sua própria abordagem.

²⁰ Hafemann (1995, p.267 n.32) mostra a sequência dos termos gregos ao longo da perícope: *grámmatos* + *grámma apoktennei* (3.6bc) / *he diakonia tou thanátou en grámmasin* (3.7a); *lithinai* (3.3) / *lithois* (3.7); *pneumati theou zōntos* (3.3) + *pneúmatos* + *pneúma zoopoieí* (3.6bc) / *he diakonia tou pneumatos* (3.8); *diakonetheisa* (3.3) + *diakónous* (3.6) / *diakonia* (3.7-8). Este é, basicamente, um diagrama de progressão como propôs Robbins (1996b, p.9ss). Esta sequência entrelaçada de temas põe em cheque a tese de que 3,7-18 corresponde a um *midrash* independente.

²¹ Hafemann (1995, p.419 *et passim*) está consciente das pesquisas neste campo e interage com Alan Segal. Considera até mesmo "very helpful" (muito útil) a abordagem a partir do misticismo, mas se mantém nos moldes tradicionais.

²² The real task of my little work was to ascertain the symptoms by which an "effect" of the Spirit was recognized, and in face of the modernizations of exegetes who, without historical reflection and influenced by rationalism, know nothing of the "effects" of the *pneúma* and render "Spirit" a pure abstraction. It was thus my concern not to describe individual pneumatic phenomena but to set forth what was common to them all and thus the typically pneumatic. I had also realized that the task first of all is not to produce a New Testament doctrine of the Spirit but rather to describe the specific experience of the pneumatic. (Gunkel 1979, p.2 – aspas e itálicos de Gunkel).

²³ Em sua tese de doutorado sobre a justificação pela fé em Paulo da perspectiva da libertação dos excluídos da América Latina, Elsa Tamez (1995, p.139-141) também abordou esse texto tangenciando a perspectiva tradicional aliancista, embora 2^o Coríntios não tenha sido seu foco principal.

²⁴ A abordagem aqui esboçada foi amplamente desenvolvida na tese doutoral do autor (Machado, 2007) e na publicação posterior (Machado, 2009).

²⁵ the variety of ways in which eschatological salvation was conceptualized in early Christianity as a phenomenon realized in present corporate and individual experience arose out of and was determined by the current forms of Christian cult and piety. That is to say that realized eschatology in all the variety of its expression is not primarily a datum in an intellectualized schema of early Christian theologians or religious thinkers. Rather, it is a matter of vital faith and religious experience which is channeled and stereotyped in its external expression by the modalities of cult and piety current at that time (Aune 1972:8-9).

EL DESAFÍO DE LAS FRONTERAS INTERPRETATIVAS EN EL REGRESO A LA BIBLIA

Eduardo Tatángelo¹

RESUMO

Este artigo analisa os desafios hermenêuticos, teológicos e missiológicos implicados no retorno à leitura do texto bíblico em nossos dias. Propõe refletir sobre as fronteiras e limites que devem ser atravessados pela igreja para tornar-se uma comunidade baseada numa leitura relevante das Escrituras, com ação pertinente e sensível aos diversos contextos nos quais ministra.

Palavras-chave: fronteira, hermenêutica, teologia, missão, releitura.

RESUMEN

Este artículo analiza los desafíos hermenéuticos, teológicos y misionológicos que supone volver a la lectura del texto bíblico en nuestro tiempo. Se propone reflexionar sobre las fronteras y límites que deben ser atravesados por la iglesia para convertirse en una comunidad basada en una lectura relevante de las Escrituras y con una acción pertinente y sensible a los diversos contextos en que ministra.

Palabras clave: frontera, hermenéutica, teología, misión, relectura.

Volver a las Escrituras y volver a leer el contexto

Recientemente, la declaración de Ciudad del Cabo (2010) ha hecho un llamado a la iglesia evangélica en el mundo a un regreso a la Biblia, regreso que no debiera consistir sólo en las afirmaciones doctrinales que de ella se desprenden, sino en el desarrollo de un estilo de vida (Documentos del Movimiento de Lausana, 2010, p.25). Este mismo llamado, se deja oír aquí o allá desde diversos estamentos y espacios de la iglesia evangélica. Para una corriente de iglesias acostumbradas a encontrar en la Biblia su última referencia de autoridad, no es un llamado extraño. Sin embargo, y acaso precisamente por esa “proximidad” de la iglesia evangélica al mensaje bíblico, el desafío interpretativo que implica regresar a la Biblia desde nuestros diversos contextos se nos presenta como un reto enorme, pues se entiende que un regreso a la Biblia para servir con ella a nuestra generación, no puede consistir sencillamente en tener “más” Biblia. Por el contrario, implicará necesariamente encontrar nuevas síntesis a partir de su lectura que iluminen una elaboración teológica renovada para una misión renovada, en contextos diversos donde además, circulan infinitudes de sentidos y de interpretaciones. En otras palabras, nos parece que el necesario regreso a las Sagradas Escrituras implica un desafío hermenéutico que deberá desplegarse en varias áreas de trabajo teológico.

Es sumamente interesante que, durante el ministerio de Jesús en la Palestina del siglo I, sus constantes choques y polémicas con los fariseos y otros grupos religiosos giraran entorno a la interpretación de las Escrituras. Pero no tan sólo su interpretación “técnica” o entorno al método para usar un término caro a esta disciplina, es decir, que no eran discusiones referidas a ciertas pautas hermenéuticas corrientes (que las había), sino más bien a la interpretación de las Escrituras y su mensaje en tanto programa de acción para una praxis, en tanto “sentido”. Casi podríamos decir que lo que estaba en juego era un “principio” interpretativo capaz de orientar toda hermenéutica posterior, con todas sus implicancias prácticas incluidas. Podríamos decir que el principio hermenéutico fariseo que dominaba todo su abordaje de las Escrituras es la fidelidad a la literalidad de la ley, mientras que el de Jesús es la voluntad y la justicia de Dios en el mundo. De allí se derivan luego todas las diferencias y conclusiones de uno y otro. ¿Qué principio hermenéutico orienta hoy nuestra lectura y vivencia de las Escrituras? Es éste un desafío enorme para la iglesia evangélica en el contexto de la modernidad tardía, es decir, para nuestra responsabilidad de leer y vivir para nuestros contemporáneos el mensaje de las Escrituras. Consideramos que este desafío tiene tres grandes dimensiones: una dimensión propiamente hermenéutica, una teológica y una misional.

Hechos 10: un texto fronterizo.

Para abordar un análisis prospectivo de este desafío para la iglesia evangélica contemporánea, nos gustaría guiarnos con la lectura de un texto iluminador, el del capítulo 10 del Libro de los Hechos de los Apóstoles². Lo haremos con una mediación metodológica: el concepto de límite y frontera y su posible utilidad para una relectura del texto para nuestros contextos y necesidades. Los conceptos de límite y frontera provienen de la geografía y si bien han merecido numerosas re-lecturas en cuanto a su aplicación en las Ciencias Sociales, podemos decir que aluden a dos grandes conjuntos de ideas (LISÓN TOLOSANA, 1994, p.78). Por un lado, remarcan la idea de separación entre espacios físicos o simbólicos, y hablan así de distancia, enfrentamiento, lejanía, separación. De igual modo, el concepto de límite, alude a la línea divisoria que separa y diferencia señalando aislamientos, exclusiones y rechazos. La frontera tiene siempre una dimensión simbólica y metafísica; por ello, posee el poder de fijar identidades y diferenciarlas (GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, 2001, p.85). Pero también estos conceptos nos hablan de otro universo semántico: el de la fluidez, la diversidad y la comunicación. Los límites y las fronteras, al intentar separar de manera tajante espacios e identidades, aluden a una diversidad, a una “otredad” con la que se puede entrar en contacto. Los límites y las fronteras suponen espacios de cambio e intercambio, aculturación y traspaso. Espacios en los que no está definido un centro y que, por lo tanto, invita al aprendizaje desde las dos orillas. Las fronteras dividen, pero también fueron hechas para ser cruzadas.

El texto bíblico que guiará nuestras reflexiones es un texto “fronterizo”, redactado probablemente para desafiar a la iglesia a cruzar los límites que encontraba, no bien nacida, en el primer siglo y los que ella misma comenzaba a construir al tratar de distinguir y defender su identidad frente al mundo pagano y judío. Es sintomático que Lucas haya hecho de este texto la narrativa más larga de toda su obra, señal inequívoca de la importancia de las cuestiones que el texto evoca. El texto conocido tradicionalmente como “Pedro y Cornelio” o la “Conversión de Cornelio”, en realidad relata el proceso de conversión de Pedro y de la iglesia primitiva a una interpretación adecuada del Evangelio y sus implicancias para su teología y la misión en su contexto. Cuando el pasaje principia, la iglesia ya bien consolidada en Jerusalén, se auto-comprende como una comunidad judía del cumplimiento mesiánico. Es decir, entiende su experiencia como la de un grupo judío visitado por el Mesías. En el contexto de esa hermenéutica de su experiencia del seguimiento de Jesús, la pasión de éste, su resurrección y el pentecostés, la iglesia conserva una comprensión del mundo y la misión similar a la de la comunidad judía original. De esa interpretación “separatista” no era dable esperar una teología y una misión de

la comunidad realmente renovada. La tradición amenazaba ahogar la novedad del Reino. Pedro (aquí, imagen representativa de la iglesia), es confrontado por la iniciativa divina a repensar las categorías interpretativas, teológicas y misionales. Por medio de un proceso dramático, la iglesia es guiada a incluir el universo pagano (aun del Imperio opresor), en la nueva humanidad a ser redimida y transformada por el evangelio. Para ello, será necesario que la nueva comunidad de fe esté dispuesta a cruzar las fronteras que la separan y aíslan de su verdadera razón de ser en el mundo.

La frontera hermenéutica: tensiones y crisis que provienen de mirar al texto y al otro con otros ojos.

Pedro no era un judío experto en las Escrituras ni en la ley judía: era un hombre del pueblo, alguien de los “sectores populares”. Pero la teología oficial de las clases dominantes había permeado su visión del mundo. Esas mismas clases dominantes se expresaban en una casta que se había “apropiado” de la ley y su interpretación y despreciaban al pueblo. Sin embargo, dicho pueblo incorporaba la interpretación oficial como legítima. Con esos lentes de la interpretación corriente y aceptada, Pedro (representante en este pasaje, no lo olvidemos, de la iglesia primitiva) se prepara para incorporar el mensaje del Mesías muerto y resucitado en las estructuras de la fe tradicional. ¿Cuál era el principio interpretativo de la “teología oficial”? La ley entendida como pureza ritual. Como un conjunto de normas ceremoniales capaces de mantener al creyente “limpio” y separado del mundo. Era un principio interpretativo por definición excluyente. Poderoso para marcar límites precisos y rígidos entre puros e impuros, santos y pecadores, incluidos y excluidos. Generadores de una “territorialidad” de la santidad y de la pureza. De identidades fuertes y espacios sociales diferenciados. Pedro mismo, como señalamos era una víctima parcial de esa exclusión, sin embargo, esa visión del mundo está validada en su cosmovisión.

Es difícil hacerse una idea (Lucas no aporta pistas en este sentido) de qué comunidad de fe y misión tiene la iglesia primitiva en mente. Pero no cabe duda, por éste y otros pasajes, que la frontera sociológica de su hermenéutica, teología y misión coinciden con las definiciones tradicionales de la comunidad judía: quizás con las mismas aperturas e intolerancias (devotos/gentiles/prosélitos etc.). Pedro y la iglesia, después de tres años en la nueva comunidad del Mesías Jesús, está a punto de adaptar el nuevo mensaje a los lentes y las estructuras de pensamiento del viejo judaísmo.

Esta posibilidad, se rompe en el relato a partir de dos hechos sobrenaturales: dos visiones (10.3-6 y 10.10-16), como si la ruptura necesaria fuese tan radical que sólo pudiese ser introducida “desde afuera” por una visión que cambia la mirada. Una primera visión va dirigida al piadoso romano Cornelio, un excluido de la vieja concepción. La segunda a Pedro, enfocada a poner en crisis su visión del mundo y de las Escrituras. Se induce así, un doble proceso hermenéutico, doble proceso siempre presente: la re-interpretación de las verdades escriturales, lleva a una re-interpretación del mundo. Estos no son pasos consecutivos, ni fórmulas (Ej.: primero re-interpreto las Escrituras, luego el mundo o viceversa), sino los términos de una tensión dialéctica en la que el contexto y las Escrituras se convierten en un renovado desafío para el intérprete. Para Pedro, un nuevo principio interpretativo se ha introducido como antagonista al principio de la pureza ritual: la voluntad inclusiva de Dios de redimir todo lo creado: “*lo que Dios ha limpiado no lo llames tú impuro*” (10.15). Pedro tendrá que ir a la casa del pagano piadoso y obligarse a mirarlo de nuevo, ahora con nuevos ojos, con el principio hermenéutico recién descubierto. Interpretar, comprender, traducir en una nueva concepción del mundo la verdad del evangelio. Pedro se tiene que “des-centrar” para cruzar una aguda frontera interpretativa que cambiará para siempre el destino de la iglesia cristiana. Cornelio el pagano y la ley será ahora re-leída con otro lente. En la casa de Cornelio el pagano (¡Dónde ya está Dios antes que la iglesia llegue!), Pedro y la iglesia necesitan re-interpretarse. Y entonces, el proceso hermenéutico adquiere de pronto una dimensión más: aquella por la que la iglesia re-define su propia identidad, su propia auto-comprensión ante Dios y ante el mundo.

Por eso decíamos al principio que no cualquier “vuelta a las Escrituras” sirve. Sino sólo aquella en que la iglesia “re-descubre” el mundo y se “re-define” a sí misma en el mundo. Es decir, aquellas lecturas a partir de las cuales la iglesia “re-lee” las Escrituras a partir del contexto al que sirve. De otro modo, “la vuelta” a las Escrituras puede ser un proceso alienante. Las lecturas ingenuas tanto del contexto en que la iglesia vive y de las Escrituras por las que dice regirse, tienden a proyectar hacia adelante interpretaciones formales y tradicionales. Interpretaciones que ya no interpretan, que impiden comprender, que obturan en vez de abrir nuevos caminos.

La iglesia ha leído la Biblia tantas veces con lentes colonialistas, imperialistas, racistas, sexistas, xenófobos, capitalistas, que nos preguntamos: ¿Cómo sabemos que no estamos leyendo las Escrituras de modo que confirmen nuestros prejuicios, nuestra tradición religiosa o nuestra conveniencia cultural y social? De allí la necesidad de tomar muy en serio la frontera hermenéutica y la tarea interpretativa a la que nos desafía cada contexto. La hermenéutica cristiana es una pregunta seria, tanto por lo que vemos en el texto como en la

realidad. Lo cual implica hacer un esfuerzo deliberado por leer bien lo que ambos nos dicen.

Una de las grandes carencias de la teología evangélica de nuestro tiempo es que no encuentra un principio hermenéutico a partir del cual interpretar al mundo y a las Escrituras a un mismo tiempo. Frente a esa ausencia de principio hermenéutico, operan solapados los fragmentos de infinidad de hermenéuticas perimidas, acumuladas en un palimpsesto que no permite reorientar una lectura renovada y pertinente. No hay interpretaciones “inocentes” o “vírgenes” del texto, del mundo y del texto de las Escrituras, sino interpretaciones informadas o interesadas, siempre subjetivas, siempre cargadas de “pre-sentidos” y presupuestos. Cruzar la frontera hermenéutica implica hacer conscientes esos presupuestos y preguntarnos con sinceridad si iluminan u oscurecen nuestra comprensión del mundo y de la fe. Por ello es que, como iglesia y en especial como instituciones teológicas en América Latina, necesitamos asumir un compromiso hermenéutico. Esta tarea, en nuestro continente fue acometida con coraje por la Teología de la Liberación cuando colocó al “pobre” como sujeto teológico de toda interpretación posible del Evangelio. Muchas consideraciones nos separan de sus resultados teológicos y misionales, pero ello no invalida el reconocimiento hacia un esfuerzo interpretativo elogiabile, en su pasión por re-leer la realidad latinoamericana desde el mensaje del Reino de Dios. Un compromiso de similares dimensiones todavía espera a la teología evangélica, si quiere vivir un “regreso” a las Escrituras que resulte significativo en su fidelidad al Evangelio y a la realidad humana. Si soslayamos ese compromiso, no estaremos a la altura del desafío que espera a la iglesia en el mundo. Como Pedro y la primera comunidad (“antes de Cornelio”), tendremos una imagen distorsionada de lo que el evangelio debiera significar hoy, y de sus implicancias para el mundo en que vivimos.

Algunas pautas pueden ser sugeridas para acercarnos a esta tarea enorme. Es decir, podemos pensar en una serie de condiciones de trabajo que favorezcan la tarea hermenéutica con vistas a la renovación de nuestra lectura de la Biblia y del mundo. En primer lugar, se nos ocurre mencionar que esta tarea debe ser hecha utilizando todas las herramientas interpretativas a nuestro alcance. Tanto las de las ciencias bíblicas, como las de las ciencias sociales que todavía no hemos aprendido a valorar en toda su importancia. No basta leer la Biblia y no basta “mirar” la realidad, debemos informar a esas lecturas con categorías y principios interpretativos que nos alejen de las miradas corrientes, trilladas e interesadas. La *metanoia* (Mr. 1.14) de nuestro trabajo interpretativo, que pone en crisis nuestras mentalidades confrontadas a la novedad del Reino, requiere de recursos nuevos para leer los contextos complejos y cambiantes en que se inserta la iglesia. A veces también es

necesario “arrepentir la mirada”, para poder ver lo que está ahí, lo que de otro modo no logramos captar. Cuando cambiamos la forma en que vemos las cosas, las cosas que vemos cambian. Pedro convierte su mirada en este pasaje, y por ello deja de ver a Cornelio como un pagano que no es digno de que esté bajo su mismo techo, para verlo luego con ojos de hermano y discípulo.

En segundo lugar, debemos propender a una interpretación comunitaria. Debemos habilitar procesos en los cuales las comunidades de fe participen en la interpretación de la Biblia en sus propios contextos. Debemos ejercitar la mirada conjunta, la riqueza que da la multiplicidad de ojos, de experiencias y de voces. Evitar las “torres de marfil” y los iluminados. Es notable que el “aprendizaje” de Pedro en este texto se produzca *en comunidad*, al comprobar con sus propios ojos la acción de Dios en esa heterodoxa *ekklesia* reunida por Cornelio proclama: “*ahora entiendo que Dios no hace acepción de personas*” (Hch. 10.34).

Se ha dicho, pero no es ocioso replicarlo aquí, que la iglesia debe ser una comunidad de aprendizaje. Los seminarios e institutos bíblicos también deben serlo, habilitando la legitimidad de que los cristianos en comunidad aprendan a discernir las Escrituras (2Pe. 1.20). Pues la Escritura sólo puede ser interpretada como corresponde por y en el contexto del Pueblo de Dios.

Por último, se nos ocurre mencionar que el proceso de interpretación debe ser siempre un proceso abierto a la acción del Espíritu que *habla a las iglesias* (Ap.3 y ss.). Es el Espíritu quien motiva a la iglesia a romper las fronteras que la atan y limitan (10.19 y 20); aquí, empuja a Pedro a salir al camino en pos de esos desconocidos que lo buscan. Es el agente efectivo por quien la ruptura de las fronteras y límites se produce (10.44), sellando un nuevo tiempo con su presencia. La presencia y guía del Espíritu es, como ha dicho Juan Luis Segundo de la Revelación, “*una diferencia que provoca una diferencia*” (SEGUNDO, 1994, p.6). Es decir que, es la acción efectiva de Dios corriendo los velos que ciegan a la iglesia para que comprenda y actúe. La lectura de nuestros contextos y de nuestra Biblia, debe ser hecha bajo la guía del Espíritu que ilumina y revela (Jn. 16.8-13).

La frontera teológica: Crisis de la teología y elaboración de una nueva síntesis.

Cruzar la frontera teológica nos lleva inevitablemente a cruzar los límites de nuestras teologías. Una cuestión sumamente movilizadora que promueve el texto de Hechos, es el de poner en discusión la teología de los apóstoles y de la iglesia primitiva. Pedro y la iglesia se ven confrontados a considerar con seriedad las posibles implicancias de su fe en Jesús, muerto y resucitado. Hasta aquí, la iglesia primitiva tiene el evangelio, pero no sabe bien para qué sirve. Lo nuevo del evangelio no comulga con la vieja “teología” judaica. La visión de Dios, de la comunidad de fe y de la salvación que se dibuja en ella está perimida y debe ser desechada radicalmente por la iglesia. Proceso que no se completa sin crisis: todo el libro de Hechos y las primeras cartas paulinas están allí para testificar del costo de estos procesos. Pedro en casa del piadoso oficial romano, debe elaborar a tientas una nueva síntesis teológica que el contexto le demanda. Cornelio, que lo ha mandado a llamar por impulso del Espíritu, apenas relata los hechos y se prepara a escuchar lo que Pedro tiene para decir (10.30-33). Pero, en un sentido, Pedro no tiene nada para decir, o lo que tenía para decir hace apenas unas horas ya no es válido (10.28). El sermón de Pedro ante esa comunidad de excluidos de la sana doctrina - sin duda fuertemente elaborado por Lucas- conserva todavía rastros del candor de una teología elaborada a tientas (10.34-43). En él pueden ser rastreadas las señales del exclusivismo judío (10.36), como los esbozos de la nueva teología inclusiva (10.43). Pero el mensaje queda trunco por una nueva intervención del Espíritu que viene a sellar con su fuego el nacer de una nueva iglesia (10.44). Como si fuera esta acción el empuje imprescindible para que la iglesia pudiese cruzar su frontera teológica. La imposibilidad todavía se sostiene en la significativa pregunta de Pedro: *¿Puede alguien impedir que sean bautizados?* (10.47). Claro que sí: la teología que Pedro y la comunidad judeo-cristiana que lo acompaña han sostenido hasta ese día (ver la declaración de Pedro en 11.17).

Hay aquí, de modo implícito, un reconocimiento del carácter contingente y temporal de toda teología. Y una advertencia acerca de que las teología también se vuelven perimidas y obsoletas, cuando ya no responden significativamente a la realidad que deben interpelar. Toda teología cristiana es una síntesis temporal (e imperfecta) elaborada a partir de las Escrituras y la acción del Espíritu en la iglesia para responder a un determinado tiempo y contexto. La teología es un camino, y la elaboración teológica, el hacer teología, es hacer caminos para que la gente pueda transitar por ellos. *Preparen un camino para el Señor*, decía el profeta: eso es hacer teología. Elaborar síntesis temporales de sentido a partir de los cuales las personas de un determinado tiempo y lugar pueden encontrarse con Dios. Pero las síntesis temporales y

pasajeras de otros tiempos y lugares no siempre nos sirven: es más, pueden constituirse en obstáculos para que la gente escuche la voz de Dios en sus circunstancias. Estamos obligados, por tanto, a elaborar nuestras propias síntesis. Como Pedro, también a tientas, debemos pasar por la crisis en la que descubrimos muertas para nuestro tiempo las teologías del pasado y pasar por el titubeo y el andar a tientas del que busca nuevos caminos. La iglesia evangélica en América Latina vivió por mucho tiempo de teologías prestadas, de teologías perimidas, descontextualizadas, importadas, impuestas. Es hora de que acometa la tarea de darse una teología propia. Decía ya hace muchos años Padilla (1986, p.92) al respecto:

La iglesia en América Latina, es una iglesia sin teología. No queremos negar la presencia de una teología implícita, ni lamentar la ausencia de una teología especulativa. La afirmación sólo tiene sentido dentro del marco de un análisis más profundo de la función de la reflexión teológica en relación a la vida y a la función de la iglesia, es el reconocimiento de, como ha escrito Miguez Bonino, la iglesia cristiana tiene una larga deuda con América Latina. Cuatro siglos y medio de catolicismo romano y uno de protestantismo, han producido el mínimo de un pensamiento creador que estos pueblos tienen derecho a esperar, de quienes sostienen haber recibido la misión de anunciar la Palabra de Dios a los hombres. En este sentido, nuestra afirmación de que la iglesia de América Latina es una iglesia sin teología, sintetiza un fracaso de la iglesia en cuanto a su responsabilidad en relación con el evangelio. La de reflexionar desde la perspectiva de la revelación de Dios, entorno al significado que ésta tiene aquí y ahora y en función de la obediencia a Jesucristo como Señor en esa situación. Con más exactitud diríamos que la iglesia en América Latina es una iglesia sin reflexión teológica propia.

Es que, como iglesias en América Latina, “heredamos” teologías y se nos impusieron teologías, y era más cómodo (y sigue siéndolo) acomodarnos a ellas que obligarnos a la tarea de esfuerzo y riesgo de elaborar una reflexión realmente propia. El fundamento de las Escrituras, no nos libera de la tarea de elaboración teológica, más bien - como muestra toda la historia de la iglesia - , nos obliga a ello. Decir “nos remitimos a la Biblia” es decir muy poco y es pecar de pereza hermenéutica y teológica. Es condenarse a repetir, reproducir y copiar discursos que ya no tienen relevancia, ni consuelo. Que han dejado de ser transformadores de la vida, de las culturas y las sociedades. Más importante que la Biblia *per se* es la tarea (siempre atravesada por la ética) de interpretarla y aplicarla a la vida. Proceso de elaboración y lucha en un contexto determinado a partir del cual podemos decir: “esto es lo que debemos decir y esto es lo que debemos hacer *aquí y ahora*.” Es tarea de la iglesia y de sus agencias auxiliares especializadas (seminarios, fraternidades teológicas etc.) el cruzar las barreras de las teologías recibidas, ponerlas en crisis, reelaborarlas, incluso desecharlas si fuere menester, para elaborar discursos (en

el sentido de propuestas de obras y palabras) que re-encarnen el evangelio en cada contexto y tiempo particular. Cualquier regreso a la Biblia no será suficiente, cualquier teología “bíblica” no podrá ocupar ese espacio.

Esta necesidad surge de una comprobación ya realizada en las Escrituras (todo el libro de Job, los profetas, Jesús, etc.) de que nuestras síntesis teológicas y nuestros discursos sobre Dios pueden convertirse en un obstáculo para el Reino. Conclusión también omnipresente en la historia de la iglesia. Baste pensar en la Reforma, el metodismo o la teología de Bartolomé de las Casas, proyectos éstos (e infinidad de muchos otros) necesitados de ser en principio “anti teología oficial y corriente”. También adversos a la “teología popular”, cuando resultó necesario, por una verdad bastante obvia pero contundente: la teología puede ser la antítesis del evangelio y del Reino. Son necesarias nuevas respuestas teológicas basadas en las Escrituras para fundamentar comunidades de fe, arraigadas y sensibles a los nuevos y cambiantes contextos. Iglesias capaces de desafiar el *status quo* y pensar con ojos nuevos la realidad. Respuestas teológicas que vuelvan a hablar desde la realidad y a la realidad. Como en el caso de Pedro frente a Cornelio, cuando comprende que su saber tradicional ya no es pertinente y debe desecharlo. Pedro debe pararse en un nuevo lugar teológico, el de la acogida de los otros que son incluidos por el Espíritu a la comunidad de fe, remisa a hacerlo (10.45 y 48).

La frontera misionológica: Recontextualización de la verdad y de la acción pastoral de la iglesia.

Atravesar la frontera teológica nos llevará siempre a romper barreras misionológicas. En el texto de Segundo ya citado, el teólogo uruguayo realiza una precisión que es necesario remarcar aquí. Si la revelación es una diferencia que provoca una diferencia, lo es sólo en la medida en que esa diferencia es provocada en la realidad. Es decir, no puede ser revelación y diferencia si no la provoca:

Si no hay comprensión del mensaje, la (presunta) diferencia no llega. Algo que no se sabe qué es, no se añade a lo que ya se conoce. Pero, del mismo modo, si esa diferencia transmitida no diferencia nada en la existencia del que recibe el mensaje, tampoco se comunica nada. Y como el saber, contrariamente al conocido proverbio, realmente “ocupa lugar” en la mente, la psicología intenta recuperar rápidamente (por el olvido) el espacio ocupado por supuestas diferencias que, transmitidas, no cambien en nada al receptor... La diferencia transmitida comienza a significar cuando el receptor percibe lo que aquélla debe afectar o cambiar en su propia existencia o conducta. Es decir, cuando la diferencia percibida se relaciona con otra diferencia correlativa que debe tener lugar en la existencia del receptor (SEGUNDO, 1994, p.4)

En otras palabras, no hay revelación cuando no hay comprensión y además, vivencia del mensaje que se ha transmitido. No hay revelación cuando no ha habido proceso hermenéutico, elaboración de una teología pertinente y una misión consecuente que la ha llevado al terreno de la vida y de la práctica. Es decir, que no habrá revelación en tanto y en cuanto la verdad no quede al final del proceso “re-contextualizada”, encarnada en los destinatarios del mensaje y confirmada en una práctica. No podemos encontrar una palabra más apropiada para designar este resultado que *misión*. Para la iglesia, ser portadora de la revelación, es estar obligada a “traducir” la verdad de esa revelación para hacerla no sólo inteligible en los términos de sentido de sus contemporáneos y en cada contexto, sino “vivable” de igual modo por ella y por ellos. La misión, en este contexto, no es lo que la iglesia hace “después” que recibe pasivamente “la verdad”, sino lo que hace siempre con la verdad que se le ha confiado. La misionología hace muchos años ya ha comenzado a vincular una teología encarnacional con una inculturación en la misión:

Encarnación se ha de entender como el término que engloba la entera economía de la misma encarnación que se ordena hacia el misterio pascual donde encuentra su plenitud (Fil. 2:6-11). Las consideraciones cristológicas de la inculturación manifiestan el profundo sentido de un triple proceso: 1- La actualización de la experiencia cristiana y su concretización en los elementos culturales. 2- Un período de purificación y transformación de la cultura y las formas de vida cristiana. 3- El aparecer de una nueva síntesis y comunión tanto cultural como eclesial. (KAROTEMPREL, 1998, p. 107-108).

En el pasaje de Hechos, Pedro se ve obligado a cambiar por completo su comprensión de la misión que se le había encomendado. Deja de entenderla como un valor diferencial para judíos mesiánicos para entenderla como la palabra liberadora para todo ser humano. Es más, Pedro llega a comprender que su participación y misión se ha convertido en unirse al Dios que por la acción del Espíritu se ha adelantado a la iglesia, marcándole un camino nuevo.

Esa re-interpretación y re-contextualización lo es, a un tiempo, del mensaje, del destinatario (Cornelio y la comunidad de gentiles excluidos) y de la misión a que la iglesia se siente y sabe llamada. La orientación total de la misión de la iglesia se juega en la casa de Cornelio. La conclusión de este pasaje es un bautismo en que los hasta allí excluidos, son incluidos en la comunidad de fe. Pero no olvidemos que también lo es las necesarias explicaciones hacia otros cristianos que miran con desconfianza y hostilidad los nuevos alcances de la misión (11.2). Pero en esta crisis y en esta oportunidad que se ha abierto en la casa del centurión romano, se juega nada menos que el destino de la iglesia y su misión. El cristianismo será una secta más entre los

otros grupos separatistas judíos o la embajadora del Reino.

En esta perspectiva, el “*Ahora comprendo*” (10.34) sigue teniendo una vigencia desafiante para la iglesia en nuestro tiempo, en cada contexto donde intenta vivir la fe y hacer real la misión. Nos recuerda la necesidad de volver a comprender a qué y para quiénes la iglesia ha sido llamada. Esta necesidad de un permanente re-comprender y re-apropiarse de la misión, sólo puede ser llevado a cabo por un permanente proceso de re-contextualización de la verdad, por la cual el mensaje es convertido en revelación cuando la iglesia es capaz de encarnarlo en su propia cultura y contexto.

La iglesia realmente autóctona es aquella que en virtud de la muerte y resurrección de Cristo encarna el evangelio dentro de su propia cultura. Adopta un estilo de vida, pensamiento y acción en que sus propios patrones culturales son transformados y realizados plenamente por el evangelio. En cierto sentido, es la personificación cultural de Cristo, el medio a través del cual Cristo toma forma en una cultura dada. La tarea de la iglesia no es la extensión de un cristianismo-cultura por todo el mundo, sino la encarnación del evangelio en cada cultura. La iglesia autóctona es una “traducción dinámica que produce en su propio medio ambiente la misma clase de impacto que la iglesia primitiva produjo en el mundo grecorromano. Usa las formas de la cultura local, pero la transforma en medios de expresión de la fe cristiana. (PADILLA, 1986, p.99)

La misión sólo puede provenir de este profundo trabajo hermenéutico-teológico que interprete las Escrituras en paralelo a una lectura clarificadora del contexto en el que el mensaje debe volver a encarnarse. Es decir, que la agenda de la misión no puede ser “pre-fijada”, como si de manera intemporal la iglesia pudiera saber lo que le cabe hacer en cada situación, lugar, tiempo y circunstancia. La misión surgirá de la encarnación y de su esfuerzo constante de vivir en *metanoia*, en conversión y transformación a los propósitos de Dios en la historia (Ro 12. 1-2). Será el discernimiento de la “voluntad de Dios” (para usar una expresión tan cara a Jesús a la hora de explicar como entendía su propia misión) y no la aplicación de un programa estereotipado. Lo que hace contextual una hermenéutica, una teología y una misión, es que la revelación es una realidad que va siendo descubierta en un determinado contexto social y cultural, y no importada desde afuera como una magnitud químicamente pura. Cristo y la salvación cristiana pueden y deben ser encontrados en una cultura (en sus símbolos y lenguaje) más que llevados a ella (BUENO, 1999, p.207).

La iglesia necesita ser permanentemente estimulada, acompañada y servida por los seminarios, los teólogos y los pastores para completar con éxito estos procesos de conversión a los propósitos de Dios en la historia y en cada contexto cultural y social. Necesita ser estimulada a romper los límites opresores de las interpretaciones y teologías alienantes, acomodaticias o sencillamente perimidas. Estimulada a cruzar las fronteras que la lleven a ser contemporánea a cada tiempo y relevante en cada contexto. Desafiada a compartir la condición humana de los pueblos a los que es llamada a servir. Alentada a vivir en el éxodo continuo de sí misma, hacia la renuncia de sí misma, para servir al Señor que la llama y a la humanidad doliente por la que está llamada a dar la vida (KAROTEMPREL, 1998, p. 124).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUENO, E. *La iglesia en la encrucijada de la misión*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- DOCUMENTOS del Movimiento de Lausana. Ciudad del Cabo, 2010.
- GONZÁLEZ, J. *Comentario Bíblico Hispanoamericano. Hechos*. Miami: Editorial Caribe, 1992.
- GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, E. *“Deconstruir la frontera o dibujar nuevos paisajes: sobre la materialidad de la frontera”*. Madrid: Política y Sociedad, 2001.
- KAROTEMPREL, S. *Seguir a Cristo en la misión*. Estella: Verbo Divino, 1998
- LISÓN TOLOSANA, C. *“Antropología de la frontera”*. Revista de Antropología Social Nº 3, Madrid, 1994.
- ROLOFF, J. *Hechos de los apóstoles*, Madrid: Cristiandad, 1981.
- SEGUNDO, J. L. *Revelación, fe y signo de los tiempos*. Pasos: DEI, 1994.
- PADILLA, René, *Misión integral. Ensayos sobre el Reino y la iglesia*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.

¹ Licenciado en Teología, Profesor en Historia no Instituto Bíblico de Buenos Aires, Magister en Educación y Doctorando en Ciencias Sociales.

² Para una discusión de la historia del texto y su lugar e importancia en Hechos remitimos a dos comentarios autorizados: ROLOFF, 1981, p. 220ss.; GONZÁLEZ, 1992, p. 176ss.

O PURGATÓRIO E SEU NASCIMENTO NO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO

Wanderley Reis da Silva¹

RESUMO

Neste artigo procura-se mostrar a trajetória e a gênese do Purgatório desde seus fundamentos bíblicos vétero e neotestamentários. Passa pelos escritos dos chamados Pais da Igreja com a realidade dos sufrágios, suas nuances no início do século II, III e IV, as visões de muitos místicos, para corroborar o lugar de *Refrigerium* e a forma do europeu vivenciar a chamada *Penae Purgatoris* e sua consequência no cotidiano dos fiéis. Após isso, a pesquisa envereda-se por uma releitura do Purgatório, através da religiosidade sertaneja nordestina nos intitulados “Cordéis” e sua influência histórica e sociológica com temas relacionados ao Céu, Inferno e Purgatório.

Palavras-chave: Purgatório, Sufrágio, Refrigerium, Cordel, Céu, Inferno.

ABSTRACT

This paper seeks to show the trajectory and the genesis of Purgatory since their biblical foundations in Ancient and New Testament, from the writings of the Church Fathers called with the reality of the votes, its nuances at the beginning of II, III and IV century, the views of many mystics to corroborate the place of *Refrigerium* and shape of European experience to call *Penae Purgatoris* and its consequence in everyday life of the faithful. After that, the search is appealing by a rereading of Purgatory through the northeastern backlands in religiosity entitled “Cordel” and its historical and sociological influence on issues related to Heaven, Hell and Purgatory.

Keywords: Purgatory, Sulfrage, Refrigerium, Cordel, Heaven, Hell.

INTRODUÇÃO

Não há alma sem corpo, que tantos corpos faça sem almas, como este purgatório a que chamais honra: onde muitas vezes os homens cuidam que a ganham, aí a perdem (*Camões*).

O imaginário do Além foi e será capaz de deixar muitos estudiosos, quer sejam cristãos ou não, intrinsecamente intrigados. Na Era Medieval o cristianismo levou o homem a pensar mais no Céu do que no Inferno, no sistema alto e baixo, conforme o Credo Apostólico. O Cristianismo, destarte, segue seu curso com o Dogma do Purgatório para expiação dos pecados, sobretudo, a crença da metempsicose (grego. μετεμψύχωσις, meta “além de”, psiquê “alma”), que permite escalonamentos das penas e castigos intermediários, com expiação no *Hades*.

Neste artigo, demonstro o ponto de vista, segundo Jacques Le Goff, sobre a questão do Purgatório, usando como base o livro “O Nascimento do Purgatório” e descrevendo, rapidamente, a história dos primórdios em concomitância com o aparecimento deste termo e, também, pelo fato do Brasil ter sido “descoberto” por um povo cuja religião era Católica Apostólica Romana e o imaginário tanto dos que estavam na *terra brasiliis*, como da mudança drástica que aqui ocorreu. Assim, nasceu o desejo de relacionar o Purgatório na pesquisa de Jacques Le Goff e a Literatura de Cordel imbuída de significado sociológico e histórico, trazendo sua essência, em uma releitura no imaginário nordestino popular.

O purgatório e seu nascimento

A gênese teológica do Purgatório é antiga. Segundo o historiador Jacques Le Goff², em seu livro intitulado “O Nascimento do Purgatório”, (1995, p.19) tal conceito surge na “crença da imortalidade e da ressurreição”. Mas, o pensamento de uma purificação no Além, não é fruto do pensamento cristão *per se*; a dualidade do “aqui e agora” e do “Além-Túmulo” aparecem também nas culturas egípcia, babilônica, grega e “bárbara”, onde o “deus da cólera” se revela nas profundezas da terra. Na religião judaica, o *Sheol*³ é atestado em textos como Gn. 38.35; I Sm 18 e Sl 30.3 e, para Le Goff, vários textos hebraicos, siríacos, coptas, egípcios, árabes e latinos deram sua contribuição para a formação do futuro Dogma do Purgatório e enriqueceram a concepção do mundo do “Além-Túmulo”. Logicamente o fogo – *ignis* – torna o ser humano limpo e imortal e será de grande valia aos descobridores do Purgatório, mesmo porque

tais rituais com elementos ígneos serviam, na Antiguidade, como um cerimonial de mudança e de transitoriedade. A presença do fogo regenerador na concepção pré-cristã se encontrava entre gregos, romanos, indianos e iranianos influenciando, destarte, o futuro pensamento de um “Lugar de Purificação” entre o Céu e Inferno.

Como a doutrina – e futuro Dogma - do Purgatório e sua gênese, teriam que ser provadas por textos bíblicos, o Livro de Macabeus serviu como fonte, desde Santo Agostinho a Tomás de Aquino. No texto em questão, Judas Macabeu ordena que se reze pelas almas de seus combatentes mortos em uma batalha, depois de os mesmos terem cometido um delito misterioso: “*Eis porque ele mandou fazer aquele sacrifício expiatório pelos mortos, a fim de que ficassem livres do pecado*” (II Mc 12.41,46). Outro texto fundamental para a elaboração da ideia do Purgatório encontra-se no Evangelho de São Mateus que reza: “*Digo-vos que todo o pecado e blasfêmia serão remidos aos homens, mas a blasfêmia contra o Espírito Santo não será remida (...) nem neste mundo, nem no outro*” (ALMEIDA, 1969, p.20); esse texto supõe uma absolvição de pecados no Além-Túmulo acrescentando, ainda, a Epístola de S. Paulo aos Coríntios onde lemos: “*(...) quanto a ele, será salvo, mas como através do fogo*” (2 Co. 3.15b). Trata-se de uma difícilíssima passagem – que Le Goff não entra em detalhes – mas que dá margem a uma prova de fogo - *ignis* -, pois, o Purgatório em sua gênese era um lugar composto por fogo, mas sem localização precisa.

Segundo Le Goff (1995, p.65) a primeira inscrição em um epitáfio que faz alusão à redenção da alma de um defunto pertence ao século V e nela podia-se ler: “*PRO REDEMPTIONEM ANIMAE SUAE*”, ou seja, “*PARA A REDENÇÃO DE SUA ALMA*”. Para Tertuliano, havia uma “residência” para os justos à espera da redenção, a saber, um *refrigerium interim*, ou consolo intermediário no “Seio de Abraão”, um lugar obscuro e misterioso que não é o Céu e nem o Inferno, baseando-se, logicamente, no relato mítico do Rico e do Pobre Lázaro.

Na realidade, foram os gregos os verdadeiros iniciadores do Dogma do futuro Purgatório, Clemente de Alexandria e Orígenes e influenciados, naturalmente, pela filosofia grega pagã que ensinava que os deuses não castigavam, mas purificavam através do fogo. Orígenes acreditava que o fogo, após a morte, serviria como purgação (*purgatione, indiget*) e, só depois da alma ter passado por ele, através de um rio de fogo (*in igneo flumine*), Cristo a receberia no Reino dos Céus. Mas existe um problema, para Orígenes, um universalista convicto: o Inferno e Purgatório são passageiros e, no final, todos serão sal-

vos. Em Clemente encontramos o *refrigerium* – alento na alma – como consolo das almas com pecados veniais e sem fazer penitência antes da morte.

Mas, em verdade, o primeiro “pai” do futuro Purgatório foi, sem dúvida, Santo Agostinho de Hipona. O Bispo de Hipona também não encontrava um fundamento real e fidedigno para tal Dogma nas páginas do Novo Testamento. Por causa do falecimento de sua mãe, Santa Mônica, Agostinho foi o primeiro teólogo a afirmar a eficiência da oração pelos mortos e, segundo o professor Felipe Aquino⁴ (AQUINO, 2010), a Igreja toma sobre si o ônus de orar e suplicar pelos mortos e que os mesmos beneficiam-se de tais sufrágios. Aponta Le Goff, (1995, p.87-88) que Agostinho aceitou o sufrágio pelos mortos em um momento de comoção pela perda de sua amada mãe. As Obras, o Batismo, a Eucaristia ajudarão sua mãe a alcançar o Paraíso, além do mais, ele acredita piamente em um fogo purgatório sobre o qual muito experimentarão antes de passar pelo Julgamento Final. Depois de Agostinho, Gregório Magno atesta que os Sacramentos são salutares às almas depois da morte e o Purgatório, passa a ser visto como um *hoc loco poenalli* – lugar de pena – no além (LE GOFF, 1995, p.115).

No imaginário religioso da Alta Idade Média – principalmente na Era Pós-Carolíngia – o ser humano está intimamente ligado ao Sagrado através da Igreja Católica Romana que está coadunada ao dia a dia do devoto e, como implicação para o futuro Dogma do Purgatório. As visões de místicos e sonhadores terão grande importância e mérito. Segundo Le Goff (1995, p. 134) a cultura das chamadas tribos “bárbaras” contribuiu significativamente para o desenvolvimento do Dogma, como, por exemplo, a mitologia Celta com suas viagens por montanhas e ilhas venturosas e, entre Escandinavos e Germanos, o Purgatório herdará a ideia de atravessar o desconhecido com seus rios e pontes, com alusão ao *Bifrost* - ponte que ligava o domínio dos deuses ao mundo do ser humano – mitológico. São muitas as visões de místicos medievais que interessam à formação do imaginário popular acerca do Purgatório, mas uma destas visões marcou deveras. Trata-se do sonho – ou visão – do Imperador Carlos, o Gordo, no ano de 888, onde, segundo Le Goff (1995, p.145) bispos e prelados são encontrados em um vale cheio de chumbo, fuligem e enxofre, pela falta de obediência aos desígnios de Deus na Terra.

Destarte, o fogo Purgatório – *Ignis Purgatorius* – começa a fixar-se na mentalidade europeia com mais tenacidade, mesmo porque a Igreja inicia um processo litúrgico com mais ênfase no caráter do *post-mortem*, geralmente ligado ao sufrágio pelos mortos (LE GOFF, 1995, p.147). Duas coisas são importantes, na liturgia, para a formação do Purgatório: A ausência ou falta de

referência a um castigo ou expiação após a morte, assim, a alma expurgada alude ao perdão dos pecados e a Eucaristia conduz a alma à vida eterna. Em segundo lugar, a introdução do Momento dos Mortos na Missa desde a época de Gregório e, também, o uso de invocações diárias dos nomes dos mortos no Sacrifício da Missa, pois, conforme relata Dom Oscar de Oliveira, Bispo de Mariana: “(...) Os sufrágios dos fiéis e, principalmente, o Santo Sacrifício, são muito úteis às almas” (OLIVEIRA, 1996, p.12) em uma clara alusão ao costume medieval de purificação das almas através do Sacrifício da Missa.

Através da liturgia do Sacrifício Eucarístico existe a implicação de encarar a vida no *post mortem* - após a morte – além do Céu e Inferno, ou seja, a ideia de um lugar intermediário que permeia a mentalidade religiosa do homem medieval. O editor Kevin Knight⁵ ressalta que:

(...) A prática apostólica de orar pelos mortos, que passou para a Liturgia da Igreja, já é clara no século IV (...) Não só as orações pelos mortos foram encontradas em todas as liturgias, mas os Pais – da Igreja – afirmaram que tal prática era dos próprios apóstolos (...) (KINGHT, Kevin, 2009, p.11).

Conforme Le Goff (1995, p.160), o século XII foi muito vibrante para a cristandade latina e, diga-se de passagem, para aqueles chamados Católicos Romanos, principalmente pela queda da escravatura, que logo foi substituída por um sistema senhorial dádade, com o clero dominando a todos, de Imperadores ao povo e de modo senhorial. A intitulada Reforma Gregoriana tenta corrigir os abusos morais dentro dos Mosteiros e Conventos. Além disso, o Papa Gregório VII, iniciador da Reforma, concentra-se, dentro dos estudos teológicos, na localização - *locus* – para a purgação dos pecados. Dentre os pensadores do modelo teológico de Gregório podemos citar *Honorius Augustodunensis*⁶ – discípulo de Scoto Erígina – que, em sua obra *Elucidarium* – citada por Le Goff (1995, p. 167-68) declara:

Alguns sofrem a purgação nesta vida (...). Mas, depois desta, a purgação toma a forma quer do calor excessivo do fogo, quer do grande rigor do frio (...) Enquanto estão nisto aparecem-lhes, de vez em quando, os anjos ou os santos que eles honraram por alguma ação em vida, e estes trazem-lhes ar ou um perfume suave (...) até que, libertos, eles entrem nesta corte que não acolhe qualquer mácula.

Le Goff (1995, p.179) destaca que Pedro Lombardo - teólogo escolástico do século XII – fixa o *locus* – lugar – como temporal e espacial, além do mais enfatiza, veementemente, a passagem da primeira epístola paulina aos cristãos de Corinto (3.10-15) onde, segundo sua própria exegese, designa que o feno, madeira e palha significam os pecados veniais – leves e perdoáveis – no Purgatório, serão extirpados pelo fogo, com pena “mais ou menos longa”. *Odon d’Ourscamp* – aluno de Pedro Lombardo e monge Cisterciense – afirmava que uma alma separada do corpo logo entra no Purgatório – *intrat purgatorium statim* – e, todas aquelas que lá se encontram são punidas (LE GOFF, p.191). No ensino Escolástico ainda podemos citar Pedro, o Chantre que afirmava que as almas com pecados passam pelo Purgatório – *per purgatorium* – (LE GOFF, 1995, p.199). Com o sistema Escolástico verdadeiramente imposto nos cursos teológicos, o Purgatório começa a suscitar interesse, principalmente, entre as novas Ordens Mendicantes, a saber, Franciscanos e Dominicanos. Além disso, a filosofia chamada “pagã” começa a influenciar os intelectuais da época, como por exemplo, Guillaume d’Auvergne que, segundo Le Goff (1995, p.287) foi o primeiro maior filósofo do século XIII e acreditava que o Purgatório era o prosseguimento das penitências terrestres e, o local do Purgatório – *locus Purgatorium* – para esse teólogo, é aqui mesmo “cá embaixo no mundo” (LE GOFF, 1995, p.290). Boaventura – aluno de Alexandre de Hales – declarava que a pena do Purgatório – *Poenae Purgatoriae* – era a mais pesada de todas e os sufrágios realizados pela Madre Igreja ajudavam as miseráveis almas na purificação de seus delitos. No século em questão – XIII – a Igreja já havia inculcido o pensamento de um local intermediário – além do Céu e Inferno – na mente do homem medieval, assim, o Purgatório ganha mais destaque entre o imaginário popular. Mas, dentre os Escolásticos, o nome que impera é o de São Tomás de Aquino (1225-1274) que escreveu em seu Tratado de Teologia:

(...) algumas almas imediatamente após a separação do corpo (...) a beatitude eterna (...) só consigam após certo tempo (...) alguns não completaram nesta vida a penitência exigida pelos pecados cometidos, dos quais, se arrependeram. Como a justiça divina exige que as culpas sejam punidas, deve-se afirmar que, após esta vida, as almas devem cumprir a pena que neste mundo não cumpriram (...) Acontece também que alguns deixam esta vida sem pecado mortal, mas com pecado venial (...) Esses pecados são purgados nos homens perfeitos, pelo fervor da caridade (...) É, portanto, necessário que existam penas purgatórias após esta vida (LE GOFF, 1995, p.313-315).

Para o *Doctor Angelicus*, rezar, ou sufragar, pelos defuntos é condição necessária (*sine qua non*) para o conforto e refrigério das pobres almas. Mas Tomás de Aquino é perspicaz, pois, como escolástico, argumenta que as Escrituras Sagradas nada dizem sobre a localização do Purgatório e insere o lugar na purificação às escondidas – no subterrâneo – quase ao lado do Inferno (LE GOFF, 1995, p.319). E, seja como for, parece que o Purgatório começa mesmo aqui, no “andar de baixo”. As preces concedem graça à alma sofrida pela comunhão dos Santos (*Sanctorum Communio*) e pelos sufrágios e caridade dos vivos. O defunto é o único que se beneficia da oração dirigida pela Santa Madre Igreja. Nessa época, também viveu um Papa que ajudou a consolidar o Dogma do Purgatório, seu nome pontifical era Inocêncio IV. Assim, no ano de 1439, no Concílio de Florença, a crença no Purgatório como local de purificação de pecados foi determinado e consolidado como Dogma, ou seja, verdade intrínseca que não pode ser negada, nem mesmo pelo Sumo Pontífice.

Uma leitura brasileira

Com o início das Grandes Navegações, a Igreja Católica leva sua fé e seus Dogmas a outros povos e, logicamente, o Purgatório é usado para amedrontar e “amansar” os conquistados, e isso não foi diferente em nosso país. Portanto, transportaremos o assunto em pauta para uma leitura brasileira, mais precisamente, no modo de pensar e viver o Purgatório do povo nordestino.

Conforme Geraldo Pieroni⁷ “desde o descobrimento somos cercados pelo Dogma do Purgatório.” Teria razão o jesuíta Antonil, em 1707, ao reafirmar o provérbio de que o Brasil seria “o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos e das mulatas?”. Já para o Prof. Dr. Fábio Pestana Ramos⁸ (2011), o Brasil foi comparado a um lugar para onde se dirigem os religiosos europeus a fim de converterem os índios, salvando-os da danação eterna e, ao mesmo tempo, onde sofreriam os mesmos martírios dos apóstolos e santos, purificando suas próprias almas.

A colonização do Brasil se deu numa época de ambiguidades, ou seja, se por um lado as transformações do Final da Baixa Idade Média descortinavam a modernidade com todas as críticas feitas ao pensamento medieval, por outro, uma mentalidade religiosa marcada pelo obscurantismo e pelo fatalismo ainda estaria presente por longos séculos. A Bahia era descrita como terra de fartura. Conforme Lima (1998, p.92)⁸ tudo era cercado pelo medo tanto dos habitantes das novas terras, como pelos ocupante. Assim, a visão do Paraíso, que já era “singularmente reduzida”, foi se rarefazendo à medida que o colono

português embrenhava-se território adentro. Para manipular a fé de um povo, nada mais forte que criar uma terra cheia de questões dogmáticas entre Céu, Purgatório e Inferno, desse modo, a colonização seria uma possibilidade de “redenção”. E é pertinente pensar que, no final do século XV, a travessia do mar era tida como purificação, onde se purgavam os pecados cometidos na metrópole. No Brasil, quando já instalada a colonização, o primeiro a formular a questão do Purgatório foi o padre Manuel da Nóbrega (SOUZA, 2009, p.105)¹⁰, pois, o ato de purgar seria o sacrifício através do trabalho árduo e difícil, queimar os pecados pela produção do açúcar. Purgatório, Céu e Inferno foram as formulações mentais que Laura de Mello Souza acredita que os colonizadores investiram nos três primeiros anos de colonização de dominação: “Nelas, fundiram-se mitos, tradições europeias seculares e o universo cultural dos ameríndios e africanos” (SOUZA, 2009, p.117).

Purgatório e a literatura de cordel

No nordeste a colonização se deu pelo litoral, onde os portugueses encontraram condições ideais para o plantio de cana-de-açúcar, que era compreendida como um processo de purgação, em comparação ao homem e seu trabalho forçado. E a religião? A Igreja Católica no Brasil com suas facetas de anomalias, fanatismo, fetichismos e, por vezes, opressão, permeia a cultura religiosa do sertanejo ocupando espaço no cotidiano popular. A religiosidade dá um teor de formulações mágicas e uma forte preocupação de salvar a alma através dos santos de proteção e, tal relação, deve-se à catequese dos missionários que atuaram no final do século XIX e início do XX. Tudo passa a ser relatado, assim nasce a Literatura de Cordel que tem sua origem nas chamadas Feiras Medievais europeias - século XV – onde o trovador, ou menestrel, cantava sua gesta (cantiga) que envolvia aventura, romance e lendas de reis valentes, para isso, o trovador medieval passava a decorá-las e a cantá-las em versos. No auge do Renascimento difundiu-se o relato de acontecimentos trovadorescos, em forma de prosa e verso, impressos em folhetos e, assim, manteve-se uma forma literária que se popularizou no Brasil, como assevera Abreu:

(...) No início do século – XIX – as diferenças entre campo e cidade não eram tão marcadas no Nordeste e, embora poetas e leitores pertencessem fundamentalmente às camadas pobres da população, membros da elite econômica também tinham nos folhetos e nas cantorias uma de suas principais fontes de lazer (ABREU, 1999, p.95)¹¹.

Na região Nordeste as pelepas cantadas eram voltadas para provocações com rimas improvisadas, e foram impressas neste estilo a partir do século XIX. Por ser produção de baixo custo, criou-se uma modalidade nova de literatura, a Poesia de Cordel. Devido ao analfabetismo da época, era de fácil memorização, e essa foi uma característica marcante no Nordeste agrário dos séculos XVIII e XIX. Assim o Cordel é uma recriação de uma tradição já existente para adaptar-se a uma nova situação.

Na segunda metade do século XIX inicia-se a produção de folhetos brasileiros, com suas características próprias e seus temas cotidianos, lendas e temas religiosos. O grande mestre de Pombal, Leandro Gomes de Barros – considerado o Patrono da Literatura Popular em verso – foi considerado um dos pioneiros em rima, lidando com a temática do martelo, sendo um dos estilos dentre vários a serem compostos. O Cordel intitulado “Peleja de Manoel Riachão com o Diabo”, alguns escritores argumentam ser um dos primeiros a serem registrados em folheto. Uma narrativa escrita que virou repente na oralidade, onde o canto do martelo se faz presente, isto é, uma troca de diálogos entre dois repentistas. A Literatura de Cordel é uma produção típica e singular do Nordeste, sobretudo nos Estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Costumava ser – e ainda é – vendido em feiras livres e mercados pelos próprios autores. Além dos santos, pessoas célebres do sertão são usadas como inspiração para belíssimos cordéis sendo Virgulino Ferreira da Silva¹², vulgo Lampião *hors concours* no tema. Por ser caracterizado como herói, ele, o cangaceiro, é capaz de lidar com questões do além-túmulo. Destarte, a reflexão nesta arte pode ser voltada aos questionamentos teológicos e sociais do próprio sertanejo, como por exemplo, o tema da chegada de Lampião ao Purgatório:

(...) Lampião não sendo aceito, No Inferno nem no Céu, Caminhou pelos espaços vagando de léu em léu, Sentindo o peso das culpas, sem admitir desculpas, Como um verdadeiro Céu. (A Chegada de Lampião ao Purgatório, p.3).

É notória a fortaleza que Lampião passa ao sertanejo, seus feitos marcaram época até no além-túmulo. Na trilogia de “Lampião chegando ao Céu”, por Rodolfo C. Cavalcanti, “Lampião chegando ao Inferno”, por Manoel d’Almeida Filho e “A chegada de Lampião ao Purgatório” de Luiz G. de Lima todos os Cordéis são imbuídos pelo folclore popular nordestino e, concomitantemente, pelo imaginário cristão católico romano. O Purgatório, tema que nos interessa, passa por uma metamorfose. Assim, o que seria aos olhos dos europeus um lugar de combustão onde a alma purga seus pecados, recebendo o sufrágio da Madre Igreja e dos entes queridos, para o cordelista é o lugar em que o mito,

no caso, Lampião, pode transformar tudo “a seu bel prazer”:

Sem saber como ou porque, Encontrei-me no Inferno, Bati em mais de mil diabos (...) E corri das labaredas, Em busca do Pai Eterno, Porém lá, São Pedro não me deixou entrar no Céu, Dizendo que cangaceiro não tem vez, só por ser réu, Prontamente me expulsou, Por isso até hoje estou, andando de léu em léu (...) Passando por aqui vi, esse lindo casarão, uma linda moça com asas disse: Aqui ninguém não come, Comidas materiais, porque não se sente fome, em busca da Salvação (...) Alma não come nem bebe (...) Mas a moça respondeu: Essa casa é o Purgatório, um lugar de penitência, pura como um oratório (...) Essa casa hospitalar, foi construída por Deus, para sanar os pecados (...) É o hospital dos pecados, onde todos são curados, com oração e paciência (...) Os seus crimes são PURGADOS (...) Lampião (...) Vou entrar para jantar a comida que tiver, E vocês fiquem caladas, porque faço o que quiser, Só procuro o meu conforto, Pois mesmo depois de morto, não obedeco a mulher (LIMA, 1981).

O cangaceiro não possui respeito por nada e por ninguém e, mesmo no Purgatório, onde os pecados são purificados, Lampião continua com sua personalidade destemida e arrogante, sem temer o Sagrado e seus signos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Purgatório e outras crenças católicas estão presentes na vida do sertanejo. O grande problema é que a Igreja Institucional não aceita muito bem determinada práticas religiosas populares, exemplo disso é o culto exacerbado – não para o sertanejo – do “Padim” Padre Cícero Romão Batista, e outros beatos, que influenciaram a vida do sertanejo, vida sofrida, mas regada a “samba e cachaçada nas horas de lazer” (VIRGOLINO, *online*¹³). O Purgatório, para o sertanejo, é mais acessível que o Céu e Inferno, afinal, Lampião esteve lá, ele é um “de nós”! Padre Cícero foi excomungado por ter dado valor intenso a um milagre. O sertanejo não quer saber. Milagre é milagre e meu “padim Cício” intercede por nós. Com o Purgatório é a mesma coisa. Lembremos do cangaceiro Jararaca: matou, roubou e, mesmo assim, sua figura disseminou um culto onde os fiéis são mesmo fiéis e o que a Cúria Romana pensa não tem importância alguma. Para o europeu é uma afronta, mas, o Jararaca intercede por todos, queira o bispo, ou não, queira o Papa, ou não. O Purgatório “à moda” europeia foi aceito paulatinamente e, repleto de textos teológicos, filosóficos, tomistas e místicos, com mudanças significativas com o passar dos séculos.

No universo do sertanejo, o Purgatório também é recebido aos moldes europeus, mas concretiza-se através da oralidade, das crendices e, principalmente, do cordelista ao contar seus “causos” e a bater “martelo” com um colega nas praças dos povoados, vilarejos e pequenas cidades. Seus conterrâneos são os atores centrais, ou seja, gente da própria terra. Santa Catarina de Gênova, Carlos, O Gordo, Santa Faustina Kowalska? Não. Que tal, Lampião, “Padim Ciço”, Jararaca e, até mesmo, Roberto Carlos (Carta de Satanás a Roberto Carlos, por Enéas T. Santos, teve grande repercussão em 1965). Sim. Para o sertanejo o Purgatório ainda faz parte de sua vida e a Santa Madre Igreja ainda não atinou que, para o sertanejo sofrido o Purgatório não é um *locus* – lugar – inalcançável, mas é aqui mesmo. Sim, aqui mesmo! O sertanejo paga por seus pecados na terra e crê no Dogma do Purgatório à sua maneira. Ele quer sarar suas feridas rezando ao seu santo padroeiro, ele deseja saciar sua sede e matar sua fome. Portanto, para o sertanejo o Purgatório é aqui. Termina com as palavras do próprio Padre Cícero:

Eu tenho aconselhado sempre a todos que aqui (Juazeiro) vêm que rezem o Santíssimo rosário da Mãe de Deus em sufrágio e salvação das almas do Purgatório, para que ela nos tome, nos guarde e nos livre de tão grandes males, e desses pecadores que tantos crimes e males praticam (...) (WALKER, Disponível: <http://www.padrecicero.net/p/conselhos.html>).¹⁴

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ABREU, Márcia. *Histórias de cordéis e folhetos*. Campinas, SP: Mercado de letras: Associação de Leitura do Brasil, 1999.
- AUGUSTODUNENSIS, Honorius Elucidarium. In MIGNE, Patrologia Latina, CLXXII, 1109 – 1176D.
- BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Traduzida por ALMEIDA, João Ferreira de. Sociedade Bíblica do Brasil. 1969.
- CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. *A Chegada de Lampião no céu*. São Paulo: Luzeiro Ltda, 1959.
- HAURÉLIO, Marco. *A Briga do Major Ramiro com o Diabo*. São Paulo: Luzeiro, 2008.
- LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.
- LIMA, Luiz Gonzaga de. *A Chegada de Lampião no Purgatório*. São Paulo: Luzeiro Ltda, 1987.
- _____. *O Encontro de Lampião com Saturnino no Inferno*. São Paulo: Luzeiro Ltda, 1987.
- LIMA, Francisco Ferreira de. *O outro livro das maravilhas: A peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1998.
- LUTERO, Martinho. *Bíblia Sagrada com reflexões de Almeida Revista e Corrigida*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- OLIVEIRA, Dom Oscar de. *SUFRÁGIO: Oração e novenas para sufragar as Almas do Purgatório-Imprimatur*. Minas Gerais: Divina Misericórdia, 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SITES

AQUINO, Felipe. *O cuidado devido aos mortos – Santo Agostinho. Cleofas, Publicado em 8/12/2010. Disponível em: <http://cleofas.com.br/o-cuidado-devido-aos-mortos-santo-agostinho-parte-1>*> Acessado em 05/09.13.

_____. *O Purgatório e as Indulgências*. Disponível em: <http://cleofas.com.br/o-purgatorio-e-as-indulgencias-parte-2/>> acessado em 03/01.14.

BERGOGLIO, Papa Francisco Mário Jorge. Constituição Dogmática Lumen Gentium Sobre a Igreja – O Mistério da Igreja. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html> acessado em 27/12.13.

_____. *Catecismo da Santa Igreja - Doxología después de la Plegaria eucarística, Misal romano*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p2s2cap1_1420-1532_po.html> acessado em 13/01.14.

GHIRARDI, Pedro Garcez – *Laudato sie, mi Signore, cum tucte Le tue criature - São Francisco de Assis e o Cântico das Criaturas*. Livre docente da FFLCHUSP – Disponível em: <http://www.hottopos.com/seminario/sem2/pedro.htm>>, acessado dia 14/07.13.

HAURÉLIO, Marco. *Peleja do Riachão com o Diabo – um enigma*. Disponível em: - <http://marcohaurelio.blogspot.com.br/2011/10/manoel-riachao-um-enigma.html>> acessado em 03/01.14.

KNIGHT, Kevin. *Get Catholic Encyclopedia and More*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/09438b.htm> > acessado em 22/10.13.

LEBRUM, Monsenhor. As penas do Purgatório – Santo Tomás de Aquino. Disponível em: http://missatridentinaemportugal.blogspot.com.br/2009/11/as-penas-do-purgatorio-santo-tomas-de_02.html> acessado em 04/12.13.

PIERONI, Geraldo. *Passagem para o Purgatório*. Revista NetHistoria. Disponível em: http://www.nethistoria.com.br/secao/artigos/440/passagem_para_o_purgatorio/> acessado em 22/10.13.

RAMOS, Fabio Pestana. *O Brasil como o Purgatório dos vivos*. Disponível em: <http://fabiopestanaramos.blogspot.com.br/2011/07/o-brasil-como-purgatorio-dos-vivos-o.html>> acessado em 20/10.13.

VIRGOLINO, Joarez. *Padre Cícero*. Disponível em: <http://padrescasadosceara.comunidades.net/index.php?pagina=1418690029>> acessado em 07/01.14.

WALKER, Daniel: Padre Cícero, a sabedoria do conselheiro do Sertão. Disponível em: <http://www.padrecicero.net/p/conselhos.html> > acessado em 12/01.14.

ZIERER, Adriana. Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII) – Universidade Federal do Maranhão <http://www.uab.cat/record/112667>> acessado em 02/12.13.

¹ SILVA, Wanderley Reis – Tradutor, Teólogo, Historiador, Palestrante e Pós-Graduado pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo, wanderley.rs@terra.com.br.

² LEE GOFF, Jacques - Nasceu em Toulon, 1/01/1924 e faleceu em Paris, 1/04/2014, aos 90 anos, historiador especialista em Idade Média. Autor de dezenas de livros e trabalhos, membro da Escola dos Annales, pesquisador no Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS), sucedeu Fernand Braudel, foi diretor de estudo na École des Hautes Études em Sciences Sociales, publicou estudos que renovaram a pesquisa histórica, sobre mentalidade e sobre antropologia da Idade Média; artigos sobre as universidades medievais, o trabalho, o tempo, as maneiras, as imagens, as lendas. Ele renovou o gênero biográfico pelos seus métodos e suas reflexões sobre a possibilidade de conhecer um personagem da Idade Média.

³ Sheol – lugar de purificação ou punição para os mortos. Com Le Goff, a paisagem do Sheol retém duas paisagens que serão primordiais no dogma do Purgatório, a saber, a montanha e o rio; existe o mundo dos seres viventes e o mundo dos mortos – dualismo – sendo que, este último aparece, segundo Le Goff, como um lugar de tortura; a classe dos incircuncisos, as vítimas de assassinatos, os mortos por execução e aqueles sem sepultura, conforme os textos da Bíblia de Lutero. (Sl 6.5,6;49.15,16 e 16.10,11).

⁴ AQUINO, Professor Felipe Rinaldo Queiroz de - É Doutor em Engenharia Mecânica pela UNESP (Universidade Estadual Paulista) e Mestre na área pela UNIFEI (Universidade Federal de Itajubá), também foi Diretor da FAENQUIL, atual Escola de Engenharia de Lorena (EEL-USP) durante 20 anos. Com 73 livros publicados pelas editoras Cléofas, Loyola e Canção Nova. Sempre abordando temas baseados na doutrina católica, ele sabe como poucos tratar de temas comuns ao ser humano, como espiritualidade, namoro, casamento, família, entre outros.

⁵ KNIGHT, Kevin – Editor do Jornal “Of New Advent”.

⁶ AUGUSTODUNENSIS, Honorius - Estudo do Elucidarium: o desenvolvimento da espiritualidade e da religiosidade nos séculos XI e XII, sob a égide dos novos ideais reformadores da Igreja, especialmente como estes se deram na Inglaterra. A intenção é a partir da análise do Elucidarium explicar e explicitar as peculiaridades do desenvolvimento dos ideais reformistas e do imaginário na Britannia da época. A escolha do Elucidarium se justifica tanto por sua abrangência bem como por sua simplicidade de tecitura e complexidade de conteúdos. Esse tratado, uma espécie de Summa Totius Theologiae, constitui-se em importante janela de compreensão da utensilagem mental dos homens do medievo, já que apresenta de todas as grandes preocupações teológicas de um homem da *intelligentia* voltadas para a formação do clero e para as distintas clivagens do laicato. Mais do que buscar um viés interpretativo alternativo ao dos clássicos ou mesmo entrar em pequenas querelas sobre pormenores cabe àquele que deseja trazer nova luz sobre o assunto uma mudança de foco. O que procuramos com o presente estudo é entender por quais mecanismos os ideais dogmáticos propostos pelo pólo eclesiástico se imiscuem nos costumes e tradições do pólo laico, perfazendo assim um percurso pendular entre as distintas vertentes de uma cultura compósita. É perseguindo tal objetivo que nos debruçamos na análise do Elucidarium para fazermos ouvir seus silêncios. Compreender o não-dito por meio da análise sistemática de seu discurso e suas temáticas recuperando assim, a contrapelo, por meio de seus indícios uma concepção mais clara da sociedade da época. (CARVALHO, João R. C. S – MUSP).

⁷ PIERONI, Geraldo – É historiador formado pela Universidade Federal de Minas Gerais. Fez seu curso de mestrado na Universidade Federal da Bahia, onde defendeu tese sobre portugueses degredados no Brasil. Doutor em História pelo Institut de Recherches sur l'Évolution des Civilisations de l'Occident Moderne/ Université Paris-Soborne (Paris IV) e especialista na história do degredado inquisitorial, publicou, no Brasil e exterior, livros e artigos.

⁸ RAMOS, Fabio Pestana - Doutor em história social – USP, MBA em Gestão de Pessoas – UNIA, Licenciado em história – CEUCLAR, Licenciado em filosofia - FE/USP, Bacharel em filosofia - FFLCH/USP.

⁹ LIMA, Francisco Ferreira de – É Professor Titular de Literatura Portuguesa da UEFS. Graduado em Letras pela UFBA, Mestre pela PUC-RJ, Doutor pela USP e Pós-Doutor pela University of London – King's College. É autor de “O outro livro das maravilhas: A peregrinação de Fernão Mendes Pinto (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998) co-editor de A cor das letras e editor de Léguas & Meia.

¹⁰ SOUZA, Laura de Mello e – Historiadora e Professora de História Moderna na USP desde de 1983, faz parte do conselho editorial da Revista de História da biblioteca Nacional, além de diversas produções literárias. É ganhadora do Prêmio da Academia Brasileira de Letras dentre outros.

¹¹ ABREU, Márcia – Professora da UNICAMP, é fruto de suas pesquisas desde a graduação (1982) até o doutorado (1993) sobre “o processo de adaptação da literatura de cordel portuguesa em solo brasileiro, que teria originado a literatura de folhetos nordestina”.

¹² SILVA, Virgolino Ferreira da - Conhecido popularmente pelo apelido de Lampião, foi o principal e mais conhecido cangaceiro brasileiro. Nasceu na cidade de Serra Talhada (PE) em 7 de julho de 1898 e faleceu em Poço Redondo (SE) em 28 de julho de 1938. Ficou conhecido como o “rei do Cangaço”.

¹³ VIRGOLINO, Padre Juarez - em sua página da web: <http://padrescasadosceara.comunidades.net/index.php?pagina=1418690029>

¹⁴ WALKER, Daniel - professor adjunto da Urca (aposentado), graduado em História Natural, pós-graduado em História do Brasil, jornalista, escritor e pesquisador de história regional.

A INFLUÊNCIA DA COLONIZAÇÃO NA FORMAÇÃO DO POVO BRASILEIRO: UM ESTUDO DO IMPACTO NO COMPORTAMENTO DESTA GENTE

Nadir Chagas Ribeiro dos Santos¹

RESUMO

Este trabalho focou a influência da colonização na formação social, cultural, econômica e política do povo brasileiro e seu respectivo impacto no comportamento dessa gente. Teve como objetivo investigar se havia parâmetros para identificar um inconsciente coletivo cujas manifestações levariam os brasileiros a agirem e reagirem de maneiras peculiares e distintas dos demais povos. Baseou-se na interface das óticas psicanalítica, antropológica e jornalística, promovendo, como resultado, uma reflexão multidisciplinar. O percurso da pesquisa apontou comportamentos sociais reproduzidos historicamente nas relações de poder bem como no trato social e político; também indicou diferenças socioeconômicas que contribuíram para a formação da mentalidade do brasileiro, considerando-se, especialmente, a trajetória dos imigrantes e as construções do conceito de nação brasileira. Mostrou também as dificuldades com o enraizamento e projeto de formação de um país a partir de suas matrizes. Relativamente à prática de aconselhamento, constatou-se que os parâmetros de construção de mentalidade de um povo propiciam uma abordagem qualificada do conselheiro e demandam, por sua vez, uma escuta sensível do sofrimento presente nas relações sociais e afetivas.

Palavras-chaves: povo brasileiro, formação cultural, inconsciente coletivo, aconselhamento, comportamento, escuta sensível.

ABSTRACT:

This research focuses the influence of colonization on social, cultural, economic and political formation of the Brazilian people and the impact thereof on their behavior. The purpose was to investigate whether there were parameters to identify a collective unconsciousness which would influence Brazilians to act and react in a peculiar way, which is distinct from other peoples. The guideline to carry on such directive was the interface of psychoanalytic, anthropologic and journalistic perspectives which provided, as a result, a multidisciplinary reflection. The research's journey lead to a historical social pattern of behavior implemented by authorities and adopted within social and political relationships. It also identified social and economic differences that contributed to the formation of the Brazilian mentality, such as the history of immigrants and the construction of the concept of a Brazilian nation. It showed as well the difficulties related to settlement and the formation of a country from its matrices. As far as counseling is concerned, it has been noticed that the parameters to the construction of a people's mentality provide the counselor with a new approach and demand from him an accurate listening which is more sensitive towards the suffering present within social and affective relationships.

Keywords: Brazilian people, cultural education, collective unconsciousness, counseling; behavior, sensitive listening.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é ponderar sobre qual seria a razão pela qual os brasileiros referem-se a determinados comportamentos de seus compatriotas utilizando-se de comentários e expressões similares a “tinha que ser brasileiro mesmo”.

A frase, praticamente um *slogan* ou bordão nacional, pode ter uma conotação positiva, mas, em geral, carrega consigo um tom depreciativo, pejorativo, de desaprovação. Exemplo: diante de uma situação em que alguém obtém vantagem indevida, a indignação comumente leva à referida expressão, sugerindo que o próprio brasileiro, inconscientemente, identifica aquela atitude como típica de sua gente. A expressão também é utilizada quando um brasileiro reage de forma divertida em face de uma situação na qual a reação seria oposta, não fosse o fato de ser brasileiro. Há um “jeito” de ser brasileiro, que é reconhecido, inclusive, por estrangeiros.

Afinal, o que fez com que a sociedade brasileira se transformasse, sob este aspecto, no que é hoje? Quais influências seus antepassados exerceram para que seus descendentes desenvolvessem características que os identificam como “brasileiros” aos seus próprios olhos, agindo e reagindo como o fazem?

O que o fato de ser brasileiro tem a ver com comportamentos específicos? E por que o próprio brasileiro identifica-os como típicos de sua gente? Haveria um inconsciente coletivo nacional que levaria o brasileiro a comportamentos típicos, que se repetem por gerações e que são identificados, pelos próprios brasileiros, como peculiares à nacionalidade?

A resposta não seria por conta da tez nem tampouco do nome ou sobrenome que carregam, pois há Silvas, Martinezes, Nakamuras, Schneiders, Smiths, Kassabs, Abduls, descendentes de índios, africanos, europeus e asiáticos, todos brasileiros, mas provenientes de várias nacionalidades.

É por conta de incógnitas como essas que a pesquisadora se propôs a investigar a formação do brasileiro a partir da perspectiva de três distintos profissionais: um psicanalista (CALLIGARIS, 1991), um antropólogo (RIBEIRO, 2006) e um jornalista/investigador (GOMES, 2007). Para tanto, utilizou-se das obras “*Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*” (referida neste artigo apenas como “*Hello, Brasil!*”); “*O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*” (referida neste artigo apenas como “*O Povo Bra-*

sileiro”), e “1808: como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e do Brasil” (referida neste artigo apenas como “1808”), respectivamente, dos autores anteriormente citados.

Em função da abrangência, complexidade e multidisciplinariedade do tema, a pesquisadora não se propôs a esgotar o assunto, mas devido às diversas alternativas para se contemplar a questão, pretendeu apresentar uma opção de parâmetros para reflexão.

A relevância deste tema encontra fundamento na contínua expansão da interação do Brasil com outros povos, na constatação da escassez de literatura no vernáculo, em contraste com a crescente demanda por conhecimento e na dinâmica dos processos psicossociais e culturais imbuídos nas relações cotidianas e históricas.

Sendo o Brasil uma nação relativamente jovem, se comparada às orientais, a produção de trabalhos científicos que explorem e esclareçam sobre o ser brasileiro é relevante para sua expansão e progresso.

A pesquisadora defende que avaliar esta característica proporcionará significativos benefícios para a interação de brasileiros com seus compatriotas bem como com outros povos, contribuindo para o desenvolvimento da antropologia, educação, política, cultura, ciência, literatura, negócios, especialmente em função do atual contexto internacional e da participação do Brasil nesse cenário.

O trabalho original foi apresentado em três capítulos e, para atender as especificações desta publicação, será dividido em três artigos.

Nesta oportunidade, o artigo refletirá o primeiro capítulo da obra, abordando a formação do povo brasileiro a partir de uma perspectiva psicanalítica, baseado na obra “*Hello, Brasil!*”, de CALLIGARIS (1991).

O segundo artigo terá como foco a formação desta gente sob uma concepção antropológica, tendo como fundamento “*O povo brasileiro*”, de Darcy RIBEIRO (2006).

E finalmente, sob a ótica jornalística-investigativa, será apresentada a formação do Brasil, tendo como base o livro “*1808*”, de Laurentino GOMES (2007).

A perspectiva psicanalítica sobre a formação do povo brasileiro, a partir de “*Hello Brasil!*”, de Contardo Calligaris¹

“Pensamento gera comportamento.”

O que os outros dizem a respeito de alguém pode não ser inteiramente verdade, mas é como eles o enxergam. E alguma razão deve haver para que tenham tal opinião, seja por conta do que os observadores são, ou por conta de como os observados se comportam, ou ambos.

Calligaris (1991), no primeiro capítulo de *Hello, Brasil!*, expressa sua estupefação ao ouvir dos próprios brasileiros a frase: “Este país não presta” (CALLIGARIS, 1991, p.13). E, como psicanalista, prossegue:

deve haver alguma razão que coloca os brasileiros, com respeito a sua própria identidade nacional, em uma curiosa exclusão interna, que permite articular a frase que me interpela. Esta razão não deve datar de hoje (CALLIGARIS, 1991, p.14).

Ao avaliar algumas “falas brasileiras” (“Brasil, ame-o ou deixe-o” ou “o último a sair apague as luzes”), o psicanalista detecta um problema nacional: neste país falta “umtegração” (CALLIGARIS, 1991, p.14), um neologismo que caracteriza a dificuldade dos filhos de uma nação de se perceberem como “UM”. E esclarece: no Brasil não falta patriotismo, mas a condição para o fundamento da filiação nacional, cuja ausência levaria os brasileiros a falarem do Brasil como se estrangeiros fossem. Acrescenta que essa peculiaridade não seria somente dos indivíduos, uma vez que a mídia também reflete esse sentimento, como foi o caso da capa de uma revista *Isto é*, onde se via o Brasil derretendo e sumindo pelo ralo de um esgoto (CALLIGARIS, 1991, p.15).

Para Calligaris, independente de sua história ou posição social, o discurso do brasileiro traz consigo as figuras do **colonizador**, do **colono** e do **escravo**, e esclarece a diferença entre eles.

O **colonizador**, o explorador da terra, segundo o autor, deveria ter estabelecido limites e regras para que outros colonizadores e demais estrangeiros se relacionassem com a terra. Em linguagem psicanalítica, deveria ter assumido a função de interditar o corpo materno², deveria ter imposto a língua (CALLIGARIS, 1991, p.16).³ Ou seja, se o colonizador tivesse assumido a terra como sua, como um marido faz com sua esposa, protegendo-a, honrando-a e respeitando-a, sua atitude faria com que todos os demais que com ela se

relacionassem, inclusive seus próprios filhos, fizessem o mesmo; mas, ao contrário, o colonizador optou por manejar esta terra como faz o estuprador: sem respeito, sem afeição, sem interesse de responsabilizar-se por ela ou de apresentá-la como sua, de defendê-la. Ademais, prossegue, o colonizador nunca encontrou felicidade ao possuí-la - sentia-se na liberdade de subjugá-la, mas o fazia como quem possuía uma prostituta. Ainda que a terra (ou figurativamente, o corpo materno) mostrasse prazer em estar em suas mãos (e retribuísse gozando, ou seja, com seus frutos), não era com este corpo que ele (colonizador) preferiria estar: o colonizador sempre preferiu, ostensivamente, a Europa. Dessa forma, o Brasil (o corpo que o colonizador tem em suas mãos) era somente para ser explorado até o fim, sem compromissos, sem afeição, sem vínculo ou filiação, com desdém e desprezo. Dessa forma, os filhos aqui gerados representavam, para o colonizador, uma descendência bastarda. Assim, o colonizador podia dizer deste corpo: ele não presta – e ao mesmo tempo que o possui, o despreza.

Na sequência, Calligaris apresenta a figura do **colono**: aquele que optou por abandonar a língua materna (ou seja, sua própria nação) com a expectativa de adotar uma nova (língua e nação). Diferentemente do colonizador, o objetivo do colono não era gozar da terra como se fosse uma prostituta, mas construir nela um nome, um lar. Em linguagem psicanalítica, o colono buscava um pai que o interditasse do corpo materno⁴, ou seja, queria um pai que demonstrasse amor, respeito, compromisso e afeição para com o corpo materno (a terra). A figura do colono é aquela de um homem que parte de sua pátria com toda a família em busca de um novo lar, com a expectativa de construir a vida, formar descendência e estabelecer-se neste novo lugar. Mas para sua decepção, o país que o recebeu não soube ser pai (ou seja, não estabeleceu a filiação nacional esperada, não o acolheu), não por que o deixou de fora, mas porque não o interditou. O colono não encontrou quem regulamentasse a relação dele para com o corpo, ou seja, quem impusesse limites para o apetite do gozo (CALLIGARIS, 1991, p. 21), e organizasse um quadro social que lhe outorgasse cidadania. E destaca: a questão não era se o colono tinha ou não conseguido ser, financeiramente, bem sucedido, mas sim a falta do interdito paterno. Calligaris constatou que descendentes de italianos mantinham o discurso de que o “país não presta”, mas não se propunham a voltar para a Itália, alegando parcas condições, apesar de possuírem restaurantes rentáveis.

Para Calligaris, a explicação do ressentimento do colono talvez seja em função de ele haver abandonado e renunciado sua língua porque esta não o reconheceu como sujeito, e ao mesmo tempo carregar a vergonha de não ter podido tornar-se brasileiro: como consequência, ele (colono) ficou sem identidade.

Calligaris relata que a frase “este país não presta” assumia significações distintas, dependendo de quem a pronunciasse: se partisse do colonizador, a conotação seria de que haveria um momento em que o país deixaria de “gozar” como no início, ou seja, que ele teria eventualmente nas mãos algo que não corresponderia com o vigor de outrora; por outro lado, se partisse do colono, a conotação seria de que o pai (colonizador) não interditava nada e mesmo que ele (colono) se tornasse rico nesta terra e se conquistasse um nome, sentir-se-ia equiparado ao colonizador, que para ele (colono), era um bandido.

Calligaris apresenta sua consideração em relação à identidade de “brasileiro”: ao batizarem os nacionais com tal nome, os colonizadores estariam relacionando os filhos da terra ao produto de sua exploração, ou seja, ao pau-brasil, confundindo assim o objeto explorado com a identidade da nação. Dessa forma, o brasileiro, para o colonizador, nada mais era do que a personificação do objeto de sua exploração (pau-brasil) ao colono (explorado).

Na sequência, o autor apresenta o “**escravo**”, uma figura iludida pela mentira do contrato assinado na Europa. Ele embarca para o Brasil com um contrato assinado por uma autoridade que lhe confere um sonho de felicidade, mas ao chegar, depara-se com condições precárias, que transformam-no em escravo branco, sem condições de apelar para alguém que lhe faça justiça, pois a autoridade nada mais é do que um braço armado do colonizador.

Há que se fazer um parêntese para se destacar um contraste entre a colonização dos EUA e a do Brasil: lá, o governo federal outorgou não somente a posse, mas a propriedade das terras bandeiradas; cá, pelo menos para o colono e escravo, coube a obrigação de se dar, sem a retribuição esperada. E com um agravante: o escravo era uma extensão da terra, ou seja, também uma propriedade, um bem semovente, equiparado a um animal de carga.

Calligaris passa então a discorrer sobre os descendentes do colonizador e do colono e a relação desses com seus pais, face às decepções e frustrações de um e outro: para o colonizador, o sonho que veio procurar e que necessariamente não encontrou, sonha para seus filhos (CALLIGARIS, 1991, p.48) e ao transmitir tal esperança, desiste de ser pai, ou seja, desiste de impor respeito na relação de seu filho para com a terra. Dessa forma, o filho do colonizador carrega o encargo de realizar o sonho paterno, tendo-lhe sido incutida a ideia de que ser brasileiro é “gozar sem limites”, sem compromisso nem respeito para com a terra.

Em contrapartida, no caso do colono, a questão refere-se à esperança daquele de encontrar um pai no Brasil, construir um nome e assim projetar, no filho, a esperança frustrada que experimentou.

Dessa forma, os herdeiros de ambos, colonizador e colono, carregam consigo o fardo e função de realizar um sonho paterno, e enquanto procrastinarem a elaboração de suas próprias frustrações (e a de seus ascendentes), não conseguirão satisfazer-se como indivíduos.

os psicanalistas sabem que quanto mais um sujeito cuida das suas frustrações (que são também aquelas que lhe foram transmitidas), tanto menos ele consegue propriamente exercer o seu desejo. Normalmente, a palavra paterna que – interditando – outorga um lugar, ajuda a desejar. Mas o que acontece quando a palavra paterna transmite privilegiadamente a tarefa de realizar gozando o sonho paterno? Acontece, no mínimo, que ela se abstém de interditar por medo de frustrar a criança, ou seja, sobretudo de frustrar o próprio sonho do pai (CALLIGARIS, 1991, p.50).

No entender de Calligaris, ambos, colonizadores e colonos envolvem seus herdeiros em um círculo vicioso por conta da falta de significante paterno: transformam-nos em eternos bastardos de pátria, que para corresponder ao desejo de seus ascendentes, de forma paradoxal, burlam a lei e impunemente desintegram a sociedade (CALLIGARIS, 1991, p. 48). A pátria transforma-se em um paraíso para esses descendentes, que sem interdição paterna, recebem dos próprios pais a seguinte orientação: “goza tu, meu filho, pelo menos tu, é isso que quero” (CALLIGARIS, 1991, p. 48) – e assim os descendentes poderiam ir à desforra com a frustração experimentada pelos ascendentes.

Após apresentar as figuras antes mencionadas e seu papel na formação da identidade nacional, Calligaris discorre sobre a função paterna e o que entende ser o sustentáculo da corrupção no Brasil, que por sua vez, justifica a frase “esse país não presta”.

Como resultado da decepção por haver se deparado com aquela figura paterna desempenhada pelo colonizador, o colono passa a relacionar-se com a autoridade de forma cínica, porque afinal, a função paterna “normalmente se mede pelo gozo que interdita e eventualmente imaginariza e não pelo gozo que permite” (CALLIGARIS, 1991, p. 61). Para o autor, em função da obscena orientação para o gozo, esse descendente aprendeu apenas a experimentar privilégios e exibir potência.

Sob esta ótica, o sucesso passa a ser medido pelo poder e pela quantidade de bens materiais amealhados, desconsiderando-se o valor intangível de um nome e das verdadeiras amizades. Sendo esta atitude concebida, gera o clientelismo e nasce a corrupção: a autoridade passa a ser aquela criatura que exhibe e esbanja recursos para ostentar seu valor e poder, e o faz sendo dadivoso, para que possa ser credor daqueles que recebem suas benesses. E isso tende a crescer e perpetuar-se, pois aquele que recebe os favores não quer perdê-los e, para isso, sustenta com tudo que for necessário aquele que lhe favorece. Por outro lado, aquele que está no poder sabe que, para se manter, precisa sustentar sua base. Assim opera o sustentáculo da corrupção no país: quanto mais pródigo e sinais de riqueza o ocupante de um cargo puder ostentar, mais se sustenta naquele cargo, pois a medida de disponibilidade de recursos estaria diretamente relacionada à demonstração de seu poder (de compra) - o clientelismo.

Para Calligaris, “uma referência paterna que valesse simbolicamente seria imediatamente desacreditada pela sua própria (suspeita) prodigalidade” (CALLIGARIS, 1991, p.64). Mas no Brasil acontece o contrário: “a exibição da potência real, e em última instância, da corrupção, valida a autoridade e impõe uma fidelidade que é signo de respeito”. Dessa forma, os “súditos” desse império alimentam o cinismo do sistema, recebendo as benesses dos padrinhos e mantendo-os no poder, para eternizar o círculo vicioso. Isso implica em um poder que se transmite de pai para filho (ou afilhado político), transformando toda a função pública em uma dispendiosa cadeia de incompetência.

No Brasil falta a função paterna e Calligaris explica o que isso seria:

algo que me limita, me coíbe e, por assim dizer, em troca, me outorga cidadania, um lugar simbólico e alguns ideais básicos de referencia. Contudo, aqui no Brasil, é pedido que se legitima não me limitando, mas ao contrário, me presenteando com a sua prodigalidade. O Pai ao qual se aspira seria aquele que não interditaria a mãe, mas que ao contrario organizasse festivamente uma pródiga repartição de seu corpo. De repente esta função paterna se parece singularmente com uma função mais materna, pois o homem de poder no final das contas vira vaca leiteira ... O inconveniente desta situação – além do desperdício e da falta eventual de leite – é que ela é simbolicamente improdutiva. ... Quem quer encontrar um pai que o alivie deste angustiante circuito materno – e é certamente o caso do colono – terá que escolher como recurso um pai mesmo, que valha, como dizem os nossos vizinhos, pelos seus *cojones* e, finalmente, nos interdite algo (CALLIGARIS, 1991, p.80).

E conclui o pensamento:

... todo mundo lamenta a falta de vergonha na cara do vizinho, o que não impede a imediata disposição de cada um em participar da festa, venerando e respeitando aquele que o convida.... todo mundo pode sonhar, tal como o colonizador, com um pai de brincadeira, que abra o *decolleté* materno e querer, tal como o colono, que um pai de verdade nos restitua a dignidade de filhos, fechando o mesmo *decolleté* (CALLIGARIS,1991, p.81).

Desta forma, o brasileiro pode indignar-se com o colonizador, mas busca favores, disposto a se compor, corromper e ser corrompido.

Calligaris reporta-se a Jacques Lacan e a Marcel Maus para discorrer sobre a marginalidade e criminalidade, e o faz por meio da seguinte citação: “Quando os laços são reais, os atos devem ser simbólicos; quando os laços são simbólicos, os atos podem ser reais” (CALLIGARIS,1991, p.109), explicando o que segue:

... quando os laços sociais – quer dizer, os laços que deveriam outorgar a um sujeito o seu lugar, por exemplo, de filho ou de cidadão – são reais, ou seja, simbolicamente pouco consistentes, então os atos do sujeito devem ser simbólicos. Ou seja: o sujeito vai ter que esperar de seus atos que eles ganhem para ele algum lugar simbólico que os laços não lhe garantem. Tomemos um exemplo no quadro familiar, que é o espaço dos laços sociais básicos. Um pai pode se sustentar como pai pela via da violência real (você me obedece porque eu sou mais forte e você apanha) ou então pela via simbólica (você me obedece porque eu sou o seu pai). No segundo caso, reconhecer a autoridade paterna é ao mesmo tempo ganhar o lugar de filho. No primeiro, se submeter a violência exercida não significa ganhar lugar nenhum a não ser o de espera de poder – crescendo – prevalecer um dia pela mesma violência. E há destituições da via simbólica que não passam necessariamente pela violência; por exemplo, o pai soft-moderno: você me obedece porque a ciência razoavelmente demonstra que a minha interdição é bem fundada. Há uma diferença relevante entre proibir um menino de se dependurar na janela porque está proibido, ou então, explicar-lhe que, sendo o peso da cabeça comparativamente maior do que o peso do corpo, Arquimedes demonstrou que não é aconselhando se dependurar na janela. A versão soft compromete o valor simbólico dos laços, pois o próprio do simbólico é que ele é arbitrário: a justificação o enfraquece. Há outros casos: por exemplo, o de uma extrema miséria familiar, na qual o pai não é reconhecível socialmente como cidadão. Será então impossível que ele valha simbolicamente para o filho, e só poderá valer, realmente, como simples genitor ou como déspota (CALLIGARIS,1991, p.11).

Isso significa que, na situação acima, em que não estão presentes os laços simbólicos, a pessoa somente poderia experimentar a filiação ou a cidadania por meio de seus atos, que seriam necessariamente marginais, fora da lei. Uma vez que não há lei simbólica, na ânsia por encontrá-la, a pessoa precisa fundá-la. Seria, então, por meio desse ato marginal, criminoso ou delinquente, que o sujeito encontraria a lei e construiria um nome que não recebeu. É paradoxal que assim a pessoa espera encontrar a lei. Ao contrário, quando os laços são simbólicos, o indivíduo se satisfaz com o reconhecimento da filiação e cidadania.

Com base nesta premissa, passa então a inserir o colonizador e o colono neste contexto, em que ambos se encontram excluídos de uma cadeia de filiação e o colonizador impõe sua força escravizando o colono, que por sua vez resiste e passa a praticar atos que inaugurem os laços simbólicos. E, portanto, ambos são fora da lei: o colonizador, explorador, e o colono, um não-cidadão.

Dessa forma, igualmente se explica a sonegação: o pagamento de impostos não proporciona retorno algum; ao contrário, implica em exploração. A propósito, a imagem do leão do imposto de renda personificaria ainda mais a fome do colonizador.

Em suma, a lei somente seria benéfica para o colonizador explorador, enquanto que ao colono caberia a sonegação e desconfiança em deixar nas mãos do Estado o gerenciamento de seus recursos. É com esse fundamento que o colono implementa suas próprias leis e maneira de viver. Daí concluir-se que o Brasil é ainda hoje um país de colonizadores e colonos, e não de cidadãos.

Calligaris apresenta um círculo vicioso em relação ao consumismo e aos laços simbólicos: o ideal dominante (que é decorrente da ausência de laços simbólicos) é ter acesso a bens de consumo, que por sua vez acaba por extrair do sujeito seu valor, pois ser alguém é possuir coisas. E para possuir coisas (na busca de ser alguém) necessariamente o sujeito precisa focar em angariar tais bens, que, conseqüentemente, se fazem acompanhar da ausência de laços simbólicos, retornando ao ciclo inicial (CALLIGARIS, 1991, p. 119).

O consumo e desperdício no Brasil também chamaram a atenção do autor, para quem “a aquisição de um bem é uma glória quando é fruto de uma ponderação perfeita entre a necessidade, duração e chance de valorização” (CALLIGARIS, 1991, p. 127). Para Calligaris, a necessidade do brasileiro de

consumir talvez se explique por conta da relação do colonizador com a terra e com o escravo, cujo objeto é o gozo: o sujeito explora sem preservar, gasta e desgasta (o outro) para valer, ou seja, para ter valor, precisa demonstrar poder (de gastar, por exemplo).

Uma das últimas considerações de Calligaris é que no Brasil “falta pai” E cita uma célebre frase atribuída a *De Galle*: “*ce pays n’est pas sérieux*” (CALLIGARIS, 1991, p.152). Calligaris afirma que, tendo sido o Brasil formado, grande parte, a partir de imigrantes, ao deixarem sua pátria, abandonaram e reprimiram aquela filiação em busca de outro Pai, a quem têm que agradar para serem aceitos. Ou seja, o novo Pai cobrará desse filho um tributo, para que seu exílio seja permanente. Há nessa relação um círculo vicioso, em que o filho jamais cessará de querer agradar ao Pai, o que implica em o Brasil querer sempre agradar as grandes potências.

Calligaris cita uma descoberta de Freud para explicar esta questão: “o que o sujeito reprime, ele acaba pedindo como se dissesse o outro o frustrasse” (CALLIGARIS, 1991, p.154). E assim retoma a questão do país que não presta: ao deixar seu país de origem, ou seja, sua filiação, o imigrante acabará pedindo ao novo Pai que lhe permita participar do mesmo gozo, o que não acontecerá sem o pagamento do tributo. E para compensar a frustração de haver perdido sua primeira filiação em uma situação em que tenha que pagar tributo para ser aceito como filho, desenvolve-se um ambiente sem referência moral, sem valores, em que tudo é possível, desde que negociado. E nesse ambiente, questiona como poderia o filho encontrar seu caminho quando seu pai só pensa em gozar do corpo dos próprios filhos.

Dessa forma foi que se estabeleceram as relações sociais no Brasil, perpetuando-se, exceto no discurso, a cultura de exploração: aquele que consegue se libertar da condição de colono/escravo passa a exercer o papel de colonizador/explorador. Como consequência, perpetuam-se as condições de miséria e injustiça na sociedade brasileira, como que em um legado, um testamento a ser explorado, de geração em geração.

A explicação sobre o motivo pelo qual os explorados não se insurgem contra o sistema seria decorrente da suposta integração familiar (ou social) entre explorados e exploradores, onde o primeiro sente-se honrado em ser “enteado” do segundo e espera poder usufruir das benesses do explorador.

Ao concluir sua obra, Calligaris ressalta: “qualquer País colonial deveria ser uma terra de eleição para a psicanálise” (CALLIGARIS, 1991, p.156), pois a verdade está ao lado de um passado esquecido.

Considerações da pesquisadora: após cinco séculos de descobrimento, diante de possibilidades de interagir com outros povos, face à diversidade de conhecimento e tecnologia disponíveis, optar por manter, ignorar ou defender hábitos e costumes que não contribuem para a construção de uma nação justa, próspera, solidária não é condizente com os valores defendidos em um estado democrático de direito, muito menos por aqueles que professam a fé cristã.

O próximo artigo, o segundo de três, apresentará a formação desta gente sob uma concepção antropológica, tendo como fundamento “*O povo brasileiro*”, de Darcy RIBEIRO.

“... todo homem partilha a responsabilidade e a culpa pela sociedade a qual pertence.” Henrik Ibsen

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CALLIGARIS, Contardo. *Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo: Editora Escuta. 1991. 1ª edição.

GOMES, Laurentino. *1808: como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007. 2ª edição.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 12ª reimpressão.

¹ Advogada e tradutora, pós-graduada em Aconselhamento e Direito internacional. Nadir.chagas@gmail.com

² Psicanalista, italiano, vivia e clinicava no Brasil há alguns anos quando escreveu tal obra.

³ Corpo da mãe, nesse caso, significa a terra, ou seja, o Brasil.

⁴ MELMAN apud CALLIGARIS: esclarecimento teórico sobre o que seria a língua maternal: é língua do inconsciente na qual cada um institui a dimensão simbólica de um pai que o aceite numa filiação, a condição de interditar algo que passa a ser o corpo materno.

⁵ O pai que interdita o corpo materno impõe respeito dos filhos que com tal corpo se relacionem.

RESENHA: REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico.* São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.

Lucas Merlo Nascimento¹

O livro apresenta uma série de estudos anteriormente publicados como artigos em diferentes revistas ou proferidos como “comunicações” em congressos acadêmicos pelo Prof. Dr. Haroldo Reimer. Biblista conhecido no círculo exegético latino-americano, de tradição luterana, Reimer atua junto a Universidade Católica de Goiás. Sua contribuição no âmbito bíblico é vasta, incluindo artigos em revistas de grande relevância como a *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, livros e traduções de importantes obras como, por exemplo, *A Torá*, de Frank Crüsemann. Em seus estudos, Reimer aponta novas direções no âmbito da pesquisa bíblica para a compreensão da concepção do monoteísmo no Israel Antigo. A obra possui um total de 136 páginas, com biografia variada ao final. É editada pela Oikos, em parceria com a Universidade Católica de Goiânia.

No primeiro estudo, *Da diversidade à singularidade* Reimer faz um levantamento histórico das pesquisas em torno do surgimento do monoteísmo, partindo da formulação canônica de um monoteísmo original, passando pela tese do “monoteísmo ético” dos profetas, pelas tentativas do séc.XX de retrocedê-lo ao período tribal, chegando aos estudos mais recentes que compreendem a concepção do monoteísmo como uma construção gradual: de sincretismos de funções com o deus El e conflitos com Baal, desenvolvendo-se por meio da monolatria dos sécs.VIII e VII a.C. até a formalização do monoteísmo absoluto do período do segundo templo (sécs. VI-V a.C), quando o poder de Yhwh foi entendido como absoluto e as referências a outras divindades suprimidas pelo sacerdócio jerusalmitano.

Em *Monoteísmo e Identidade*, segundo estudo da obra, partindo da Bíblia Hebraica, da Arqueologia e Etnografia como fontes, Reimer retoma a construção histórica do monoteísmo, para então descrever que este ideário, sintetizado doutrinariamente na unicidade de Yhwh como Deus; na ausência de imagens no culto e no desdobramento ético da fé, é formado em meio a um caldo cultural, social e religioso, que, em conflitos e sincretismos, alguns espelhados na Bíblia Hebraica, aos poucos viabilizou a construção do monoteísmo, que, em sua expressão textual, serviu de fator identitário a uma diversidade de grupos judaicos.

Em *Inefável e sem forma*, estudo que confere título ao livro, o autor trabalha historicamente o aniconismo e sua expressão no segundo mandamento (Ex20,4-6; Dt 5,8-10). Para tanto compara as formas de organização do decálogo nas diferentes tradições religiosas. Observa que, no Israel Antigo, o aniconismo surge como reforço à monolatria javista, interditando o acesso a outras divindades. Porém nota que, se a proibição ao culto de imagens foi tendência “doutrinária” e “oficial”, a religiosidade cotidiana foi marcada pela utilização de imagens, como expressa por meio de dados arqueológicos. Além disso, a proibição à formulação imagética de Yhwh não “deu conta” de formulações linguísticas acerca do mesmo, por meio das quais é descrito em termos antropomórficos. O autor termina ressaltando que o aniconismo encontra-se com a mística ao compreender o Sagrado de forma indefinida, inefável, indescritível.

No quarto estudo, *A corporeidade de Deus*, Reimer descreve fenomenologicamente questões de corpo e gênero na Bíblia Hebraica, em referência a Yhwh. Ressalta que a monolatria (proibição de cultuar outros deuses) é acompanhada pelo veto à expressão imagética de Yhwh, o que conduziria à não caracterização deste como ser erótico. Tal tendência, ressalta Reimer, não acompanha necessariamente a religiosidade como expressa na cultura material, descoberta pela arqueologia. Além disso, os textos da Bíblia Hebraica, ainda que expressem a divindade imaginada em forma humana, ressaltam uma postura de velamento diante de suas manifestações. Por último, Reimer descreve como os profetas, ao falarem da Yhwh, expressam-se atribuindo-lhe ações e funções masculinas. Porém tal tendência majoritária não impediu que a Bíblia Hebraica preservasse também atribuições femininas para Yhwh.

A serpente e o monoteísmo, último estudo da obra, o autor investiga o significado da serpente como expresso em Gn3. Para tanto, aproveita-se das recentes críticas à teoria das fontes para abrir caminho à nova datação e compreensão do relato. Ressalta as características mítico-simbólicas do relato, para, então, compreendê-lo no contexto do dualismo persa do pós-exílio, em que, ao formular-se o monoteísmo absoluto, a serpente serviria como símbolo capaz de cooptar outros cultos e divindades, opondo-os a Yhwh.

A obra de Reimer é leitura desafiadora a uma concepção dogmática das Bíblia Hebraica e da religião de Israel. É convite a explorar a dinâmica cultural, histórica e religiosa na qual a Bíblia Hebraica e o ideário monoteísta foram fomentados: em meio à diversidade, sincretismos e confrontos.

¹ Doutorando em Estudos Judaicos (USP), Mestre em Ciências da Religião (UMESP), Bacharel em Teologia (FTBSP). Professor da área de Antigo Testamento na Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Contato: merlo.lucas@hotmail.com



FACULDADE TEOLÓGICA BATISTADE SÃO PAULO

REVISTA TEOLÓGICA

Diretrizes para autores

Submissão de trabalhos:

- Os trabalhos entregues para publicação serão avaliados quanto à cientificidade e a fidelidade a estas diretrizes bem como às normas da ABNT.
- Os trabalhos devem ser inéditos e não devem estar concomitantemente sendo submetidos à avaliação em outros periódicos ou veículos de publicação. Se, porventura, for enviado um texto já publicado, o lapso de tempo da publicação deverá ser de, no mínimo, um ano e que o novo artigo tenha sido submetido a uma revisão e atualização.
- A Comissão editorial se reserva ao direito de não aceitar um artigo ou de pedir adequações para a sua publicação.
- A Teológica não se responsabiliza pelas opiniões, ideias e conceitos que venham a fazer parte do conteúdo dos textos, que são de inteira responsabilidade de seu autor.
- Os textos serão submetidos à leitura de dois pareceristas estabelecendo-se o sigilo e anonimato dos mesmos.
- Os trabalhos devem ser enviados para a Faculdade Teológica Batista de São Paulo no endereço de e-mail da Coordenação Acadêmica: **cademica@teologica.br**
- Os trabalhos enviados terão um prazo de 6 meses a partir do recebimento, para aceite ou não dos pareceristas, para fins de publicação.

Formatação:

1. Geral: O arquivo deverá ser formatado em Word 97/2003; fonte Arial; corpo 12; espaçamento entre linhas 1,5, justificado, sem recuo de parágrafos e com espaço entre parágrafos (1,5). Devem conter: título, resumo, palavras chave e referências.

2. Título em negrito e centralizado

3. Nome do (s) autor (s): à direita, com nota de rodapé indicando resumidamente a formação principal do autor. Abaixo do nome do autor, a identificação da instituição (se estiver vinculado).

Resumo

- Em Português e em Inglês.
- Alinhamento justificado; espaçamento simples entre linhas, margens superior/ esquerda 3 cm; inferior/ direita 2 cm.
- No máximo 1.500 caracteres (na versão em Português).
- No mínimo 3 palavras-chave (*key words*).

Texto

- Fonte Arial; corpo 12; espaçamento entre linhas 1,5, justificado, sem recuo de parágrafos e com espaço entre parágrafos (1,5), margens superior/ esquerda 3 cm; inferior/ direita 2 cm.
- Tamanho: entre 14 e 15 mil caracteres.
- Notas de rodapé servem para explicações ou esclarecimentos.
- Citações utilizam a sequência AUTOR, data, p. (Ex.: NASCIMENTO, 2012, p.2)
- As referências às fontes são colocadas ao final do texto em ordem alfabética e devem obedecer as normas da ABNT.

- Palavras estrangeiras devem ser figuradas em *itálico*. Línguas originais como grego e hebraico ou com outro sistema alfabético devem ser transliteradas.
- Neologismos, termos técnicos e acepções incomuns devem vir entre aspas.

Observação: a não observância das regras impedirão o aceite do artigo.