

ISSN 2596-1196



**ILLUMINARE**  
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 5, n. 1, jan./jun., 2022



**ILLUMINARE**  
**REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA**



### **Realização**

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

### **Diretor Geral**

Dr. Frei Edson Matias Dias, OFM Cap.

### **Diretor Administrativo**

Dr. Frei Flávio Pereira Nolêto, OFM

### **Editor**

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

### **Conselho Editorial do IFITEG**

|                                    |                                       |
|------------------------------------|---------------------------------------|
| Dra. Alice Toledo Lima da Silveira | Ma. Isabel Ortega Peralías            |
| Dr. Claude Valentin Detienne       | Me. Jairo Silva de Lima               |
| Me. Denis Borges Diniz             | Dr. Joaquim Rocha Cavalcante          |
| Dra. Eliana Borges Fleury Curado   | Dr. José Reinaldo Martins Filho       |
| Dr. Elismar Alves dos Santos       | Dra. Maria Teresa da Fonseca          |
| Me. Fernando Inácio Peixoto        | Me. Mário Correia da Silva            |
| Me. Frederico Hozanan de Pádua     | Me. Mário Pires de Moraes Júnior      |
| Me. Hérbert Vieira Barros          | Dr. Mariosan de Sousa Marques         |
| Me. Héverton Rodrigues de Oliveira | Me. Marcos Vinícius Ramos de Carvalho |

### **Conselho Editorial Nacional**

|                               |                                      |
|-------------------------------|--------------------------------------|
| Dra. Carla Milani Damião      | Dr. José João Neves Barbosa Vicente  |
| Dra. Carolina Teles Lemos     | Dra. Nanci Moreira Branco            |
| Dr. Clóvis Ecco               | Dr. Pedro Adalberto de Oliveira Neto |
| Dr. Daniel Rodrigues Ramos    | Dr. Renato Moscateli                 |
| Dr. Fábio Ferreira de Almeida | Dr. Valmor da Silva                  |
| Dra. Helena Esser dos Reis    | Dr. Wesley Carvalhaes                |

### **Conselho Editorial Internacional**

|                                 |                              |
|---------------------------------|------------------------------|
| Dr. César Carbullanca (Chile)   | Dr. João Cacepe (Moçambique) |
| Dra. Angela Ales Bello (Itália) | Dr. Marià Corbí (Espanha)    |



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

---

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA / Instituto de  
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). v. 5, n. 1 (jan./jun.). –  
Goiânia, Goiás, 2022. 134 p.

v. 5, n. 1 (jan./jun. – 2022)

Semestral

Disponível em: [www.ifiteg.edu.br](http://www.ifiteg.edu.br)

ISSN 2596-1195

Criação da logomarca: Natã Silva Nazareno

1. Pesquisa científica. 2. Filosofia. 3. Teologia. 4. Instituto de  
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

---

## SUMÁRIO / SUMMARY

### **A alegria da partilha** | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho ..... 6-8

### **ARTIGOS / ARTICLES**

#### **A vivência humano-afetiva no processo de formação à vida presbiteral** / *The human-affective experience in the process of formation to presbyteral life*

Elismar Alves dos Santos ..... 10-22

#### **A importância da Assembleia Paroquial de Pastoral na gestão eclesial** / *The importance of the parish pastoral assembly in ecclesial management*

Hébert Vieira Barros ..... 23-52

#### **Estudo da Teologia e novos lugares teológicos** / *Study of Theology and new theological places*

Antônio Lopes Ribeiro ..... 53-69

#### **Totalidade e Infinito: o desejo metafísico de João Guimarães Rosa** / *Totality and Infinity: the metaphysical desire of João Guimarães Rosa*

Cristiano Santos Araújo..... 70-96

### **PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS**

#### **O título Sumo Sacerdote aplicado a Jesus e sua implicação cristológica ao cristianismo católico** / *The title High Priest applied to Jesus and its christological implication for catholic christianity*

Wallison da Silva ..... 98-113

**A consequência do pecado original da dimensão histórico-salvífica** / *The consequence of the original sin of the historical-salvific dimension*

Antoniél Souza Braga ..... **114-129**

**SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES** ..... **131-134**

# A ALEGRIA DA PARTILHA

EDITORIAL

*Se não conseguirmos recuperar a paixão compartilhada por uma comunidade de pertença e solidariedade, [...] desabará ruinosamente a ilusão global que nos engana e deixará muitos à mercê da náusea e do vazio.*  
(Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, n. 36)

Recobrando a interpretação legada por uma das mais importantes mentes do século XX, Hannah Arendt, devemos distinguir, a nível das atividades que integram nossa condição, *trabalho de obra*. Para a autora, enquanto o trabalho está ligado à subsistência e manutenção da vida, pelo que nos assemelhamos aos demais viventes, cada qual ao seu modo, a capacidade de fabricação de um mundo é o que realmente nos constitui como seres humanos – e, portanto, a produção de *obras duradouras*. Ao contrário dos outros animais, que recebem do *habitat* o seu meio de vida, o ser humano primeiro nasce, para depois construir o seu mundo. Ou melhor, recebe das outras gerações humanas os instrumentos de mundanidade necessários para progredir e tomar parte num mesmo projeto partilhado por todos.

Essa é a compreensão que nos envolve ao darmos seguimento a um projeto que aos poucos ganha forças. Dessa vez, por meio da publicação de mais um número de ILLUMINARE, inaugurando, assim, o quinto ano consecutivo de edições periódicas, graças ao esforço e à contribuição de tantas pessoas. Fazer parte de um projeto como esse certamente nos conduz à constatação que se acena no título desta apresentação: viver em partilha é uma alegria!

O número que ora se disponibiliza traz a contribuição de quatro professores e dois estudantes da comunidade acadêmica do IFITEG, à

luz de suas pesquisas pessoais, mas também do encadeamento de esforços junto a outras instituições e círculos investigativos. O primeiro deles, de Elismar Alves dos Santos, entusiasta de primeira hora deste periódico, versa sobre *A vivência humano-afetiva no processo de formação à vida presbiteral*, e é uma das muitas manifestações do autor sobre o assunto, do qual se ocupa desde o seu doutoramento em Psicologia, mas também do diálogo que há muito estabelece com o campo da Teologia Moral. O texto é imediatamente seguido por *A importância da Assembleia Paroquial de Pastoral na gestão eclesial*, de Hébert Vieira Barros. Trata-se de uma abordagem de bastante valor, equilibrando o rigor do conteúdo com a clareza e a didática em sua exposição, cuja contribuição, para além do âmbito estritamente acadêmico, poderá alcançar e contribuir com a práxis pastoral de comunidades e grupos.

Na sequência, o artigo *Estudo da Teologia e novos lugares teológicos*, de Antônio Lopes Ribeiro, oferece uma leitura panorâmica, sustentada no diálogo com vários expoentes da teologia brasileira, sobre os acentos possíveis para a investigação teológica no presente, elegendo as principais correntes e temas. Logo após, em *Totalidade e Infinito: o desejo metafísico de João Guimarães Rosa*, Cristiano Santos Araújo põe em relação Filosofia e Literatura, fazendo dialogar as intuições da fenomenologia levinasiana a respeito da alteridade com o conteúdo dos textos do literato brasileiro. Tal empreendimento com certeza alarga nossos horizontes de compreensão e favorece novas frentes de pesquisas interdisciplinares, outra vez apostando na partilha e na colaboração.

Enfim, também este número se mantém na esteira de um propósito que nasceu conjuntamente com a proposta da ILLUMINARE: a permanente abertura para a publicação de textos de iniciantes na carreira de pesquisa, como graduandos dos cursos de Filosofia e Teologia do IFITEG, mas também da comunidade externa. Eis o que se mantém frequente graças à seção titulada *Primeiros Escritos*, que, nesta oportunidade, recolhe duas manifestações. A primeira, *O título Sumo Sacerdote aplicado a Jesus e sua implicação cristológica ao cristianismo católico*, de Wallison da Silva, reflete sobre o primado de Cristo e a aplicação de uma leitura que o identifica com a figura do Sumo Sacerdote tal como compreendido pela tradição judaica. A segunda, *A consequência do pecado original da dimensão histórico-*



*salvífica*, apresenta uma leitura do pecado original desde a interpretação que a tradição cristã praticou e tem praticado a respeito dos textos da Sagrada Escritura, situando esse debate numa dinâmica temporal. Os dois textos são expressão da produção científica emanada do curso de Teologia do IFITEG, pelo que os utilizamos como forma de incentivo aos demais estudantes que se mantêm fiéis no caminho da pesquisa qualificada.

Eis, portanto, o que a presente edição tem a oferecer a seus leitores, com os melhores votos de que as discussões aqui registradas reverberem em suas vidas e em suas atividades, colaborando, sempre mais, na construção de uma comunidade de partilha na alegria.

Boa leitura!

O Editor  
24 de Junho de 2022,  
Solenidade do Sagrado Coração de Jesus.

# ARTIGOS



# A VIVÊNCIA HUMANO-AFETIVA NO PROCESSO DE FORMAÇÃO À VIDA PRESBITERAL<sup>1</sup>

THE HUMAN-AFFECTIVE EXPERIENCE IN THE PROCESS OF FORMATION TO PRESBYTERAL LIFE

Elismar Alves dos Santos<sup>2</sup>

**RESUMO:** A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) tem refletido sobre alguns desafios que os seminários têm enfrentado nos últimos tempos como, por exemplo, as mudanças na maneira de lidar com o tempo, os meios de comunicação, a realidade do poder nos seminários e os aspectos afetivos. Cada vez mais, os seminaristas são desafiados diante dos dilemas afetivos. As novas tecnologias ensinam que as relações afetivas são descartáveis e passageiras. Tudo isso afeta em grande proporção os seminaristas, sobretudo, na forma de viver a própria sexualidade.

**Palavras-chave:** Seminário; Seminaristas; Formação humana; Formação espiritual.

**ABSTRACT:** The National Conference of Bishops of Brazil (CNBB) has reflected on some of the challenges that the seminaries have faced in recent times, such as changes on the way of dealing with time, the means of communication, the reality of power in seminaries and the affective aspects. Increasingly, seminarians are challenged in front of with the affective dilemmas. New technologies teach that affective relationships are disposable and fleeting. All this affects the seminarians to a great extent, especially, in the way of living their own sexuality.

---

<sup>1</sup> Recebido em: 03.03.2022. Aceito em: 12.06.2022.

<sup>2</sup> É missionário redentorista e sacerdote. Pós-Doutor em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana/Pontificia Università Lateranense (Roma-Itália). Pós-Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Doutor em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em Teologia Moral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Mestre em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana/Pontificia Università Lateranense (Roma-Itália). Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Licenciado em Psicologia (PUC-GO). Bacharel em Teologia (PUC-GO). Licenciado em Filosofia (PUC-GO). Professor de Psicologia e Teologia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) e no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: [elismar01@yahoo.com.br](mailto:elismar01@yahoo.com.br)

**Keywords:** Seminar; Seminararians; Human formation; Spiritual formation.

## INTRODUÇÃO

A vivência humano-afetiva trata-se de uma das questões mais desafiantes no atual contexto da formação à vida presbiteral. Por isso, é responsabilidade dos seminários e casas de formação oferecer as condições necessárias para que os formandos possam crescer em todos os aspectos, especialmente na dimensão humano-afetiva. Para desenvolver o tema proposto, o artigo priorizou o estudo do Documento 93 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB): *Diretrizes para a formação dos presbíteros da Igreja do Brasil, 2010. (Daqui em diante: DOC. 93).*

O mencionado Documento, ressalta que a formação presbiteral, requer um profundo e permanente exercício em cinco dimensões antropológicas: *formação humano-afetiva, comunitária, espiritual, pastoral-missionária e formação intelectual.* Cada um desses aspectos será desenvolvido separadamente. É preciso levar em consideração que a formação humano-afetiva exige ser compreendida ao lado das outras quatro dimensões antropológicas. Assim, não se concebe a formação humano-afetiva deslocada do contexto comunitário, espiritual, pastoral e intelectual, ao longo do processo de formação à vida presbiteral.

11

## FORMAÇÃO HUMANO-AFETIVA

Sabidamente, a *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* assim escreve:

A formação humano-afetiva visa, no processo de individuação de cada formando, conseguir a capacidade de autoconhecimento equilibrado, com exclusão de percepções distorcidas, e a resistência às tensões e provas a que a vida submete toda pessoa. A primeira e permanente tarefa da formação humano-afetiva visa ajudar o formando a amar a si mesmo (DOC. 93, n. 251).

A formação humano-afetiva prioriza, no decorrer da formação, por meio do processo de individuação, que o seminarista adquira o autoconhecimento. O autoconhecimento se propõe, entre outras finalidades, a corrigir as percepções distorcidas que o próprio estudante está sujeito a ter em sua condição existencial. Para isso, espera-se que o seminário ou casa de formação, através de um trabalho multidisciplinar, seja capaz de proporcionar as condições necessárias para lidar com as resistências e tensões no período de formação. O caminho a ser percorrido não é outro senão facilitar que o formando tenha condições de amar a si mesmo. Entende-se, nesse contexto, por individuação a capacidade de tornar-se si próprio. “O objetivo central da individuação consiste em encontrar um novo centro para a personalidade das pessoas” (SANTOS, 2012, p.89). A individuação sugere a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano. Lembra que não pode haver o esquecimento das peculiaridades individuais, por ser o fator determinante de um melhor rendimento social.

Na sequência das explicações sobre o sentido da formação humano-afetiva, o Documento 93 da CNBB ressalta que os seminaristas precisam alcançar, sobretudo, para a vivência sadia do celibato, a autonomia psicológica. Aqui aparece o tema da sexualidade relacionado à formação humano-afetiva. Assim está escrito:

Pela integração positiva da sexualidade, que assegura a maturidade e o equilíbrio das relações humanas, exercitar o diálogo, a grande força geradora da comunhão e da estabilidade psicológica, aperfeiçoando assim a convivência humana pela dinâmica da escuta-resposta e estreitando os laços de solidariedade, estima e amizade (DOC. 93, n. 252).

A autonomia psicológica, entre outras coisas, corresponde à capacidade de superação da rigidez de pensamento. Geralmente, uma estrutura de personalidade rígida não demonstra sinais de abertura para o crescimento. Devido a isso, a busca pela integração da sexualidade torna-se uma das realidades mais complexas. Porém, sem o exercício do diálogo como meio capaz de promover a união entre as pessoas e a centralidade psicológica, quase nada pode ser feito quando não há abertura por parte do seminarista em formação.

Por isso se fala da importância que tem a dinâmica da escuta-resposta, como meios capazes de promover a estima por si e pelo outro, cujo fim é a promoção dos laços de amizade com as demais pessoas. A vivência do celibato requer o esforço do estabelecimento do diálogo com os próprios desafios que esse modo de vida exige. Por causa disso que, sem um amadurecimento psicológico ou a abertura a este amadurecimento e uma compreensão positiva da sexualidade, o celibato pode se tornar um peso e sinal de sofrimento.

Entre outras finalidades, a formação humano-afetiva, procura levar o vocacionado a viver à luz da prudência e da renúncia. De forma mais específica ainda, desenvolve “a capacidade de estima, respeito e cultivo de relacionamentos interpessoais profundos com homens, mulheres e, especialmente, com casais e famílias” (DOC. 93, n. 253). A formação humano-afetiva proporciona os meios necessários para a busca da estima por si, como também pelas demais pessoas. O cultivo pelo respeito mediante os relacionamentos interpessoais, que se dão no convívio com homens e mulheres, parece ser um dos meios essenciais para alcançar o crescimento humano ao longo da formação (STEINER, 2011).

A participação de casais junto ao programa de formação poderia auxiliar no processo da formação humano-afetiva. Aliás, essa prática já é adotada por alguns seminários e casas de formação. Ao longo do caminho em preparação para a vida presbiteral, “o formando vai, à medida que cresce como pessoa, descobrindo a fecundidade de sua vida e missão, e preparando-se para a consagração plena de si mesmo ao Senhor, a serviço do Povo de Deus, pelo dom do celibato presbiteral” (DOC.93, n. 254). Como lembra o Documento 93 da CNBB, sem um autêntico crescimento como pessoa, em que se descobre a fecundidade da vida, cuja finalidade será a consagração da própria vida; sem o mergulho na própria humanidade, o celibato, visto como dom, pode tornar-se sinônimo de sofrimento, amargura, tristeza, angústia. Devido a essa visão realista da importância que é a formação humano-afetiva, o próprio Documento em estudo diz que, no “caminho formativo, a educação afetivo-sexual é fundamental” (DOC.93, n. 255).

É nesse contexto que particularmente percebemos que a Igreja Católica reconhece e admite que a “dimensão psicoafetiva inclui a área afetivo-sexual, na qual as realidades pessoais precisam ser

conhecidas e integradas, evitando-se ocultamentos e autojustificações” (DOC.93, n. 255). É necessário lembrar que a dimensão psicoafetiva inclui tantas outras áreas e dimensões que extrapolam o universo afetivo-sexual, mas, aqui, essa dimensão procura contemplar especificamente esse nível na configuração humana dos seminaristas. O Documento ressalta que as realidades ou demandas na área da sexualidade precisam ser conhecidas e integradas. Reconhece-se que ocultamento, ambiguidades e complexidades na dimensão da sexualidade exigem abertura e confronto ao longo da formação nos seminários. Isso implica que os seminários e casas de formação precisam oferecer os recursos e meios necessários com o objetivo da promoção de um saudável discernimento humano-afetivo-sexual (SANTOS; GUARESCHI, 2017, p. 372).

Assim, mediante o reconhecimento quanto à demanda humano-afetiva como exigência básica ao longo do processo de formação, a *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* lembra que “não se constitui uma estrutura humana saudável sem uma bem elaborada e clara identidade sexual. O processo formativo deve ajudar cada formando em sua disposição e capacidade de assumir e integrar a própria sexualidade e afetividade na caminhada vocacional” (DOC.93, n. 255).

Para se adquirir uma estrutura humana saudável para a formação da identidade sexual, é exigido do processo de formação, ou seja, da parte dos seminários, os dispositivos necessários para alcançar essa finalidade. Desde formadores [educadores] capacitados, no mínimo com conhecimento do ser humano, o que inclui noções de psicologia, antropologia e teologia, como também a participação de outros profissionais, especialmente na área da psicologia com o propósito de estabelecer um caminho vocacional levando em consideração as demandas afetivas e sexuais dos candidatos (SANTOS, 2019, p. 204-206).

O Documento ressalta que os seminários e casas de formação têm uma grande responsabilidade na busca de proporcionar os meios para o amadurecimento humano-afetivo dos seus formandos. Quer dizer que não basta somente cobrar deles a elaboração de uma “clara identidade sexual”. Reconhece, ainda, que, para uma estrutura humana saudável, faz-se necessário, nesse contexto, o diálogo com a

própria sexualidade, como sugerem, por exemplo, alguns teólogos da Teologia Moral: “[...] não podemos nunca perder de vista a sexualidade ideal para a qual nos volta nossa conversão constante; e porque somos conscientes de nossos limites humanos miramos o ideal praticável nas circunstâncias e condições atuais” (GALLAGHER, 1990, p. 36).

Como já visto, a formação humano-afetiva tem como objetivo levar o seminarista ao crescimento humano-sexual. Para qual finalidade? Para a vivência não somente do celibato, mas para que essa dimensão possa ser vivida sem muitas dificuldades. Admite-se assim que “não se alcançará, pois, uma vivência coerente do celibato sem um trato claro, sincero, grupal e pessoal do compromisso celibatário pelo Reino. O ideal celibatário consagrado há de ser explícito e vivido como opção e coerência de vida” (DOC.93, n. 256). Quais são as dificuldades em relação à vivência do celibato? O Documento fala que o celibato precisa ser vivido de acordo com a opção da pessoa. Viver o celibato como imposição, como uma lei, pode levar a um profundo sofrimento. Como opção, ao contrário, significa que a pessoa acolhe como dom e graça em vista de um ideal: o Reino de Deus.

Por isso o Documento ensina que, “o ser celibatário não pode se constituir apenas por suposta adesão implícita, é antes de tudo um dom da graça do Senhor, que há de ser reconhecido, acolhido e amadurecido” (DOC.93, n. 256). A vivência do celibato deve ser fundamentada, como ensina o Documento, pelo “conhecimento de si, pela educação dos sentidos que o faz viver a corporeidade, confiante na graça do Senhor que o chamou, o formando aprenderá a viver castamente” (DOC.93, n. 256). O Documento da *Conferência Nacional do Bispos do Brasil* ensina, ainda, que a maturação humano-afetiva global é uma construção progressiva em que se faz presente a ação de Deus e a liberdade da pessoa (DOC.93, n. 262).

## **FORMAÇÃO COMUNITÁRIA**

O Documento em estudo ressalta que a experiência de comunidade no seminário tem como finalidade promover o crescimento humano do candidato. Ensina que a realidade comunitária tem um papel significativo na construção da



personalidade humana e espiritual. Favorece, por exemplo, a realização da comunhão aos moldes da fé trinitária: no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Viver comunitariamente significa realizar na própria vida a experiência da consagração em nome da missão no serviço da Igreja. Além disso, conviver e integrar-se em comunidade quer dizer reconhecer a necessidade do outro que o convoca à solidariedade. Em outras palavras, “a vida da comunidade deve preparar o formando para uma vida sacerdotal sustentada pelo exercício do diálogo, pelo respeito às diferenças e pelo trabalho em equipe” (DOC.93, n. 272).

Bauman (2003), no livro *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, apresenta uma profunda reflexão sobre o sentido de se viver em comunidade. Para ele, “a comunidade é um lugar ‘cálido’, um lugar confortável e aconchegante. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado” (BAUMAN, 2003, p. 7). Na comunidade, segundo o sociólogo polonês, as pessoas sentem segurança, pois há confiança umas nas outras.

Na comunidade, as pessoas experimentam a simpatia e a ajuda dos membros que a compõem. Entretanto, toda essa harmonia está sujeita a desaparecer desde o momento que as influências externas ganham espaço na vida interna da comunidade. “A mesmidade se evapora quando a comunicação entre os de dentro e o mundo exterior se intensifica e passa a ter mais peso que as trocas mútuas internas” (BAUMAN, 2003, p. 18). Porém, não obstante as consequências da comunicação entre os de dentro e o mundo exterior, a comunidade é lugar onde se forma a identidade de alguém. Nos dias atuais os seminários têm conseguido formar seus seminaristas na ótica da identidade como fruto dessa vivência humana e espiritual que se espera de uma comunidade? Entende-se por identidade “ser diferente e, por essa diferença, singular – e assim a procura da identidade não pode deixar de dividir e separar” (BAUMAN, 2003, p. 21).

No entanto, a busca pela formação da identidade leva seus construtores a procurarem “cabides” em que possam,

em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os

ritos de exorcismo em companhia de outros também assustados e ansiosos. É discutível se essas 'comunidades-cabides' oferecem o que se espera que ofereçam – um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas (BAUMAN, 2003, p. 21).

Até que ponto esse modelo de "comunidade-cabide" pode ser comparado com a comunidade que se forma em um seminário ou casa de formação? No contexto vocacional do século XXI, pode ocorrer a busca por segurança na vida de comunidade de um seminário. Seria uma espécie de busca motivada pelo refúgio. Assim, a "comunidade-cabide" se caracteriza pela busca de "um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas" (BAUMAN, 2003, p. 21).

Além da "comunidade-cabide", um outro conceito utilizado por Bauman (2003) para falar de comunidade é "cool". O "cool" tem relação com o consumo. É o mesmo que ir às compras para satisfazer o gosto pessoal, isto é, você é aquilo que gosta e, portanto, aquilo que você compra (BAUMAN, 2003, p. 51). O "cool" é um modo de fuga para não enfrentar os reais problemas. O consumo seria uma espécie de fuga que o indivíduo adota para fugir de seus problemas e da reflexão sobre as próprias dificuldades e ansiedades. No seminário, pode haver sinais do significado de "cool": fuga para não enfrentar os dilemas dos próprios sentimentos. Nessa fuga, "os fugitivos se inclinam a juntar-se com outros fugitivos como eles" (BAUMAN, 2003, p. 51). A fuga para não enfrentar os próprios dilemas tem o poder de comprometer o futuro de um jovem seminarista que aspira ao sacerdócio ou à vida religiosa. Não querer enfrentar, por exemplo, as dificuldades que emergem no âmbito da sexualidade pode ser um sinal do significado de "cool": entendido como fuga para não dialogar e expor as próprias ambiguidades dessa dimensão.

Uma terceira característica de comunidade que pode ser encontrada nos seminários é o significado de "comunidade estética". Assim diz Bauman (2003, p. 63): "A necessidade da comunidade estética gerada pela ocupação com a identidade é o campo preferencial que alimenta a indústria do entretenimento: a amplitude da necessidade explica em boa medida o sucesso impressionante e contínuo dessa indústria". A comunidade estética é frágil, pois seus

laços afetivos são também frágeis. Porém, ela precisa transmitir uma imagem como se tudo estivesse bem, pois se “se tornasse pública a falta de poder vinculante, deixaria de desempenhar o papel tranquilizador que foi o primeiro motivo de adesão dos fiéis” (BAUMAN, 2003, p. 63).

O dia a dia, na comunidade do seminário ou casa de formação, pode correr o risco de se tornar uma “comunidade estética” o que seria desastroso para os próprios seminaristas. As pessoas formadas nesse modelo da “comunidade estética” podem se tornar presbíteros ou religiosos (as) sem compromisso com o outro, laços afetivos superficiais e quase nenhum compromisso ético com os outros. Entretanto, mesmo ao saber que na comunidade é possível encontrar uma falsa segurança, na verdade ninguém deseja ficar ou viver só. A comunidade seria, de forma ampla, na visão de Bauman (2003), esse lugar onde todos nós buscamos segurança e apoio. O que não seria, então, diferente de alguns contextos de hoje nos seminários.

## FORMAÇÃO ESPIRITUAL

Entende-se por formação espiritual, uma vida de intimidade com o Pai, o Filho e Espírito Santo. Assim, “a formação espiritual do futuro presbítero é trinitária, cristocêntrica e eclesial” (DOC.93, n. 278). Compreende-se por dimensão *trinitária*, a vida de um seminarista ou religioso (a) aberta à relação em nome de um propósito de vida, em que o serviço como doação e entrega tornam-se características essenciais no decorrer do processo de formação. Como ressalta o Documento em estudo, “será enviado pelo Pai e configurado a Cristo, para atuar e viver, na força do Espírito Santo, na comunhão da Igreja” (DOC.93, n. 278). É *cristocêntrica*, porque “o centro da vida espiritual de todo cristão particularmente daquele que se prepara ao presbiterado, é o mistério pascal [cruz e ressurreição], que exerce uma profunda força de atração na oferta radical da vida a Cristo” (DOC.93, n. 278). E *eclesial* por estar a serviço do Reino de Deus, por meio da Igreja.

## FORMAÇÃO PASTORAL-MISSIONÁRIA

O Documento da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* ressalta que os seminaristas precisam receber nos seminários uma sólida formação devido ao trabalho pastoral a ser realizado. Para isso, compreende-se que o “princípio unificador de todo o processo formativo, consiste na necessária qualificação específica para o ministério pastoral” (DOC.93, n. 300). Gostaria de fazer um breve resumo da quarta dimensão antropológica. O Documento em estudo ressalta que a combinação “entre os aspectos teóricos e vivenciais da formação pastoral-missionária contribui para evitar um aprendizado apenas operativo” (DOC.93, n. 300).

Lembra, ainda, sete pontos considerados centrais para uma autêntica formação pastoral-missionária. Resumidamente, os sete pontos elencados pelo Documento são os seguintes (DOC.93, n. 301): 1) Os estudos filosóficos e teológicos tenham um claro direcionamento pastoral e missionário por se destinarem à formação dos pastores do Povo de Deus; 2) A teologia pastoral, empreendida com profundidade e combinada com uma sólida espiritualidade, ajude a superar hermenêuticas insuficientes e tenha condições de oferecer instrumentos essenciais para conhecer a vida e a fé do povo; 3) Que a teologia leve o formando, futuro ministro da Palavra, a proclamar a verdade sobre Deus, sobre o homem e sobre a Igreja mediante pensamentos e linguagens que sejam, ao mesmo tempo, acessíveis a todos e capazes de dialogar com as correntes de pensamento, filosofias e a cultura de hoje; 4) As “ciências do homem”, como a psicologia, a sociologia, a pedagogia, as ciências da economia e política, a ciência da comunicação humana e linguagem e outras devem ser estudadas para que ofereçam uma compreensão adequada do homem, dos fenômenos e da evolução da sociedade; 5) As experiências pastorais estejam abertas ao diálogo e cooperação com projetos de evangelização desenvolvidos por outras Igrejas; 6) A formação pastoral possibilite o conhecimento das organizações e lutas sociais. A opção preferencial pelos pobres deve estar presente nos estudos e nas práticas pastorais; 7) Não falte a formação teórico-prática para a atuação no social.

## FORMAÇÃO INTELECTUAL

O Documento em estudo enfatiza que a formação intelectual dos futuros presbíteros precisa estar em consonância à formação humano-afetiva, espiritual e pastoral-missionária. “No contexto da formação dos presbíteros, a atenção e o apreço pela dimensão intelectual é uma questão de fidelidade a Deus, fidelidade ao seu povo, fidelidade a si mesmo, e um modo singular de viver o discipulado” (DOC.93, n. 310). Ressalta ainda que, em decorrência dos desafios atuais, é necessário um cuidado especial ao tema da formação intelectual, pois

a situação atual, marcada simultaneamente por uma busca diversificada de expressões religiosas e por uma desconfiança nas capacidades da razão, e ainda por uma mentalidade técnico-científica que ignore as questões éticas e religiosas, exige um nível excelente de formação intelectual (DOC.93, n. 312).

Recorda também que o estudo da teologia requer o mergulho na filosofia, pois somente assim o candidato terá melhores condições de compreender mais profundamente o mistério da pessoa humana e o mistério de Deus.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos dias atuais, os seminários e casas de formação devem se esforçar para oferecer um processo de formação ao menos em cinco dimensões, consideradas básicas: *formação humano-afetiva; comunitária; espiritual; pastoral-missionária e intelectual*. Resumidamente, a *formação humano-afetiva*, entre outras finalidades, prioriza o autoconhecimento: cabe ao seminário oferecer as condições básicas para promover o autoconhecimento de seus estudantes. Espera-se que sejam pessoas capazes de amar a si mesmas e as outras, caso contrário, isso pode prejudicar a vivência presbiteral ou religiosa. O autoconhecimento também proporciona a autonomia psicológica e contribui para o não cultivo da rigidez. O diálogo com as próprias demandas pode facilitar no âmbito do

crescimento da pessoa e a rigidez pode impedir a integração da sexualidade.

A *formação comunitária* lida com os desafios relacionados à vivência humana na comunidade de pertença. A comunidade, num sentido amplo, oferece segurança e confiança. Entretanto, a comunidade pode se tornar também sinônimo de busca de segurança, ou fuga para não se estabelecer diálogo com as próprias demandas. A comunidade pode se tornar um lugar onde se passa o tempo, sem uma verdadeira preocupação e comprometimento com o outro. A comunidade, às vezes, corre o risco de se tornar lugar de laços frágeis e não duradores. Esses traços e modelos de comunidade podem ser encontrados hoje também nos seminários.

A *formação espiritual* visa mostrar e ensinar que o modelo para a vida de um seminarista não é outro senão a Santíssima Trindade, uma vida pautada na relação e no serviço. A *formação pastoral-missionária* lembra que os seminaristas são formados com a finalidade da dedicação às demais pessoas nas comunidades por onde passarão como ministros ordenados, ou religiosos.

Por último, a *formação intelectual* precisa estar integrada às outras quatro dimensões. A formação intelectual deve priorizar a relação entre *razão* e *afeto* e não a exclusão do afeto por causa do racional. Significa, portanto, que a maturação humano-afetiva é uma clara exigência para o exercício ministerial. Acredito que as palavras a seguir são essenciais para encerrar essa discussão: “A base mais profunda e essencial de toda maturação humana, o processo de formação humano-afetiva tem como grande meta levar o formando a tornar-se uma pessoa voluntariamente oblativa por meio da superação de amarras egoísticas e do aprendizado de amor segundo o modelo de Jesus” (DOC.93, n. 250).

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- DOCUMENTOS DA CNBB - 93. **Diretrizes para a formação dos presbíteros da Igreja no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 2010.
- GALLAGHER, R. **Compreender o homossexual.** Aparecida: Santuário, 1990.

SANTOS, E. A. dos. **Psicologia da religião**: direção espiritual e realização humana. Goiânia: Scala Editora, 2012.

SANTOS, E.A. dos.; GUARESCHI, P.A. Representações sociais da homossexualidade: os ensinamentos do magistério eclesiástico e os dizeres dos seminaristas. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, Petrópolis, v. 77, n. 306, p. 368-387, 2017.

SANTOS, E. A. dos. Representações sociais da homossexualidade: os ensinamentos do magistério eclesiástico e os dizeres dos padres. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, Petrópolis, v. 79, n. 321, p.189-209, 2019.

STEINER, L.U. A formação do pastor do povo de Deus. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, Petrópolis, v. 71, n. 282, p. 276-292, 2011.

# A IMPORTÂNCIA DA ASSEMBLEIA PAROQUIAL DE PASTORAL NA GESTÃO ECLESIAL<sup>3</sup>

THE IMPORTANCE OF THE PARISH PASTORAL ASSEMBLY IN ECCLESIAL MANAGEMENT

Hébert Vieira Barros<sup>4</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo fazer uma reflexão sobre o processo de condução das assembleias, seja nas paróquias ou comunidades. Neste contexto analisa-se que, a condição das lideranças junto aos fiéis hoje deve ser pauta de agenda sempre presente. A tradição bíblica apresenta-se com inúmeras cenas que muito colabora com a instrução e processo da caminhada comunitária. O texto escolhido para iluminar o início desta reflexão retrata o encontro de Moisés com seu sogro Jetro. Esta cena bíblica apresenta conceitos fundamentais da gestão pastoral, dentre os quais menciona-se: plano, planejamento, eficiência e eficácia. Observa-se a Tradição eclesial em perfeita comunhão com a Sagrada Escritura pode vencer os muitos obstáculos que a atual conjuntura impõe à Igreja e para condução pastoral. Desta forma, este trabalho entra na esteira da reflexão acadêmica como subsídios para dar suporte para aqueles e aquelas que necessitam de uma ferramenta pastoral e teológica sobre a questão da gestão das comunidades e paróquias.

**Palavras-chave:** Assembleias; Gestão; Planejamento; Comunidades; Paróquias; Evangelização.

**ABSTRACT:** This article has the objective to reflect on the process of conducting assemblies, whether in parishes or communities. In this context, analyzing that the condition of the leaders with the faithful nowadays must be always an agenda item. The biblical tradition presents itself with countless scenes that greatly collaborate with the instruction and process of the community walk. The chosen text

---

<sup>3</sup> Recebido em: 14.05.2022. Aceito em: 20.06.2022.

<sup>4</sup> Graduado em Teologia e Mestre em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Trabalha como professor de Teologia desde 2008 no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Professor concursado na PUC-Goiás desde 2014. Pós-Graduado em Gestão Paroquial pela Faculdade Dehoniana. E-mail: [hebertvb@hotmail.com](mailto:hebertvb@hotmail.com)



portrays the meeting of Moses with his father-in-law Jethro. This will show some fundamental concepts of pastoral management, among the ones that can be mentioned: plan, planning, efficiency and effectiveness. As observed as an assumption that the ecclesial tradition in perfect communion with Sacred Scripture can overcome the many obstacles that the current situation imposes on the Church and for pastoral conduct. In this way, this work is in the wake of academic reflection as subsidies to support those who need a pastoral and theological tool on the issue of the management of communities and parishes.

**Keywords:** Assemblies; Management; Planning; Communities; Parishes; Evangelization.

## INTRODUÇÃO

Neste artigo trata de uma questão que há décadas atrás fez aquecer os corações de uma multidão de fiéis em dezenas de milhares de assembleias. Seja em nível arquidiocesano, nas dioceses, nas paróquias ou comunidades, vivenciar o encontro das assembleias foi e é uma experiência de suma importância para o *aggiornamento*<sup>5</sup> comunitário.

Com o Concílio Vaticano II, a Igreja retomou às suas fontes bíblicas, a tradição e o magistério, recuperando sua própria identidade e imagem como povo peregrino de Deus. A Igreja apresenta-se como sinal e instrumento do Reino de Deus, como sacramento da salvação divina para todos sem criar distinções. Desde sua origem, por fidelidade ao plano histórico e processual da revelação de Deus e da salvação da humanidade, a Igreja sempre procurou prosseguir com a prática dos primeiros cristãos de planejar

---

<sup>5</sup> Sobre *Aggiornamento* entendemos como 'atualização' este termo remonta a alvorecer do Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII em 1962. Este termo é profundamente desenvolvido na instrução catequética da Igreja e tem como síntese máxima o documento conciliar *Sacrosanctum Concilium* que resume o espírito de *aggiornamento* da seguinte maneira: "Fomentar a vida cristã entre os fiéis, adaptar melhor às necessidades de nosso tempo as instituições susceptíveis de mudança, promover tudo o que pode ajudar a união de todos dos crentes em Cristo, e fortalecer o que pode contribuir para chamar a todos ao seio da Igreja". No tocante a reflexão sobre a importância das assembleias paroquiais, este conceito é fundamental. (cf. DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 35).

sua ação pastoral. Já no Concílio Vaticano II, alguns documentos foram escritos seguindo o método ver-julgar-agir.

No Brasil, a CNBB sempre encaminhou orientações claras para que toda a ação da Igreja em nível nacional seja pensada e planejada. Sendo motivada pelo intercâmbio com as Igrejas da América Latina, através das conferências de Medellín, Puebla e Santo Domingo, e também pela troca dialogal com as paróquias, comunidades, pastorais e movimentos. A ação evangelizadora da Igreja no Brasil sempre foi marcada por vivacidade e crescimento. Sendo até o início deste século um grande exemplo de carisma para a Igreja católica de todos os continentes.

Em comunidade se pode ser verdadeiramente discípulos missionários de Jesus<sup>6</sup>, anunciando a boa notícia do Reino de Deus a todas as pessoas, para que todos possam sentir a presença concreta do Deus da Vida. Para ser verdadeiras comunidades, não basta estarmos juntos, ou repetir a mesma profissão de fé, mas é preciso que esteja em sintonia, como verdadeiros cúmplices em um projeto comum.

Muitas paróquias já têm o hábito de fazer planejamentos, e as Diretrizes reforçam esta prática, apontando para que todos o façam. No entanto, muitos querem planejar a ação evangelizadora, mas encontram dificuldades. Desta forma, o presente artigo tem, o objetivo de motivar, esclarecer e trazer dicas práticas de como proceder para realizar da melhor forma possível o planejamento pastoral nas paróquias. Sabe-se que a gestão de uma instituição da magnitude da Igreja Católica é marcada por fatores internos e externos, porém dentro deste contexto cabe refletir sobre o quanto a ação é feita de maneira reflexiva.

Vale lembrar também que não há agir sem planejar, pois não existe ação totalmente impensada. Não existe improvisação total, porém quando a comunidade não tem clareza de seu agir pastoral corre-se o risco da ação ser improvisada. Por isso, é preciso garantir um bom espaço para a reflexão e o planejamento da ação: antes, durante e depois. No preparo da execução da estratégia, deve-se a

---

<sup>6</sup> Vale lembrar toda a contribuição que o Documento 109 da CNBB, em seu capítulo 2 desenvolve sobre o conceito de Discípulos Missionários. Lembrando que a Igreja em seu caminhar deve a partir de um planejamento envolver todos os seus seguimentos gerando verdadeiros evangelizadores sensíveis ao tempo presente. (cf. DOCUMENTO 109 Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023, 2ª ed. Brasília, CNBB, 2019.)

fazer todas para que todas as ações tenham sentido.

Tal problemática ultrapassa os limites da casualidade, seja paroquial ou comunitária que adentra no processo de ser verdadeiramente Igreja fiel ao projeto de Jesus Cristo Ressuscitado. A questão do processo de reflexão comunitária vai muito além do alcance pessoal, modelos de Igreja, perspectivas de política inter institucional, forma de lidar com o poder ou desejo das lideranças.

A importância das assembleias hoje, navega por águas muitas vezes turvas, onde corre-se o risco de omitir a revelação que há de Deus na Igreja. Porém o tempo diz que não se pode na escuridão da ignorância ou da omissão. A Igreja é conduzida pelo Espírito Santo, seus fiéis devem navegar para águas limpas onde não há nada de oculto. Desta forma se tem a vital importância na reflexão sobre a condução das assembleias nas comunidades e paróquias.

Este artigo será organizado em três sessões. Na primeira irá se desenvolver uma abordagem sobre a tradição bíblica e seus elementos constitutivo para fé. Tratar-se-á com a tese que a reflexão e ação da Igreja tem sempre como ponto de partida a Sagrada Escritura. Desta forma, o texto bíblico é a fonte de inspiração para a reflexão a respeito da condução das assembleias pastorais. O trabalho percorrerá à cena bíblica de Êxodo 18,13-23 conhecida como o encontro de Moisés e seu sogro Jetro. Este texto servirá como inspiração dentro da exposição de conceitos básicos como pastorear, gerir e liderar.

A segunda sessão tratará dos conceitos básicos para o bom desenvolvimento e execução de uma assembleia na comunidade ou paróquia. Planejar deve ser uma atitude conciente, ou seja, com a máxima precisão possível. Para colaborar, neste sentido, o trabalho visitará os conceitos de: plano de pastoral, planejamento, eficiência e eficácia na gestão pastoral.

Na terceira sessão será abordado sobre as assembleias como um instrumento vital para a condução e gestão eclesial. Neste terceiro tópico será abordado também sobre a fundamental importância de conhecer a comunidade ou paróquia onde se atua. Nesta sessão do trabalho será tratado sobre um método já conhecido na Igreja Latino America denominado: ver, julgar e agir. E por último e não menos importante será feita uma abordagem sobre três modelos possíveis de gestão pastoral no tocante a gestão do poder e condução dos fiéis.

## A TRADIÇÃO BÍBLICA E OS ELEMENTOS DA FÉ, ILUMINADORES DAS ASSEMBLEIAS PASTORAIS

A tradição bíblica em toda sua grandeza sempre iluminou a Igreja em sua caminhada histórica. Para os cristãos Católicos, o ponto de partida está sempre na palavra de Deus contida na Sagrada Escritura. Nossa condição filial dos fiéis que é confirmada na Tradição e manifestada no serviço Sacerdotal tem sempre como meta educar a partir do construto da fé para que juntos a comunidade possa ser testemunhas vida de Reino no mundo<sup>7</sup>.

Este construto da fé se faz verdadeiramente em comunidade na experiência Católica, não cabe “privatização” da prática religiosa. Em outras palavras, a Tradição Católica nos remete à uma condição comunitária, coletiva, compartilhada com os demais irmãos da comunidade eclesial.

Vale lembrar que o momento de oração pessoal particular é também fundamental para alimentar a espiritualidade. Porém, é no coletivo comunitário que o processo de educação da fé é verdadeiramente iluminado. Neste artigo, terá como meta propor uma reflexão que contribua com as organizações eclesiais no tocante à organização pastoral.

No próximo tópico, será abordado brevemente sobre as raízes das experiências bíblicas no primeiro Testamento sobre o tema. Este exercício de memória bíblica é muito importante para dar sentido à Tradição das comunidades e paróquias em realizar assembleias para orientar suas decisões importantes. Na Igreja todas as ações têm uma razão, sempre ligada à Sagrada Escritura, a Tradição e ao Magistério. As assembleias seguem este princípio.

### INSPIRAÇÕES BÍBLICAS DE ASSEMBLEIAS NO PRIMEIRO TESTAMENTO

Seguindo a tradição bíblica que é mãe da Tradição da Igreja, percebe-se desde as histórias mais antigas nos relatos do primeiro Testamento um forte aceno para a organização comunitária. Naturalmente, agora, a Igreja está em outro contexto com características muito diferentes às do tempo bíblico. Porém o objetivo

---

<sup>7</sup> “E este Evangelhos do Reino será proclamado no mundo inteiro, como testemunho para todas as nações [...]” (Cf. Mt 24,14).

com as citações bíblicas é iluminar a caminhada com relação à gestão dos projetos comunitários e pastorais.

Sendo assim, retomar o espírito bíblico no que tange as experiências de assembleias se faz necessário. Ao investigar sobre a temática das assembleias no Primeiro Testamento, percebe-se que as palavras congregação e reunião são tratadas com mesmo peso que a palavra assembleia<sup>8</sup>. Desde os primórdios do pensamento bíblico, o povo de Deus se viu impelido pela necessidade de estabelecer uma organização comunitária social. Os valores vivenciados pelo povo da Bíblia foram aos poucos sendo sinal vivo na vida em comunidade<sup>9</sup>.

Percebendo a importância de propagar a presença de Deus na organização comunitária, os Sábios da Bíblia, partindo dos anciãos, mantiveram acesa a chama da experiência do encontro com o outro, nas reuniões e assembleias. Na pesquisa bíblica exegética é consenso que a casa foi a primeira experiência de assembleia vivida pelo povo de Deus. Como nos afirma Nakanose:

O povo de Israel, sobretudo os camponeses, mantinha viva a memória do projeto tribal, onde a Casa era símbolo de vida. Na sociedade tribal a terra pertencia à tribo, à comunidade, aos grupos de famílias que formavam a Casa. Para ter acesso à terra e ao produto dela era necessário fazer parte da Casa. Aí acontecia a distribuição do trabalho, a partilha, a solidariedade, a convivência humana e a celebração comunitária. A casa era “a carteira de identidade” da pessoa. Era seu referencial<sup>10</sup>.

Na caminhada de Igreja hoje os fiéis são convocados pela tradição bíblica, a fazer de suas casas uma verdadeira assembleia regida pelos valores de um Deus que se manifestou na história pela caminhada da Igreja no mundo. A tradição bíblica iluminou e sempre continuará iluminado a caminhada de Igreja, comunidade, casa. Não se pode perder o ardor de vivenciar na vida das comunidades e paróquias a presença concreta de Deus.

<sup>8</sup> João Ferreira de ALMEIDA, *Chave Bíblica*, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2003, pp. 52,106,422, Assembleia aparece 06 vezes, congregação aparece 18 vezes e reunião 19 vezes.

<sup>9</sup> John L. MCKENZIE, *Dicionário Bíblico*, Tradução Álvaro Cunha, São Paulo: Paulus, 1983, p. 581.

<sup>10</sup> Shigeyuki NAKANOSE, *Uma História para contar... A Páscoa de Josias*, São Paulo, Paulinas, 2000, p. 36.

No próximo tópico será abordado sobre uma cena bíblica muito conhecida pelas comunidades. Objetivo com o texto é fazer uma reflexão onde se possa perceber os elementos que compõe o serviço de liderança dentro das paróquias e comunidades.

## A CENA DE JETRO SOGRO DE MOISÉS

Na vida de comunidade exercendo o serviço nas pastorais, movimentos, grupos de reflexão, oração, nos conselhos seja administrativo ou pastorais. Observa-se que o ponto de partida e referência são os ensinamentos bíblicos. Metaforicamente falando, se a Igreja fosse uma árvore a Sagrada Escritura poderia ser compreendida como as raízes que nutrem sempre e ininterruptamente a árvore.

A cena retratada em Ex 18,13-23 “Instituição dos Juízes”<sup>11</sup> é de grande valia para esta reflexão. O texto retrata o personagem Moisés que cumpre o papel do líder comunitário onde comete um erro grave, concentra o poder deliberativo sobre seus liderados “povo” culminando numa realidade de esgotamento. Seu sogro Jetro, que ironicamente não pertence ao grupo que está fazendo o percurso do Êxodo junto com Moisés em direção a terra prometida, percebe a agonia de seu genro fazendo uma intervenção muito instigante. Os elementos revelados pelos personagens do texto: Moisés, Jetro e o povo são muito importantes para a reflexão aqui proposta.

Com este exemplo bíblico se quer refletir sobre o papel dos membros das comunidades e paróquias como liderança e a forma como se comporta diante dos desafios. Outro elemento importante também é perceber como as pessoas que estão fora do processo de liderança podem ajudar e contribuir com as tomadas de decisões. Jetro sogro de Moisés, apresentou uma estratégia de liderança que tirou Moisés de uma situação muito estressante. Desta forma, se percebe que à luz dos ensinamentos bíblicos que estabelecer uma postura de escuta também para com os que estão fora de nossos processos comunitários é salutar para o serviço da gestão pastoral.

A abordagem dialogal da cena de Moisés e seu sogro Jetro tem o objetivo de nos ajudar no desenvolvimento da discussão que se

---

<sup>11</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Paulus, 2011, p.127. Título dado ao texto pela edição bíblica.

propõe neste artigo. Para melhor ilustrar a questão segue citação do texto:

No dia seguinte, assentou-se Moisés para julgar o povo; e o povo estava em pé diante de Moisés desde a manhã até o pôr-do-sol. E o seu sogro, vendo tudo o que ele fazia com o povo, disse: “Que é isso que fazes com o povo? Por que te assentas sozinho, e todo o povo está em pé diante de ti, desde a manhã até o pôr-do-sol?” Respondeu Moisés ao sogro: “É porque o povo vem a mim para consultar a Deus. Quando têm uma questão, vêm a mim. Julgo entre um e outro e lhes faço conhecer os decretos de Deus e as suas leis.” O sogro de Moisés lhe disse: “Não é bom o que fazes! Certamente desfalecerás, tu e o povo que está contigo, porque a tarefa é muito pesada para ti; não poderás realizá-la sozinho. Agora, pois, escuta o conselho que te darei para que Deus esteja contigo: representa o povo diante de Deus, e introduze as suas causas junto de Deus. Ensina-lhes os estatutos e as leis, faze-lhes conhecer o caminho a seguir e as obras que devem fazer. Mas escolhe do meio do povo homens capazes, tementes a Deus, seguros, incorruptíveis, e estabelece-os como chefes de mil, chefes de cem, chefes de cinquenta e chefes de dez. Eles julgarão o povo em todo tempo. Toda causa importante a trarão a ti, mas toda menor eles mesmos julgarão. Assim será mais leve para ti, e eles levarão a carga contigo. se assim fizeres, e Deus to ordenar, poderás então suportar este povo, que por sua vez tornará em paz ao seu lugar<sup>12</sup>.

Esta citação bíblica ilumina a reflexão, pois traz a importância de fazer a gestão de pessoas estabelecendo um processo de compartilhamento do poder de decisão numa comunidade. A tarefa de Moisés ficou difícil num determinado momento do exercício de sua liderança frente ao povo. No caminho do deserto, rumo a terra prometida, Moisés foi alertado pelo seu sogro Jetro<sup>13</sup>.

É muito importante para a análise perceber que existem momentos em que pessoas de fora do conjunto comunitário

---

<sup>12</sup>: José Luis. SICRE, *Introdução ao Antigo Testamento*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 49. Sugerimos consultar trabalho exegético para aprofundamento do contexto vital desta perícopes Ex 18,13-23.

<sup>13</sup> “Que é isso que fazes com o povo? Por que te assentas sozinho, e todo o povo está em pé diante de ti, desde a manhã até o pôr-do-sol?” Ex 18,14.

conseguem verificar situações de fragilidade, vale lembrar que Jetro sogro de Moisés é nominado como “sacerdote de Madiã” Ex 18,1<sup>14</sup>. Na vida em comunidade exercendo o papel de liderança devemos manter nossos sentidos abertos também as crítica oriundas de quem está fora de nosso contexto comunitário.

Outro elemento que ajuda pensar os processos de gestão comunitária é a deflagrada fadiga de Moisés e do povo numa postura onde o poder estava concentrado somente na figura do personagem de Moisés<sup>15</sup>. Foi diante desta profunda crise retratada que nasceu a possibilidade de conversão e superação do problema. Porém este movimento de conversão só foi possível porque Moisés foi sensível e humilde à ponto de seguir o conselho de seu sogro Jetro<sup>16</sup>.

O caminho de condução de uma comunidade é árduo. Moisés caminhando com o povo de Deus no deserto em direção à terra prometida teve de manter seu espírito aberto ao aprendizado. Na vida em comunidade como lideranças, se deve resgatar e manter esta experiência bíblica, estar atentos as demandas do contexto.

O texto traz outro elemento muito importante para condução e gestão das comunidades e paróquias, a necessidade de estabelecer um processo de formação de lideranças. Nas ações os fiéis que cumprem o serviço de lideranças deve ser íntegros e verdadeiramente saber o que estão fazendo. Nesta perspectiva, para assumir uma posição de liderança na comunidade ou paróquia não basta ter boa vontade, é necessário se preparar.

Para tal intento, é possível construir uma história dentro da comunidade, observando como é a organização interna do grupo. Fazer um processo de escuta e apropriação da cultura organizacional da Igreja particular. Perceber o grau de exigência que os líderes são submetidos. Admitir que o comportamento pessoal deve estar em sintonia com os valores defendidos pela Igreja.

Sobre a questão do processo de constituição de lideranças, no texto que estamos tratando apresenta critérios bem claros<sup>17</sup>. Devemos

---

<sup>14</sup> John L. MCKENZIE, *Dicionário Bíblico*, Tradução Álvaro Cunha, São Paulo, Paulus, 1983, p.333. Sobre a origem do povo de Madiã citado no livro de Êxodo.

<sup>15</sup> “Certamente desfalecerás, tu e o povo que está contigo, porque a tarefa é muito pesada” Cf. Ex 18,18.

<sup>16</sup> “Agora, pois, escuta o conselho que te darei para que Deus esteja contigo: representa o povo diante de Deus, e introduz as suas causas junto de Deus”. Cf. Ex 18,19.

<sup>17</sup> “Escolhe do meio do povo pessoas capazes, tementes a Deus, seguros, incorruptíveis, e estabelece-os como chefes [...]” Ex. 18, 21.



sempre ficar atentos para estabelecer um processo de liderança em comunhão com os valores do Reino. Sabemos pela Tradição da Igreja, que toda revelação bíblica está conectada com o Evangelho, sendo assim, o texto acima comentado se faz boa notícia anunciada as lideranças hoje num contexto de profunda mudança que as comunidades e paróquias estão atravessando.

Segue-se a reflexão acerca da importância das assembleias nas comunidades e paróquias, abordar-se-á sobre elementos que se considera fundamental para um bom andamento do serviço enquanto liderança pastoral da Igreja. Refletir sobre a figura do pastor em seu pastoreio, o quanto é importante saber gerir bem para liderar com eficiência e eficácia.

## ELEMENTOS QUE ILUMINAM A FÉ: PASTOREAR, GERIR E LIDERAR

A experiência em comunidade é fundamental para o amadurecimento e iluminação da fé. No processo do pastoreio dos fiéis um conhecimento mais profundo da Palavra de Deus é requisito indispensável. O pastoreio se faz eficaz na medida que o pastor tem claro qual o caminho deve trilhar com seu grupo de fiéis, regra que se faz para a vida Sacerdotal e Leiga no exercício de liderar.

A Constituição Dogmática Dei Verbum afirma: “É preciso que o acesso à Sagrada Escritura seja amplamente aberto aos fiéis”<sup>18</sup>. Muito já se fez desde o período pós Concílio Vaticano II. Porém, ainda se tem muito por caminhar no desenvolvimento das ações pastorais. Estabelecer um espírito disciplinado e atento, fazendo um processo de estudo sobre o modo de liderar faz-se necessário na Igreja. Sendo assim, deve-se ter sempre atenção à Sagrada Escritura, ao Magistério da Igreja com toda produção teórica sobre o caminhar da fé na história Eclesial e por fim ser sempre fiéis à nossa Tradição.

A leitura da Palavra de Deus, por si só, não tira ninguém da ignorância bíblica ou em relação ao serviço de liderança da gestão pastoral. Devemos ser sempre fiéis aos princípios de nossa Tradição Eclesial. Nossas paróquias e comunidades devem caminhar com o objetivo de estabelecer um testemunho missionário do anúncio do

---

<sup>18</sup> DV 22.

Evangelho<sup>19</sup>.

Fazendo-se a Igreja, esposa do Verbo encarnado, na condição de lideranças devemos assumir essa condição Matrimonial Sacramental no cuidado com as atitudes dentre das paróquias e comunidades. É preciso, na linguagem da Dei Verbum ter uma postura adequada de profunda escuta e disciplina:

Esposa do Verbo encarnado, a Igreja esforça-se, guiada pelo Espírito Santo, por conseguir sempre inteligência mais profunda das Sagradas Escrituras, para alimentar continuamente os seus filhos com as palavras divinas; por isso fomenta também o estudo [...]. Em diligente colaboração e utilizando os meios convenientes, devem os exegetas católicos e demais teólogos investigar e explicar as divinas Letras, sob a vigilância do sagrado Magistério, de tal maneira que o maior número possível de ministros da palavra divina possa oferecer frutuosamente ao povo de Deus o alimento das Escrituras, para iluminar as inteligências, robustecer as vontades, inflamar os corações dos homens no amor de Deus<sup>20</sup>.

33

A Igreja é fiel depositária da Revelação de Deus no mundo, desta forma os fiéis dentro das comunidades devem manter à fidelidade aos ensinamentos retratada na Tradição. O compromisso quando se assume um trabalho pastoral não é somente com os membros da comunidade ou Paróquia em questão. Todo compromisso que se assume na Igreja é em primeira instância um compromisso assumido com a Revelação de Deus na história humana. Sendo assim, não se pode deixar que a gestão, pastoreio e liderança seja conduzida pela displicência ou omissão.

Na segunda parte do artigo desenvolver-se-á uma reflexão acerca de conceitos básicos para a gestão das comunidades e paróquias. Num primeiro momento irá dissertar sobre o que é planejar,

---

<sup>19</sup> Para uma melhor interlocução com a citação de Dei Verbum 23. Sugerimos consultar n. 42. "A Igreja contempla a realidade a partir de uma condição bem específica, a de discípula missionária. Sabe que a realidade é complexa e que a interpretação do cotidiano pode ser feita sob variados aspectos. Por isso, ao buscar sua compreensão do que está ocorrendo, reconhece que o faz como discípula e servidora do Cristo Senhor, que Vivo e Ressuscitado, a envia ao mundo, repleto de luzes e de sombras". DOCUMENTOS DA CNBB 109. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*. 2ª ed. Brasília: CNBB, 2019, p.33.

<sup>20</sup> DV 23.

depois a atenção será detida sobre a questão do plano de ação pastoral de forma bem circunstancial. Seguindo, será feita uma breve exposição sobre a importância do planejamento. Por fim, será tratado sobre a gestão desde o prisma da eficiência e eficácia.

## **CONCEITOS BÁSICOS: PLANEJAR É PRECISO**

As instituições se tornam fortes e grandes quando seus gestores fazem junto com a história destas instituições um caminho de aprendizado e amadurecimento no exercício do poder. Desta forma, na primeira parte deste artigo foi abordado sobre a importância da tradição bíblica sobre a gestão ao citar como texto iluminador a cena de Ex 18 13-23. No exercício do poder dentro de uma instituição seus gestores devem ter sempre claro qual é seu papel e qual é a melhor forma de desenvolver seu serviço enquanto liderança numa paróquia ou comunidade.

Neste caso específico na condição de pastores, líderes que cumprem com o serviço de tangenciar paróquias, comunidades, grupos de pastorais ou movimentos. Vale lembrar que a Igreja se orienta pelos seguintes princípios: Sagrada Escritura, Tradição e Sacerdócio. No tópico anterior realizou-se uma rápida abordagem de um texto do livro do Êxodo com objetivo ilustrativo e reflexivo para gerar possibilidades e discernimento sobre possíveis tomadas de decisões nos trabalhos pastorais.

Dentro deste contexto, no primeiro tópico, o objetivo foi criar uma possibilidade para que o leitor/a perceba o quando a tradição bíblica pode contribuir para uma boa conduta de gestão. Iluminados pelos ensinamentos bíblicos, se pode aprender com a sensibilidade do sogro de Moisés que viu a sua agonia pela forma como estava conduzindo o povo<sup>21</sup>.

Ter clareza na gestão é fundamental, estabelecer uma postura de escuta também se faz necessário. Quando se ocupa um lugar de poder dentro de uma paróquia ou comunidade se deve ser humildes o bastante para ouvir conselho até mesmo de quem está fora do ambiente de trabalho. Quanto mais disposição para a atenta escuta e observação dos liderados maiores serão margens de acerto.

---

<sup>21</sup> "O sogro de Moisés lhe disse: "Não é bom o que fazes: Certamente desfalecerás, tu e o povo que está contigo, [...] não poderás realizar tudo sozinho" Cf. Ex 18,17-18.

Planejar é uma arte que se aprende no percurso da gestão, naturalmente a literatura nos traz várias informações, técnicas e ferramentas que auxiliam no trabalho do gestor. Porém não se pode deixar de lembrar que a gestão se faz de maneira sempre processual os contextos pastorais são complexos e com muitos elementos específicos. Sendo assim planejar se torna um ato preciso no sentido de entender o que é elementar para uma boa gestão. Respeitando os limites e os contextos que a história se impõe. A precisão do planejamento não pode ser entendida como uma plataforma regida intransigente onde a complexidade e a subjetividade humana sejam anuladas em prol do planejamento.

Seguindo este percurso, vislumbrando o desenvolvimento desta temática, no próximo tópico se fará um percurso sobre um elemento fundamental para a gestão pastoral: o plano de pastoral. Isto se faz necessário para ter sempre clareza das questões elementares para o exercício de uma boa gestão.

## O QUE É UM PLANO DE PASTORAL

Para toda tarefa se deve ter claro qual caminho irá percorrer para atingir o objetivo, desta forma, um plano de trabalho se faz necessário. Plano é o registro por escrito das decisões tomadas em conjunto. É o resultado concreto do planejamento. O registro por escrito do planejamento ajuda a organizar melhor o trabalho, pois quando se está trabalhando de forma coletiva existe uma constante distorção na comunicação entre as pessoas ou grupo que está desenvolvendo a ação. Por este motivo, ter um plano de ação que seja compreendido pela coletividade envolvida na ação é fundamental para o sucesso do caminho a ser percorrido.

O plano deve ser redigido de acordo com as etapas do planejamento. Pode ser modificado no decorrer da caminhada, ou mesmo ao final, quando se percebe que há a necessidade de correção, ou de algum acréscimo. O plano é para ser usado, consultado, anotado, revisto. É uma ferramenta, serve como um mapa ou roteiro onde o viajante ao perceber novas necessidades impostas pelo caminho poderá decidir em alterar a rota da viagem.

Porém nunca será seguro empreender uma viagem sem um plano onde o viajante poderá sacar as informações necessárias para

antever possíveis obstáculos no caminho a ser percorrido. Por isso, um plano de ação pastoral deve ter um prazo definido para ser executado fazendo constantemente uma avaliação do que está sendo feito.

Trata-se de estabelecer, primeiro, o objetivo geral do plano global e os objetivos específicos, desenhando-se o curso de ação (fluxograma). Depois, são elaborados os critérios de ação, que buscam operacionalizar os objetivos específicos. Eles são de duas ordens: as políticas ou linhas de ação (o modo, as diretrizes, as atitudes ou os princípios orientadores de trabalho, que brotam do marco doutrinal) e as estratégias ou formas de ação (meios de concretização das linhas, que brotam do marco da realidade)<sup>22</sup>.

Seguindo a linha de raciocínio do Pe Agenor Brighenti, pode-se afirmar que o plano de pastoral é uma peça fundamental para a gestão pastoral pois é o ambiente no qual irá registrar os elementos que serão orientadores da ação pastoral. Como exemplo: As prioridades, são frentes de ação escolhidas por todos, para serem postas em primeiro lugar. Elas têm a primazia sobre todo outro tipo de ação pastoral.

Devem ser levadas em conta por todas as comunidades, pastorais, movimentos que elaboraram o projeto de ação. Vale ressaltar que as prioridades serão acolhidas pela comunidade quando os fiéis tiverem claro quais são os objetivos, geral e específicos do plano de ação bem como encarnado sua justificativa. Eleger prioridade não é uma tarefa simples, neste tópico o gestor deve estar muito atento aos anseios e possíveis conflitos de interesses que deve haver dentro da comunidade<sup>23</sup>.

No plano de ação pastoral evidenciar quais serão os projetos a serem desenvolvidos em comunhão com as prioridades respeitando sempre os objetivos geral e específicos é fundamental. Os projetos são

---

<sup>22</sup> Agenor. BRIGHENTI, *A Pastoral dá o que pensar: A Inteligência da prática transformadora da fé*, 2ª ed, São Paulo, Paulinas, 2011, p. 216.

<sup>23</sup> Agenor. BRIGHENTI, *Reconstruindo a esperança: Como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*, São Paulo, Paulus, 2000, p. 18. Hoje nossas comunidades são profundamente marcadas por vários grupos de interesses na esfera intereclesial onde existem revalides que são explícitas por grupos divergentes no interno da comunidade. Estas disputas internas dificultam muito a vida dos gestores pois além de considerar as demandas externas sempre a realidade contextual do grupo teve conter possíveis disputas internas.

os empreendimentos, eventos, obras, ações a serem realizados por determinada comunidade, pastoral ou movimento, dentro de determinado tempo, por determinadas pessoas, em favor de determinados objetivos.

Cada projeto é apresentado com seus prazos, datas, locais, agentes e destinatários. É pela execução do cronograma dos projetos que o plano vai sendo posto em prática. Outro item importante de um projeto de ação pastoral é o calendário onde deve ser registrado previamente e amplamente divulgado o conjunto de todos os eventos a serem realizados no decorrer de cada ano.

O calendário deve ser elaborado ao final de cada ano em vista do ano seguinte. É feito por todos os agentes de pastoral: coordenadores de comunidades, pastorais, movimentos, organismos. Levando em conta as prioridades, programas e projetos comum a toda a paróquia. Nele constam as datas, horários, atividades e locais de cada evento. Trata-se de uma agenda paroquial, que seja fiel ao plano de ação pastoral com suas prioridades, programas e projetos.

No próximo tópico, será feita uma breve abordagem sobre o planejamento, com o objetivo de perceber a interligação e o conceito de plano foi tratado há pouco. No plano de ação pastoral foi visto a importância de estabelecer um registro claro e que seja assumido por todas as partes envolvidas no trabalho.

37

## O QUE É UM PLANEJAMENTO

O planejamento apenas não é a solução, bem como fazer o registro de um plano de ação pastoral não soluciona nossas dificuldades no campo da gestão pastoral. Usando uma metáfora, o planejamento é só a ponta do *iceberg*. Talvez seja neste ponto que o planejamento tem uma de suas principais fragilidades, fazer com que haja o envolvimento a todos e a todas da comunidade ou paróquia. Portanto, é fundamental que se trabalhe visando um processo coletivo. A participação das pessoas naturalmente deve corresponder com Tradição da Igreja Católica sendo fiel à sua hierarquia.

A distinção, que o Senhor estabeleceu, entre os ministros sagrados e o restante do povo de Deus. Implica união, pois os pastores e os fiéis estão vinculados entre si por uma relação

mútua e necessária: os pastores da Igreja, seguindo o exemplo do Senhor, estejam ao serviço uns dos outros e dos fiéis, estes, por sua vez, prestam a boa vontade colaboração aos pastores e doutores<sup>24</sup>.

A qualidade de um planejamento passa pelos seus participantes, caso contrário se tem um processo “faz de conta”. Quem não é capaz de participar do planejamento, também não é capaz de executar o que foi planejado. Fica, portanto, impossibilitado de entender o processo. Não se pode exigir de quem não atuou no planejamento que atue na execução.

Sendo assim, para um bom andamento do processo de planejamento deve também haver uma profunda e viva catequese para que os fiéis entendam seu papel na missão da Igreja como sujeitos no anúncio do Evangelho ao mundo. A comunidade não se pode entregar ao ativismo pastoral executando uma exaustiva agenda pastoral com infinitas ações que não se conectam umas com as outras. Para ser fiéis à Tradição de Evangelização é preciso sempre avaliar as ações evangelizadoras neste ponto, um maduro planejamento pastoral é fundamental.

38

Faz-se necessário optar pelo planejamento. Fazê-lo não para cumprir uma orientação diocesana, mas porque acreditamos que ele seja uma necessidade da evangelização. A evangelização está relacionada: a uma realidade, a uma espiritualidade, a uma finalidade. Por isso, ao falarmos em evangelização e, neste caso, de planejamento da ação evangelizadora, é fundamental que se considere estes três aspectos sempre em relação. O planejamento é que mantém esta relação<sup>25</sup>.

O planejamento é necessário e fundamental para a gestão das paróquias e comunidades. É no planejamento que se pode perceber através das motivações e do próprio contexto comunitário qual

---

<sup>24</sup> LG 32.

<sup>25</sup> Rodiney BALBINOT; Eli BENINCÁ, *Metodologia pastoral Mística do discípulo missionário*. São Paulo, Paulinas, 2012, p. 49. Considerando a necessidade de aprofundamentos as três dimensões apresentadas na citação que torna o planejamento indispensável: “realidade”, “espiritualidade” e “finalidade” sugerimos a leitura de todo o capítulo 3 Evangelização em chave de leitura metodológica.

dimensão se pode tomar como ponto de referência as três dimensões apresentadas na citação acima: “realidade”, “espiritualidade” e “finalidade”. No desenvolvimento de um planejamento, este deve ser assumido como um processo onde todos são chamados a pensar no que fazem, por que fazem, e aonde querem chegar.

Seguindo esta linha de raciocínio pode-se ver alguns benefícios do planejamento: Torna o trabalhar pastoral melhor; não perde de vista os objetivos; confronta tudo que acontece com os objetivos que queremos alcançar; aproveita melhor os recursos disponíveis; evita esforços inúteis ou duplicados; a comunidade entende com mais clareza o próprio trabalho; torna a paróquia ou comunidade mais competente.

Por outro lado, não se pode tomar o planejamento como panaceia, ou seja, como remédio para todas as dores e contradições existentes na comunidade ou paróquia. É preciso tomar consciência de que planejamento não é uma camisa de força. Ele prevê determinados passos, mas deixa em aberto a possibilidade de outros passos e outros caminhos. Ele possibilita que se avance pouco a pouco, até se conseguir o melhor. Os defeitos de um planejamento são corriqueiros entre a comunidade que o elabora.

Não se faz planejamento só para ter um plano bonito e apresentar aos outros; para constar no arquivo; para fazer figura diante do bispo; para obrigar todo mundo a trabalhar do mesmo jeito; para se proibir a criação de coisas novas. Estes são algumas das ciladas que as comunidade ou paróquias podem incorrer quando o ato de elaboração de um planejamento de ação pastoral não está devidamente maduro.

No próximo tópico será apresentado outros dois aspectos que podem ajudar muito na gestão. Tendo como base as questões que foi apresentado sobre o plano, o planejamento, suas características positivas e também os riscos de desvios possíveis no desenvolvimento e elaboração de ambos. O Objetivo é agregar os elementos de eficiência e eficácia nesta discussão.

## CONCEITOS DE EFICIÊNCIA E EFICÁCIA NA GESTÃO PASTORAL

Na medida em que deseja realizar alguma ação pastoral, é preciso esclarecer bem qual o motivo, ou quais os motivos que leva a



realizar tal ação. Uma ação é considerada eficiente quando é bem-feita. Quando, além de eficiente, ela for também transformadora, será considerada eficaz. Quando se realiza ações apenas eficientes, a transformação não acontece nas estruturas injustas presentes no local<sup>26</sup>.

O primeiro motivo que leva a planejar é a necessidade de realizar ações eficazes, transformadoras. Segundo motivo importante que leva a planejar é a escassez de recursos. Quanto menos recursos tiver, mais a ação precisa ser planejada. Existe, ainda, um terceiro motivo que obriga a realizar ações planejadas: A complexidade da ação ou do problema<sup>27</sup>.

Quanto mais complexos forem os problemas ao redor, mais se precisa planejar a ação, pois, do contrário, a complexidade do problema vai absorvendo e necessariamente se caí no ativismo. Esquecendo do necessário e mergulhando no urgente. Aliás, esta é uma tática do sistema dominante: tratar com superficialidade as coisas profundas e com profundidade as coisas superficiais<sup>28</sup>.

Não basta que ter claro os motivos que nos levam a realizar um planejamento para que seja eficiente e eficaz. É profundamente importante saber qual a finalidade das ações que se vai planejar. Tendo presente que a estrutura atual da sociedade se apresenta como uma estrutura de pecado, de injustiça e de morte. É sumamente importante um planejamento participativo, onde se possa interferir

---

<sup>26</sup> Agenor BRIGHENTI, *Reconstruindo a esperança: Como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*, São Paulo, Paulus, 2000, p. 11. Saber entender nossa conjuntura eclesial é fundamental para a gestão pastoral. Desta forma para aprofundar as questões *ad intra* e *ad extra* da Igreja.

<sup>27</sup>: Elenita DELEMÉA, *Administração paroquial*, São Paulo, Edições Loyola, 2005, p. 97. A complexidade da ação ou do problema exige um plano de ação global. Não podemos ser ineficientes em nossos trabalhos pastorais, devemos agir de forma que possamos otimizar a energia depositada em nossas ações pastorais fazendo assim nossa caminhada em comunidade mais eficiente e eficaz.

<sup>28</sup> CELAM, *Documento de Aparecida Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*, São Paulo, Paulus, 2007, p. 227. Sobre o risco da inversão de valores: "Tratar com superficialidade as coisas profundas e com profundidade as questões superficiais". O Documento de Aparecida nos dá um importante alerta para melhor conduzir nossas comunidades e paróquias no que tange a eficiência e eficácia pastoral n. 512. "Na cidade, convivem diferentes categorias sociais, tais como as elites econômicas, sociais e políticas, a classe média com seus diferentes níveis, e a grande multidão dos pobres. Nela coexistem binômios que a desafiam cotidianamente: Tradição-modernidade; globalidade-particularidade; inclusão-exclusão; personalização-despersonalização; linguagem secular-linguagem religiosa; homogeneidade-pluralidade, cultura urbana-pluriculturalismo".

nessa estrutura e transformá-la numa realidade de graça, de justiça e de vida.

A sociedade hoje passa por mudanças muito rápidas. A Igreja deve estar atenta, sensível e fazer dialogar com esta conjuntura para não perder conexão com seus fiéis. Por este motivo, se apresenta esta breve reflexão sobre a eficiência e eficácia em nossa ação pastoral comunitária e paroquial. Se vive hoje em uma sociedade com recursos humanos e materiais cada vez mais escassos, desta forma deve realizar a ação pastoral procurando sempre otimizar as energias.

A próxima seção irar-se-á abordar sobre a importância das assembleias como instrumento para o planejamento e gestão pastoral eclesial. Visitar-se-á alguns possíveis modelos de ação pastoral com o objetivo de sinalizar o quanto é importância conhecer, ouvir, perceber e vivenciar o contexto pastoral com cuidado e diálogo.

## **AS ASSEMBLEIAS COMO INSTRUMENTO VITAL PARA O PLANEJAMENTO E GESTÃO ECLESIAL**

Na terceira e última seção será desenvolvida uma abordagem sobre a importância de desenvolver e vivenciar as assembleias nas comunidades e paróquias. Entende-se que esta experiência comunitária é fundamental para o desenvolvimento e execução da gestão pastoral. É nas assembleias que é possível alcançar os fiéis de forma mais homogeneia, curando possíveis distorções, aparando arestas e educando à fé no caminho da Palavra de Deus, Magistério e Tradição.

### **A IMPORTÂNCIA DE CONHECER A REALIDADE PASTORAL**

Partindo da parábola do evangelho “O bom Pastor<sup>29</sup>” é importante destacar a importância de conhecer o campo pastoral. De forma geral os fiéis nas comunidades e paróquias tendem a ser mais sensíveis aos líderes pastorais quando estes têm uma história de vida comunitária junto com os membros da comunidade ou paróquia. Sendo assim, ao refletir sobre a importância de conhecer a realidade pastoral este tema não deve ser tratado somente numa perspectiva

---

<sup>29</sup> Cf. Jo 10,1-21.

externa.

Na literatura especializada sobre os métodos de diagnóstico sobre como fazer uma aproximação para conhecer uma comunidade ou paróquia. Sabe-se que existem inúmeras ferramentas, profundas abordagens teóricas e prática sobre como fazer um levantamento de realidade seja paroquial ou comunitária desde uma perspectiva externa. Entender e enxergar a realidade pastoral e comunitária com o objetivo de propor ou conduzir uma experiência de assembleia, externa à comunidade não é suficiente.

Desta forma, o liderança deve estar presente, participar internamente das vitórias, conquistas, dores e angústia da comunidade. Os fiéis que são por natureza os sujeitos do trabalho pastoral serão seduzidos pela complexa tarefa de fazer uma reflexão em nível de assembleias, se seus líderes estiverem engajados intimamente na vida comunitária. A Igreja por sua vez, na Tradição, dá testemunho desta condição fundamental para trabalho dos líderes e agentes de pastoral, sacerdotes e demais envolvidos no serviço de gestão<sup>30</sup>.

A gestão é feita de processos, nesta perspectiva o agente de pastoral deve ter em mente o provérbio da sabedoria popular “o

42

<sup>30</sup> DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965), São Paulo, Paulus, 1997, p. 540. Com o objetivo de aprofundar a reflexão sobre a relação que as lideranças comunitárias devem estabelecer com os fiéis da Igreja, sugerimos consultar, o Proêmio da Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* sobre a Igreja no mundo do hoje formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do Reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história

<sup>30</sup> André Pereira LIMA, *Gestão Paroquial: É possível? Uma abordagem técnico-canônica da realidade paroquial*, Brasília, Art Letras, p. 107, 2019. Sobre a gestão de processo. O exercício legítimo da liderança que o pároco assume por aquilo que é legalmente instituído, faz com que seja plasmada a própria identidade da paróquia que ele exerce seu ministério. O conjunto de fiéis passa a observá-lo e procurá-lo para a orientação, conselho e das atividades que a paróquia tem de realizar.

<sup>30</sup> DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965), São Paulo, Paulus, 1997, p. 540. Sobre a importância do método ver, julgar e agir podemos constatar a influência desta ferramenta de análise no Documento da CNBB 100 percebe-se que a organização interno desta n.1 “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do Reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história

caminho só se faz caminhando". Seguindo o exemplo de Jo 10,1-21 enquanto agentes de pastoral na exigente tarefa de conduzir as assembleias comunitárias ou paroquiais. O agente de pastoral deve sempre se colocar a caminho com os fiéis, traçando um percurso de proximidade e intimidade comunitária. Para conhecer a realidade pastoral a liderança deve ser e estar junto, desta forma, vivencia-se de dentro para reivindicar os elementos teóricos ou ferramentas que for necessário para aprofundar, levantar e evidenciar as realidades pastorais<sup>31</sup>.

No próximo tópico será realizada uma abordagem de um método muito conhecido na Igreja. Se trata do caminho metodológico ver, julgar e agir. A Igreja sobretudo na América Latina tem uma longa e produtora relação teológica e pastoral com este método. Na trilha da tradição particular da Igreja no Brasil faremos uma breve reflexão sobre este método com o objetivo de evidenciar a importância de conhecer bem o campo pastoral para uma boa condução das assembleias nas comunidades e paróquias.

## O MÉTODO VER, JULGAR E AGIR

43

A palavra método é derivada de meta, que significa caminho a ser percorrido. Neste contexto etimológico o método ver, julgar e agir, poder ser compreendido como uma forma eficaz de retratar, demonstrar e evidenciar a história do caminho pastoral da Igreja, de forma especial da experiência Latino-americana.

Popularmente aplicado nos movimentos de base conhecidos como CEBs, esta possibilidade metodológica se tornou um instrumento vital para as comunidades e paróquias. Entender o que se passava internamente bem como externamente na sociedade secular com o intuito de estabelecer uma prática comunitária conhecida como fé e vida. O método ver, julgar e agir foi e continua sempre um instrumento eficaz na educação da fé do povo de Deus<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> André Pereira LIMA, *Gestão Paroquial: É possível? Uma abordagem técnico-canônica da realidade paroquial*, Brasília, Art Letras, p. 107, 2019. Sobre a gestão de processo. O exercício legítimo da liderança que o pároco assume por aquilo que é legalmente instituído, faz com que seja plasmada a própria identidade da paróquia que ele exerce seu ministério. O conjunto de fiéis passa a observá-lo e procurá-lo para a orientação, conselho e das atividades que a paróquia tem de realizar.

<sup>32</sup> DOCUMENTOS DA CNBB 100, *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia A conversão pastoral da paróquia*, 2ª ed, Brasília, CNBB, 2015. Sobre a importância do método

Pode-se “ver” a realidade de muitos modos, por exemplo, a partir do lugar em que se está; a partir da experiência que se tem; a partir de quem participa da Igreja; a partir de estudos científicos (estatística, demografia, sociologia); a partir de pesquisas e questionários. Existem, também, modos diferentes de se conseguir as respostas desejadas.

O agente de pastoral observa a realidade a partir de um ponto de vista bastante específico: a partir do próprio impulso para a caridade pastoral, para o anúncio de uma boa nova, para o empenho pela justiça. O ponto de vista é ao mesmo tempo pessoal e comunitário. É como comunidade cristã que se deve olhar o mundo ao nosso redor! Por este motivo se afirmou anteriormente não é possível fazer uma boa gestão se o agente de pastoral não conhece os fiéis da assembleia.

Qual a abrangência do olhar<sup>33</sup>? Como cristãos, se deve ter sempre o olhar alargado sobre todo o mundo, um olhar dilatado, uma visão global. Mas, para o Planejamento Paroquial Comunitário interessa um olhar sobre o âmbito da realidade pastoral: sua geografia e história, seu povo e sua cultura, seus problemas e conquistas. A visão global ajuda a ver de modo mais claro o mundo da paróquia ou comunidade em questão, pois se pode observar melhor como os grandes desafios sociais e culturais afetam particularmente a comunidade ou paróquia, desta forma, se considera o “ver” do método de fundamental importância.

Seguindo a reflexão debruçar-se-á sobre o “julgar”. Além da análise social, julga-se a realidade com os olhos de Deus. Deve-se

---

ver, julgar e agir podemos constatar a influência desta ferramenta de análise no Documento da CNBB 100 percebe-se que a organização interno desta importante instrução pastoral seguiu este método: Capítulo 01 Sinais dos tempos e Conversão Pastoral. [Ver]. Capítulo 02 Palavra de Deus, Vida e Missão nas Comunidades [julgar] e Capítulo 3 Surgimento da Paróquia e sua Evolução [agir]. Os demais capítulos podem ser interpretados como complementação o terceiro, seguem a trilha o [agir].

<sup>33</sup> DOCUMENTOS DA CNBB 109, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*, 2ª ed, Brasília, CNBB, 2019, p. 33. Sobre nosso o olhar que devemos estabelecer em nosso trabalho de liderança em nossas comunidades e paróquias na condução de nossas assembleias muito nos ilumina o caminho reflexivo das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023, no Capítulo 2 n. 41. “A Igreja, sacramento universal de salvação, anuncia sempre o mesmo Evangelho. Nessa missão, ela é chamada a acolher, contemplar, discernir e iluminar com a Palavra de Deus a complexa gama de elementos culturais, sociais, políticos e éticos que constituem a realidade, em constante mutação, ela será capaz de fazer com que o Evangelho chegue aos corações das pessoas, às estruturas sociais e às diversas culturas.

julgar a realidade não somente com os critérios pessoais, com um julgamento humano de condenação ou de absolvição. É necessário fazer um julgamento visando a realidade e analisá-la à luz da fé, iluminá-la com a Palavra de Deus. Como nosso interesse pela realidade e conhecê-la para melhor evangelizar, é preciso buscar luzes na Palavra de Deus e nos documentos da Igreja para uma melhor compreensão, um discernimento adequado. Sendo assim, saber “julgar” é fundamental para o trabalho como agendes de pastoral na condução das assembleias seja em comunidade ou paróquias<sup>34</sup>.

A nossa situação, quando julgada com os olhos e os juízos de Deus, revelará angústias e esperanças, retrocessos e avanços, perdas e ganhos. Importante é permanecer diante da Palavra de Deus, ouvi-la e praticá-la. Ela é espelho com o qual vê e julga-se o mundo em que se vive. Cabe aos membros das comunidades e paróquias serem fiéis aos princípios da Igreja, desta forma, fazer uma correta experiência de “julgar” em dos serviços de liderança comunitária é fundamental.

Como foi visto desde o início deste tópico, a observação da realidade e o julgamento à luz da palavra de Deus têm como intenção abrir pistas para discernir como deve ser a ação. Deve-se priorizar ações e escolher atividades que possam transformar a realidade observada. Sem uma observação e um julgamento à luz da palavra de Deus, observando a Tradição e em comunhão com o Magistério sobre a realidade, a ação deixa de ser evangelizadora e transformadora. Torna-se ativistas e tarefeiros.

É preciso deixar-se envolver pelo desejo de “agir” como Deus age, de fazer o que Deus quer, de ser simples operários de um Reino. Este Reino não é do fiel, mas de Deus. Nesta hora, todos os participantes, de todas as comunidades, pastorais, movimentos e organismos, são postos à prova! É hora de decidir em comunidade o que vai ser feito junto. O maior fruto do Planejamento de Pastoral irá se

---

<sup>34</sup> CELAM, *Documento de Aparecida Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*, São Paulo, Paulus, 2007, p. 76. No tocante ao bem “julgar” que este método pode causar em nossa vida pastoral e comunitária sugerimos consultar Documento de Aparecida n. 145 “Quando cresce no cristão a consciência de pertencer a Cristo, em razão da gratuidade e alegria que produz, cresce também o ímpeto de comunicar a todos o dom desse encontro. A missão não se limita a um programa ou projeto, mas é compartilhada a experiência do acontecimento do encontro como Cristo, testemunhá-lo e anunciá-lo de pessoa a pessoa, de comunidade a comunidade e da Igreja a todos os confins do mundo (cf. At 1,8)”.

revelar aqui: a superação do individualismo, a força da comunhão na vivência da assembleia seja paroquial ou comunitária.

Segue-se a reflexão ao tratar sobre os possíveis modelos de ação pastoral. Lembre-se de estar atentos ao contexto específico de cada comunidade ou paróquia. Os modelos de ação pastoral não podem ser usados com “panaceia” remédios para todos os males. Nem como “camisa” de força. Enquanto lideranças se deve ser sensível e estar em sintonia com cada local de atuação.

## MODELOS DE AÇÃO PASTORAL E SUA INFLUÊNCIA NA GESTÃO ECLESIAL

A história sobre os modelos de ação pastoral da Igreja é muito ampla e vasta, nossa experiência em gestão vem desde os primórdios da Igreja. É muito importante ressaltar que ao longo da trajetória a Igreja, sempre se conseguiu à luz de sua Tradição responder aos contextos e as exigências que cada tempo lhe impôs<sup>35</sup>. Nesta perceptiva a responsabilidade pastoral é também muito exigente, pois se deve hoje dar testemunho da missão pastoral no contexto histórico específico<sup>36</sup>.

A história da pastoral nem sempre a Igreja agiu de forma homogeneia. A Igreja está inserida num mundo concreto com suas glórias e contradições. As comunidades eclesiais não são uma “sociedade” separada do contexto coletivo. Desta forma à luz das Sagradas Escrituras, observando os ensinamentos do Magistério se tem a missão de seguir com a Tradição da Igreja na história humana cumprindo assim com a missão evangelizadora<sup>37</sup>

O jeito de fazer um planejamento dá um novo rosto à Igreja, e faz toda a diferença. Criar um processo de planejamento é envolver toda a comunidade no espírito evangelizador. Quanto à participação dos fiéis, há diversas formas de planejamento que a literatura trata de

<sup>35</sup> Antonio José de ALMEIDA, *Paróquia, comunidades e pastoral urbana*, São Paulo, Paulinas, 2009, p. 91-123. Em relação à história da pastoral e seus contextos históricos indicamos para leitura de aprofundamento o capítulo III Os “modelos” ajudam a captar as diferenças.

<sup>36</sup> Agenor BRIGHENTI, *A Pastoral dá o que pensar: A Inteligência da prática transformadora da fé*, 2ª ed, São Paulo, Paulinas, 2011, p.19-38. Sobre as questões históricas da pastoral para aprofundamento indicamos leitura do capítulo I Modelos de ação pastoral.

<sup>37</sup> Agenor BRIGHENTI, *Reconstruindo a esperança: Como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*, São Paulo, Paulus, 2000, p. 32-48. Para uma melhor apropriação das várias forma de gestão pastoral que na história da pastoral já foram desenvolvidas sugerimos a leitura do capítulo II O itinerário do planejamento na ação da Igreja.

forma magistral. Dentro deste cenário, no tocante à forma de fazer a gestão do pode-se destacar três possibilidades de exercício de gestão.

O primeiro seria o planejamento para os fiéis. Neste modelo a participação dos participantes da comunidade ou paróquia é nula quanto à preparação, elaboração e execução. Uma pessoa, ou seja, o padre ou o agente de pastoral que tem maior influência, ou um pequeno grupo planeja tudo, para os membros participantes da comunidade ou paróquia obedecer e executar. Tudo é imposto para os fiéis, isso torna os membros das pastorais incapazes de dar sua opinião e de caminhar no processo. Outro grave efeito colateral deste modelo de gestão é a dificuldade que esta postura estabelece em realizar processos de sucessão. Neste modelo de ação pastoral a gestão é denominada de heterogestão, ou seja, gestão feita por outro.

Segundo modelo de ação de pastoral, chamado de planejamento com os fiéis. O poder é exercido como um poder a serviço de alguém. Existe participação dos membros da comunidade na preparação e elaboração do plano, porém a participação é controlada. Os membros da comunidade ou paróquia são chamados só para dar algumas opiniões, são consultados sobre algumas questões menos essenciais, para parecer que existe participação. E execução do plano é controlada com resultados negociados. Mas o processo continua sendo conduzido por um líder, ou por algumas pessoas ligadas ao Padre ou à algum agente de pastoral com grande influência na comunidade ou paróquia.

À gestão, este modo de planejamento, se chama cogestão. Existe um pouco de participação da assembleia na gerência por pessoas não representativas, ou até razoavelmente representativas. Esse segundo modelo de planejamento tem como característica o monopólio do exercício do poder nas mãos de poucos. Estes cedem em alguns elementos não essenciais para parecer que existe uma participação da comunidade no planejamento. Mas, na realidade, a participação é muito pequena e até insignificante. O poder mesmo fica nas mãos de poucos, que o controlam com usura.

No terceiro e último modelo de ação pastoral que será exemplificado para o planejamento de uma assembleia comunitária ou paroquial é importante destacar as seguintes características. O poder é exercido como um serviço a todos da comunidade. No



planejamento dos fiéis ou pelos fiéis há participação da comunidade, tanto na preparação/elaboração do plano, quanto em sua execução e no seu resultado. Neste modelo de ação o fiel é quem planeja junto com as lideranças seja: o padre, o agente de pastoral, o coordenador ou grupo que está fazendo a gestão da comunidade ou paróquia.

Ele, o partícipe, se torna o sujeito, o protagonista do processo a ser encaminhado. O planejamento é feito pelos próprios membros da comunidade ou paróquia, de modo que se torna o planejamento de todos que estão envolvidos com a ação pastoral. Aqui entra a corresponsabilidade e a comunhão, tanto na preparação, como na elaboração e execução. A gestão, neste modelo de planejamento, é realmente da comunidade. Por isso podemos chamar este modelo de ação pastoral de autogestão. Neste caso existe uma inserção muito grande que denota intensa participação político-transformadora-libertadora. Existe, também um real empenho de conversão e compromisso comunitário assumindo o planejamento<sup>38</sup>.

Neste tópico, o objetivo foi abordar de forma específica três modelos de ação pastoral como contribuição para as comunidades de paróquias que necessitam conduzir processos de assembleias. De início foi realizada uma rápida menção sobre os aspectos históricos da pastoral. Percebe-se que a Igreja como instituição secular sempre conseguiu conduzir a pastoral de uma forma onde as dificuldades temporais foram vencidas sob à luz do Espírito Santo. Os três modelos de ação pastoral na condução das assembleias: o poder para o fiel; o poder com o fiel, e por fim, o poder do fiel, são possibilidades de atuação<sup>39</sup>.

Pode-se tomar estes modelos também como possíveis estratégias para condução e execução de uma assembleia. Não se pode omitir ou negligenciar as condições específicas das comunidades e paróquias, desta forma não é correto supervalorizar o

<sup>38</sup>. Afonso MURAD, *Gestão e Espiritualidade uma porta entreaberta*, 5ªed, São Paulo, Paulinas, p. 240 2016. As pequenas práticas com sucesso estimulam a gestão da mudança. Fortalecem as pessoas que começam a desanimar, ao mostrar que o sacrifício vale a pena. Para os que estão à frente do processo, as vitórias parciais oferecem oportunidade de relaxar da tensão da batalha, celebrar com alegria o caminho percorrido e alimentar-se na esperança. Também servem para testar a visão da mudança, nas condições reais de sua realização, fazer ajustes nas estratégias e correções de rota. Por fim desencorajam os cínicos e os resistentes, que atuam em causa própria, e retiram munição da oposição

<sup>39</sup> José Carlos PEREIRA, *Gestão eclesial Tarefas, responsabilidades e práticas*, São Paulo, Ave Maria, pp. 155-192, 2012. Ainda sobre dos três modelos de ação de pastoral que foram citados pode-se consultar o capítulo sobre Gestão Pastoral.

terceiro modelo de atuação e gestão que chamamos de “o poder do fiel” em relação aos demais modelos. O que vai determinar qual o modelo de gestão mais adequado para cada comunidade será sua própria realidade específica, cabe a liderança ou o corpo gestor ter intimidade suficiente para saber avaliar qual é a melhor forma de conduzir o processo de reflexão. Sendo assim o líder/pastor tem a invariável missão de educar seus liderados/fiéis no caminho do Reino de Deus<sup>40</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na proposta do presente artigo a hipótese norteadora estava embasada nas constantes dificuldades que podem ser facilmente percebidas no campo pastoral em relação à gestão de pessoas. Neste contexto foi observado sobre nossa forma de conduzir nossas assembleias, seja nas paróquias ou comunidades. Por vários motivos hoje muitas lideranças têm dificuldade na formação de um cenário teórico sobre a gestão de pessoas ou de estabelecer uma dinâmica de condução na reflexão em nível de assembleia que seja produtora para os fiéis.

A Igreja católica tem uma longa tradição na dinâmica do pensar sua própria gestão. A prova mais evidente de sua eficiência interna é sua própria longevidade histórica. Porém, o fato de ser uma instituição que tem vários séculos de existência não isenta as arquidioceses, dioceses, paróquias e comunidades de se perderem em seus processos de reflexão sobre suas próprias ações.

No Brasil e na América Latina nas décadas de 70, 80 e 90 houve um grande crescimento da Igreja com seus processos de assembleias desenvolvidos pelo método ver, julgar e agir. Porém, devido a fatores internos e externos da Igreja Católica atual encontramos um verdadeiro esfriamento nas iniciativas da reflexão pastoral a partir das assembleias. Dentro deste contexto ao fim desta nossa abordagem podemos concluir que sem fazer um exaustivo trabalho de conscientização das assembleias nas comunidades, não será possível fazer uma gestão eclesial que seja verdadeiramente eficiente e eficaz.

---

<sup>40</sup> Agenor BRIGHENTI, *Metodologia para um planejamento*, São Paulo, Paulus, 1988. Para melhor aprofundar a questão dos vários modelos de ação pastoral com ênfase no modelo de autogestão indicamos visitar.

Na tentativa de produzir uma reflexão sobre a condução das assembleias nas comunidades e paróquias, no decorrer deste trabalho, se teve como objetivo estabelecer uma reflexão sobre a importância das instâncias de assembleia para a gestão eclesial. O intento foi possibilitar um processo de reflexão onde o leitor/a possa ter elementos para fazer uma conversão de caminho para uma ação de pastoral pensada de maneira orgânica, sistêmica e que esteja em sintonia com as exigências do evangelho de Jesus.

Neste sentido, ao percorrer o caminho reflexivo, nas três sessões desenvolvidas neste trabalho, os objetivos específicos foram: fortalecer a reflexão sobre a importância das assembleias na gestão eclesial; proporcionar as lideranças comunitárias indicativos práticos para que possam exercer suas ações pastorais de forma eficiente e eficaz; possibilitar à luz na Tradição da Igreja conhecimento prático que previna o chamado ativismo pastoral; levantar questionamentos dentro do corpo gestor das arquidioceses, dioceses, paróquias e comunidades mostrando que a experiência das assembleias é fundamental para liderança e seus liderados. Apontar caminhos para que os gestores possam desenvolver ações planejadas conduzindo seus liderados para serem Discípulos Missionários de Jesus.

Com estes objetivos, na primeira sessão deste trabalho, desenvolveu-se um olhar sobre a Sagrada Escritura com o intento de à luz de texto de Ex 18,13-23 desenvolver argumentos geradores de sentido para estabelecer um caminho reflexão sobre a importância das assembleias na gestão pastoral paroquial. Sendo assim o ponto de partida será sempre a palavra de Deus contida na Sagrada Escritura. O olhar foi concentrado na cena de Jetro sogro de Moisés com a demanda de refletir sobre uma condução e gestão que seja eficiente e eficaz o texto traz uma experiência fundamental para a condução pastoral. Ter os olhos e ouvidos atentos também para as demandas internas que em razão do mergulho nas questões cotidianas não conseguimos enxergar.

Foi Jetro quem propôs no texto de Ex 18,13-23. O modo de condução que livrou Moisés de uma grande agonia, desta forma o texto é muito importante para análise que foi proposta neste trabalho, refletir sobre o modo de fazer gestão é fundamental para a análise que se pretendeu desenvolver neste artigo. As instituições não podem fechar dentro de si mesmas. Desta forma deve-se ter sempre claro os

elementos iluminadores da fé que conduzem o modo de pastorear, gerir e liderar os agentes de pastorais nas paróquias e comunidades no seu serviço de conduzir as assembleias.

Na segunda sessão este trabalho teve-se como princípio visitar conceitos basilares para gestão. Foi desenvolvido uma abordagem sobre a importância do ato de planejar como ferramenta para condução da ação pensada. Foi feito um aceno nos riscos do chamado ativismo pastoral. Realidade onde as paróquias e comunidades deixam de pensar a ação pastoral através de um plano desenvolvimento a partir da experiência coletiva e comunitária gerida pelas devidas lideranças que compõem os conselhos e coordenações. Foi destacado também neste trabalho que o plano que compõe o planejamento não pode ser visto como uma “camisa de força” onde depois de elaborado possa vir a “castrar” a criatividade e especificidade da paróquia ou comunidade. O intuito da reflexão neste ponto foi defender a posição que um planejamento pastoral colabora para que as ações pastorais sejam mais eficientes e eficazes.

Na terceira sessão deste artigo foi desenvolvida a temática das assembleias como instrumento vital para o planejamento e gestão eclesial. A ideia defendida foi que quando os partícipes, fiéis da comunidade ou paróquia são educados para agir de forma responsável e participativa esta comunidade ou paróquia terá naturalmente uma história com muitos frutos a serem colhidos.

Nesta perspectiva, coube na sessão visitar o método ver, julgar e agir. Dando ênfase à longa e profunda tradição desta ferramenta na Igreja da América Latina e finalizando a reflexão aqui proposta com a apresentação de três modelos de gestão e condução pastoral. Esta abordagem não esgota a discussão sobre o tema, o intento foi se colocar à serviço das lideranças comunitárias que necessitam de elementos reflexivos sobre a condição das assembleias seja em paróquias ou comunidades.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Ferreira de. **Chave Bíblica**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

ALMEIDA, Antonio José de. **Paróquia, comunidades e pastoral urbana**.

São Paulo: Paulinas, 2009.

BALBINOT, Rodney; BENINCÁ, Elli. **Metodologia pastoral Mística do discípulo missionário**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2011.

BRIGHENTI, Agenor. **A Pastoral dá o que pensar: A Inteligência da prática transformadora da fé**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

BRIGHENTI, Agenor. **Metodologia para um planejamento participativo**. São Paulo: Paulus, 1988.

BRIGHENTI, Agenor. **Reconstruindo a esperança: Como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança**. São Paulo: Paulus, 2000.

CELAM. **Documento de Aparecida Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. São Paulo: Paulus, 2007.

DELEMÉA, Elenita. **Administração paroquial**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

DOCUMENTOS DA CNBB 109. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023**. 2ª ed. Brasília: CNBB, 2019.

DOCUMENTOS DA CNBB 100. **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia A conversão pastoral da paróquia**. 2ª ed. Brasília: CNBB, 2015.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Dei Verbum**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 363. (nº 22).

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Lumen Gentium** n.32. São Paulo: Paulus, 1997, p. 150. (nº 32).

LIMA, André Pereira. **Gestão Paroquial: É possível? Uma abordagem técnico-canônica da realidade paroquial**. Brasília: Art Letras, 2019.

MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.

MURAD, Afonso. **Gestão e Espiritualidade uma porta entreaberta**. 5ªed. São Paulo: Paulinas, 2016.

NAKANOSE, Shigeyuki. **Uma História para contar... A Páscoa de Josias**. São Paulo: Paulinas, 2000.

PEREIRA, José Carlos. **Gestão eclesial Tarefas, responsabilidades e práticas**. São Paulo: Ave Maria, 2012.

SICRE, José Luis. **Introdução ao Antigo Testamento**. Tradução Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1995.

# ESTUDO DA TEOLOGIA E NOVOS LUGARES TEOLÓGICOS<sup>41</sup>

STUDY OF THEOLOGY AND NEW THEOLOGICAL PLACES

Antônio Lopes Ribeiro<sup>42</sup>

**RESUMO:** Os rumos assumidos pela teologia em nossos dias vão em direção a uma pluralidade de teologias, em decorrência de diversos olhares, correntes ou tendências de reflexão, que compõem o pensamento teológico contemporâneo. Daí a necessidade de se conhecer com maior profundidade, através do estudo da teologia, as inovações ocorridas em seu âmbito, que marcam o “fazer teológico” ou “o teologizar”, na era em que vivemos. É disso que este artigo trata: uma análise amparada em uma pesquisa bibliográfica, sobre a virada antropológica que ocorre no âmbito da teologia no século XX, fazendo com que a mesma se torne plural, trazendo consequências para a reflexão teológica, no que se refere à introdução do método indutivo, radicado na experiência da vida cotidiana, e o surgimento de novos lugares teológicos, o que certamente exige uma nova postura e um esforço redobrado no estudo da teologia contemporânea.

**Palavras-chave:** Teologia Contemporânea; Virada antropológica; Método indutivo; Novos lugares teológicos.

**ABSTRACT:** The direction taken by theology in recent years is leading toward multiple theologies, as a result of different perspectives, chains, or tendencies of thinking, which make up the current theological thought. Hence the need to know in greater depth, through the study of theology, the innovations that have occurred within it, which define the theological practice in present days. This is what this article is about: an analysis supported by bibliographical research, about the anthropological shift that has occurred within theology during the

---

<sup>41</sup> Recebido em: 05.06.2022. Aceito em: 22.06.2022.

<sup>42</sup> Doutor e mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Especialista em Diálogo Ecumênico e Inter-religioso pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC/FAJE). Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília (FATEO). Pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor do Programa de Graduação em Teologia do ISB-DF. Contato: [lopesribeiroa@gmail.com](mailto:lopesribeiroa@gmail.com)

twentieth century, which made it plural, bringing consequences to the theological thought, regarding the introduction of the inductive method, rooted in the experience of everyday life, and the emergence of new theological perspectives, which certainly require a new approach and a redoubled effort in the study of contemporary theology.

**Keywords:** Contemporary Theology; Anthropological shift; Inductive method; New theological perspectives.

## INTRODUÇÃO

Os rumos assumidos pela teologia na atualidade vão em direção a uma pluralidade de teologias, em decorrência de diversos olhares, correntes ou tendências de reflexão que compõem o pensamento teológico contemporâneo. A teologia de hoje não se limita mais às salas de aula, ao mundo eclesial e clerical, mas se dispersa pelo mundo secular, alcançando outros espaços, não se constituindo mais tarefa só de religiosos, de teólogos, mas também de leigos. Diversas são as formas de interpretar e contextualizar os textos sagrados. Daí a necessidade de se conhecer com maior profundidade tais correntes ou tendências, que marcam o “fazer teológico” ou “o teologizar”, na era em que vivemos, por meio do estudo da Teologia.

Muitos não valorizam a teologia e até a ignoram porque não a conhecem. Alguém pode se perguntar: Por que estudar teologia? Em uma sociedade marcada pela secularização, pela descrença em Deus e nas instituições, sabe-se que sem uma adequada orientação daquilo que fundamenta a fé cristã, as pessoas podem cair facilmente no fanatismo e no fundamentalismo religioso, dificultando a convivência harmoniosa com pessoas de outras crenças, cristãs e não cristãs. Com a secularização cada vez mais crescente, aumenta na mesma proporção o vazio existencial devido à ausência de Deus na vida das pessoas. Isso faz com que a religião seja importante para a sociedade. Apesar de ter sido refutada pelo mundo secular, ou mesmo ter sido decretado seu desaparecimento juntamente com a morte de Deus, a religião é a única com uma proposta de sentido à vida.

O que leva as pessoas a Deus, inclusive pela mediação da própria religião, não é um mero saber sobre Ele, e sim uma experiência

pessoal com Ele. É certo que o conhecimento racional nos leva a um conhecimento natural sobre Deus, mas é preciso que o conheçamos na sua livre revelação, que se dá na pessoa e na missão de Jesus Cristo. No ensino da teologia, é preciso ter em vista que nossa linguagem sobre Deus é limitada pela nossa capacidade de pensar e conhecer, afinal temos uma tendência natural de falarmos sobre o Deus infinito em termos finitos. Em razão disso, a teologia é o caminho mais adequado para se chegar a um conhecimento lógico e ordenado acerca de Deus e de seus desígnios (SEVERA, 2016).

Como estudo, a teologia se justifica “não pela ânsia de conhecer um objeto qualquer, mas pela aspiração de escutar a mensagem divina da salvação” (ARENAS, 2001, p. 22). A teologia é uma atividade da fé que visa seu desenvolvimento e crescimento, vez que “a revelação da salvação é alguma coisa que se apresenta como rica de significado para o homem, como resposta ao problema da vida”. A fé cristã não é estranha à razão, pois “exige um questionamento profundo e responsável a respeito das realidades últimas e fundamentais do homem”, valendo-se, inclusive da filosofia, com a qual estabelece um diálogo, na obtenção de resposta à pergunta sobre a totalidade da existência humana. Por fim, a fé não elimina a responsabilidade racional. Ao contrário, a faz valer em plenitude (ARENAS, 2001, p. 22).

A virada antropológica que ocorre no âmbito da teologia, no século XX, fazendo com que a mesma se torne plural, traz consequências para a reflexão teológica, no que se refere ao método, bem como ao campo de atuação. É disso que trata este artigo, no sentido de evidenciar os desafios para o labor teológico em nossos dias, sobretudo com a introdução do método indutivo, radicado na experiência da vida cotidiana, e com o surgimento de novos lugares teológicos, o que certamente exige uma nova postura e um esforço redobrado para o estudo da teologia contemporânea.

## **ÂMBITO DE ESTUDO DA TEOLOGIA**

Um aspecto importante a se considerar no ensino da teologia hoje, se refere a seu âmbito de estudo. Se Deus é o objeto principal da teologia, com tudo aquilo que tem alguma relação com Ele, por consequência, tudo é teologizável, e não há nada sobre o qual não se



possa fazer teologia. Isso não significa, porém, que há de se teologizar efetivamente sobre tudo. Há um limite. São Gregório Nazianzeno insistia no “senso de medida” (*metriótes*), na moderação, no equilíbrio, que deve haver em qualquer prática teológica (BOFF, 2012, p. 47).

Como toda ciência, tem seu campo de estudo, a teologia cristã “se ocupa de Deus e suas relações com o universo”. Ou seja, ela não trata apenas de Deus em si, seu primeiro objeto de estudo, “mas também de suas obras e seus desígnios, podendo abranger toda e qualquer realidade, desde que esta seja considerada na perspectiva de Deus e seus desígnios” (SEVERA, 2016). Isto abre espaço para uma teologia desde baixo, que tenha como ponto de partida, o homem e sua experiência na vida cotidiana, fazendo com que surjam, como veremos ao final, novos lugares teológicos, na reflexão da teologia.

Arenas (2001) descreve uma tríplice função da teologia, na busca por conhecimento de Deus e do homem: Conhecimento completo da Sagrada Escritura e da Tradição (teologia positiva); compreensão e entendimento da fé (teologia especulativa); vivência da fé que se expresse no hoje da salvação (teologia prática). Trata-se de funções que por se apresentarem de tal modo unidas e entrelaçadas, devem estar presentes em qualquer atividade teológica.

Em sua função positiva, a teologia deve conhecer a palavra de Deus, na maneira em que está formulada na Bíblia, e no que na vida da Igreja se expressou e acumulou sobre ela, quanto ao seu entendimento e conteúdo. Trata-se de cultivar o “*auditus fidei*” em que “as exigências de um conhecimento científico da Sagrada Escritura e da Tradição se conjugam com a obediência da fé proposta pela Igreja sob a direção do Magistério” (ARENAS, 2001, p. 24). Em sua função especulativa, na compreensão e entendimento da fé, cabe à teologia: “1) interpretar o dado revelado em conceitos mais precisos e que se prestem a uma sistematização; 2) fazer que se compreenda o dado revelado através de analogias tiradas de nossa experiência; 3) fazer uma elaboração encadeada de todos os mistérios, buscando a conexão entre todos eles; 4) conseguir que a razão humana se empenhe nessa tarefa e chegue a verdadeiras conclusões teológicas. Esta seria, portanto, um desenvolvimento do “*intellectus fidei*” (ARENAS, 2001, p. 24-25).

Por fim, em sua função prática, que é o tipo de teologia que predomina nos dias de hoje, a teologia tem finalidade tornar vida a fé recebida da Igreja, e que trata de compreender e interpretar, a fim de que responda ao homem de cada época. A teologia deve ir além do simples plano da racionalidade científica, pois a fé cristã é vida e não apenas aceitação de verdades. Deve tornar viva essa fé, dando “profundo sentido às aspirações e esperanças do homem atual, para que sua fé se traduza em compromisso, em vida cristã e em vivência profunda da caridade”. Trata-se de uma função social da teologia, que procura ler os sinais dos tempos para descobrir por meio deles a ação salvífica do Senhor (ARENAS, 2001, p. 25).

## A TEOLOGIA COMO CIÊNCIA

No ensino da teologia na contemporaneidade, não se pode olvidar de que a mesma se afirma cada vez mais como uma ciência. Mas, em um mundo em que a ciência se fundamenta na experimentação empírica, como afirmar que a teologia é uma ciência? No ensino da teologia, deve ficar claro que a teologia é uma ciência, mas não conforme as ciências empírico-formais. “É uma ciência a seu modo, uma ciência *sui generis*” (BOFF, 2012, p. 40). Para Severa (2016), a palavra “ciência”, não tem o mesmo sentido usado para as ciências naturais, como a física e a biologia, por exemplo. A palavra “ciência”, aplicada à teologia, tem sentido mais amplo, da mesma forma quando usada para as ciências humanas, como a psicologia, a sociologia, a história etc., indicando “conhecimento adquirido mediante critérios utilizados em estudos científicos e que, por isto, ela tem as características do saber científico”. Nesse sentido, pode-se afirmar que a teologia é ciência.

No mundo das experimentações empíricas, a dificuldade em definir a teologia como ciência, está em seu ponto de partida para a reflexão teológica, que é a fé, de se acreditar no que está testemunhado nas Escrituras. Contudo, pondera Severa (2016), não se trata de uma fé cega, isenta de fundamentos racionais, sem qualquer comprovação. Ao contrário, a fé cristã se nutre das verdades reveladas e testemunhadas nas Escrituras, verdades estas que em parte são comprovadas pelo crente em sua própria experiência de vida (Hb 11,1), e são explicitadas, racionalmente, de modo orientado e

convincente na teologia. Na verdade, ao relacionar a fé com as exigências do próprio mundo em que se vive, assim como as demais ciências, a teologia como ciência cumpre sua tarefa de participar da mesma responsabilidade na elaboração da vida, da história e do mundo.

No ensino da teologia como ciência, deve-se considerar que, assim como é próprio das ciências empíricas, a teologia também tem seus métodos, os quais constituem um conjunto de procedimentos a serem postos em prática, permitindo um conhecimento o mais objetivo possível, de seu objeto de reflexão. Para Susin (1999, p. 100), a fé é condição metodológica *sine qua non* para estudar teologia. Em razão disso, “a oração, a contemplação, a escuta do Mistério bem como sua Revelação nas suas mediações – textos, comunidade, tradições, etc – são elementos pré-teológicos e concomitantes à teologia que compõem o próprio método”. É rigorosamente nessa perspectiva “que a teologia é *auditus fidei et intellectus fidei (e applicatio fidei)*”.

O *auditus fidei* é uma etapa logicamente anterior ao *intellectus fidei*. Com o primeiro recolhem-se os conteúdos da Revelação tal como se foram explicitando progressivamente na Sagrada Tradição, na Sagrada Escritura e no Magistério da Igreja. Com o segundo, a teologia pretende responder às exigências próprias do pensamento, por meio da reflexão especulativa (FR, n. 65).<sup>43</sup> Susin (1999, p. 100) afirma uma circularidade, uma dialética, envolvendo simultaneamente esses dois momentos do trabalho teológico. “A intelecção exige instrumentos adequados de captação e de interpretação, porque compreender é sempre interpretar”. Para se chegar a afirmações compreensíveis e ‘finais’, é preciso instrumentos adequados à reflexão teológica. Daí a importância dos métodos teológicos.

Qualquer ciência faz uso de dois métodos básicos, inclusive a teologia: o método dedutivo e o método indutivo. Assim como o empirismo, na investigação, grande parte dos teólogos de hoje, vale-se do método indutivo e o idealismo utiliza o método dedutivo. “O método indutivo parte de um certo número de proposições particulares para chegar a uma proposição universal; por seu lado, o método dedutivo procede inversamente: parte das premissas e deduz delas as consequências que julga verdadeiras”. Ao passo que o

---

<sup>43</sup> Papa João Paulo II. Carta encíclica *Fides et Ratio*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

indutivo vai do singular ao universal, o dedutivo procura chegar ao particular partindo do universal (MENDONÇA, 1990, p. 115). No que teve como fator decisivo para isso a virada antropológica, a reflexão teológica contemporânea aplica largamente o método indutivo.

## **O ESTUDO DA TEOLOGIA NA CONTEMPORANEIDADE**

No que define a mudança metodológica no estudo da teologia hoje, concentrando-se mais no método indutivo, sem deixar de ser Cristocêntrica, a teologia contemporânea dá uma grande importância ao elemento antropológico: volta-se para o homem a fim de iluminar seu sentido no mundo e orientá-lo em suas relações interpessoais. A relação do homem com Deus não se separa de suas ocupações. Ao contrário, está intrinsecamente ligada a elas. Dito de outro modo, a fé não se separa da prática (ou práxis). Com efeito, a teologia de hoje não se ocupa somente de uma compreensão da fé, mas de um verdadeiro questionamento da fé, confrontando-a com a vida cotidiana. À medida que procura o entendimento da palavra de Deus para o homem contemporâneo, a teologia chega às questões mais radicais do homem moderno (ARENAS, 2001, p. 29). Com isso a teologia em geral sofre um redimensionamento, ultrapassando o âmbito escolar, eclesiástico, alcançando o mundo secular.

A exemplo do movimento ecumênico, o Pensamento Teológico Contemporâneo tem sua origem no protestantismo. Seu ponto de partida coincide com a publicação da obra *Comentário à Epístola aos Romanos*, do pastor protestante, Karl Barth (1886-1969), que no início do século XX se empenhou na reflexão teológica sobre Deus, bem como sobre a evolução dos dogmas e doutrinas bíblicas, na contemporaneidade. Mas, a virada de página na teologia foi ensejada bem antes, com o surgimento da teologia liberal, da qual Karl Barth foi adepto. Nascida no meio protestante, a teologia liberal abarca o século XIX, estendendo-se ao século XX. A mesma caracteriza-se “por uma escolha consciente em favor da cultura moderna, pelos ideais de pensamento, políticos e éticos, típicos deste período”. Enfim, uma tentativa de convergência entre a fé cristã e a nova cosmovisão advinda do iluminismo e que determinará o cenário social e cultural da modernidade (OVIEDO, 2003, p. 740).

Baseada na obra de Schleiermacher (1768-1834), que no início do século XIX reflete sobre os aspectos do homem religioso, isto é, sobre tudo o que permite deduzir o vínculo entre o homem e Deus, o ponto alto da teologia liberal consiste em descrever o cristianismo e sua essência, tendo como referencial o homem e sua realidade, e não a revelação. A teologia liberal preconiza que o cristianismo “é a religião do homem livre, é a possibilidade de realizar os ideais da modernidade liberal, de amadurecer o homem em direção a seu pleno desenvolvimento e capacidade, assim como havia sido concebido na nova cultura” (OVIEDO, 2003, p. 740).

Apesar de ter perdido as forças na década de trinta, e passar por uma tentativa de fazê-lo sobreviver pela via do neoliberalismo, a verdade é que grande número de teólogos da atualidade demonstra disposição de levantar a bandeira do liberalismo. Embora a teologia liberal tenha, de fato, saído de cena, contudo, temas liberais reaparecerão frequentemente nas tendências teológicas contemporâneas. Mesmo que o termo “liberal” tenha sido abandonado, contudo, “o legado do pensamento característico do liberalismo teológico ainda é uma força atuante nos domínios da teologia” (HODERN, 2004), sobretudo as contextuais ou regionais. No que se traduz em seu extremo, acompanhando o clima da pós-modernidade, com uma maior valorização do aspecto antropológico, no que se refere à experiência da fé (significando uma ruptura com a rigidez dogmática dos métodos científicos construídos no decorrer dos séculos, desde o Renascimento) ao que chama de “balbucio” teológico, segundo Susin (1999, p. 100), “há uma onda de teologia simplesmente testemunhal, num estilo mais narrativo, meditativo, de auto-ajuda”.

Com efeito, o pensamento teológico contemporâneo funda-se na vida cotidiana. Há de se ter em consideração no ensino da teologia, que o relacionar-se com Deus se une ao relacionar-se com os homens. Estabelece-se a relação do homem com Deus no aqui e agora, não como uma ascese de negação do mundo, mas como resposta ao Deus que nos interpela e quer de nós uma resposta a ser dada com a vida, no meio deste mundo e no nosso relacionamento com os demais homens. Isso equivale a afirmar que “o fazer teológico não é um exercício meramente especulativo para se procurar a compreensão do mistério, mas é algo próprio da vida do crente”, que

por seu lado, “ao fazer sua reflexão e dar sua resposta ao Deus que o interpela, busca os motivos para crer, aprofunda-se nas verdades que servem de apoio para sua vida de fé e analisa o ponto focal para entender sua existência”. Com isso, pode “projetar e lançar sua esperança para um além que lhe dê forças em sua vivência de amor e de entrega aos outros, colaborando ao mesmo tempo para a construção e transformação deste mundo que o circunda” (ARENAS, 2001, p. 19).

Assim, a teologia deixa de ser uma ciência abstrata e totalmente transcendente, desvinculada da realidade, convidando o homem “a aceitar a realidade de sua existência como um dom, a se aprofundar em sua fé e a alicerçar sua resposta” a Deus, fazendo com que “sua existência seja de tal modo vivida que ele seja senhor em relação ao mundo, irmão em relação aos demais homens e filho em relação a Deus” (ARENAS, 2001, p. 19).

## **VIRADA HERMENÊUTICA NA TEOLOGIA**

Para ser ciência (logos), a Teologia se concretiza necessariamente como hermenêutica, ou seja, como interpretação.<sup>44</sup> Considerando-a como *intellectus fidei* (compreensão da fé), como *fides qua* (fé recebida) e *fides quae* (fé que crê), seu tema de estudo será sempre os textos da fé, sua recepção, vivência e comunicação. Isto é, “textos gerados sobre textos em vista de uma vida e atitudes correspondentes”. Trata-se de “uma relação entre o texto bíblico e tradicional como portador de um sentido que se concretiza no encontro com o leitor fiel, o qual anteriormente reconheceu naquele uma instância autoritativa” (HAMMES, 2007, p. 176).

Claude Geffré (apud DUPUIS, 2004, p. 27) define a teologia hermenêutica como “um novo ato de interpretação do evento Jesus Cristo com base numa correlação crítica entre a fundamental experiência cristã de que a tradição dá testemunho e a experiência humana contemporânea”. De acordo com o autor, essa nova

---

<sup>44</sup> Hammes (2007, p. 177) aponta dois fatores que são distintivos da situação atual da teologia: a “virada hermenêutica” e a “virada linguística”, que provocam uma nova visão dos textos bíblicos e da tradição, enquanto “realidade a ser interpretada e não simplesmente repetida ou entregue à arbitrariedade subjetiva, ou a uma redução ao sujeito”.

interpretação da mensagem cristã se fundamenta na “circularidade entre a leitura crente dos textos fundadores que dão testemunho à originária experiência cristã, de um lado, e a existência cristã hodierna, de outro”. A consciência de que a Teologia seja hermenêutica transforma-a num ato de responsabilidade no qual “as condições do leitor ou leitora são conscientizadas como parte da descoberta ou formulação do sentido do texto, em fidelidade (obediência) criativa à comunidade e com a possibilidade comunicativa aos demais”. Fazer Teologia ou teologizar é “produzir sentido entre o texto, a realidade da leitura e a leitura da realidade visando sua transformação pela prática ou caridade” (HAMMES, 2007, p. 177).

Sob essa perspectiva, o que os textos (bíblico, dogmático, magisterial, litúrgico ou tradicional) dizem, é da mesma forma o que permitem dizer e o que liberam de compreensão e sentido, em qualquer tempo e lugar, sem perder sua qualidade normativa. Porém, se por um lado essa qualidade “o torna aberto, capaz de gerar novos sentidos e ser mais do que um em-si apropriável e transferível”, por outro lado, no caso da comunidade cristã, sua leitura depende “dessa comunidade interpretativa e, portanto, não seja arbitrário em seu sentido” (HAMMES, 2007, p. 177).

Isto se refere ao que na teologia se entende por “circularidade hermenêutica”. Com base em Claude Geffré, Jacques Dupuis (2004, p. 27) a define como um “progressivo e contínuo vaivém entre a experiência contextual presente e o testemunho da experiência fundadora confiada à memória da tradição da igreja – e vice-versa”. Para o autor, esse círculo hermenêutico, num “contínuo vaivém entre ‘contexto’ e ‘texto’, entre presente e passado”, na verdade, não age como “uma circularidade entre dois membros, mas antes uma triangularidade e uma interação de três vértices: o ‘texto’ ou o dado da fé, o ‘contexto’ histórico concreto e o ‘intérprete’ hodierno”. Portanto, a imagem do círculo poderia ser substituída com vantagem pela representação gráfica de um triângulo.

Explicando os polos integrantes desse triângulo, teremos: o “texto” é o elemento que se refere a tudo o que cabe sob o nome de ‘memória cristã’: a tradição objetiva fundada na escritura sagrada. O contexto se refere à realidade complexa, com seus quatro aspectos – sociopolíticos, econômicos, culturais e religiosos; e o intérprete, não se trata necessariamente do teólogo, mas da comunidade eclesial (igreja

local) da qual faz parte e a cujo serviço se coloca. Assim definido, “o triângulo hermenêutico entre texto, contexto e intérprete, consiste na interação entre a memória cristã, a realidade cultural circunstante e a Igreja local. O contexto age sobre o intérprete, levantando questões específicas; influencia a pré-compreensão de fé com que o intérprete lê o texto, que por sua vez, age sobre o intérprete, cuja leitura do texto fornecerá uma orientação à prática cristã. Como se pode ver, a interação entre texto e contexto, ou entre memória e cultura, tem lugar no intérprete, ou seja, na Igreja local” (DUPUIS, 2004, p. 27-28).

Essa transformação epistemológica recente ocorrida na Teologia, e por que não dizer uma ruptura com o período pós-tridentino, de fundamental importância para o pensamento teológico contemporâneo, se torna mais visibilizada, de acordo com Hammes (2007, p. 179), “nas teologias contextuais e regionais, como se pode verificar no caso da Teologia Latino-Americana”. Para Gonçalves (2015), essa virada hermenêutica e antropológica da Teologia, fez com que a mesma se sensibilizasse com a realidade histórica do homem, passando a desenvolver temas referentes ao ecumenismo, ao diálogo inter-religioso, à relação entre ciência e fé, sofrimento humano, bem como a inserção do cristianismo no mundo contemporâneo. Isso tudo resultou no surgimento de uma *theologia mundi* sob diversas formas contextuais – teologia da libertação (latino-americana e caribenha, africana, asiática); teologia de gênero (feminista), teologia de cultura (negra e indígenas), teologia de religião (das religiões, cristã do pluralismo religioso e inter-religiosa); e teologia de ecologia (ecológica), o que conduz, necessariamente, ao estabelecimento de novos lugares teológicos para a teologia.

63

## NOVOS LUGARES TEOLÓGICOS

Observa-se na segunda metade do século passado, uma importante transformação na epistemologia teológica, no que se refere ao método teológico. Érico Hammes (2007, p. 168) identifica dois movimentos fundamentais na transformação metodológica, na história recente: o Concílio Vaticano II e as teologias regionais. Num primeiro momento, o Vaticano II foi responsável por dar centralidade animadora da Escritura (resultado de meio século de pesquisas), para a formação em Teologia, ressaltando o estudo da Bíblia como “alma



da Teologia” (Dei Verbum 24; Optatam Totius 16), seu primeiro momento e seu ponto de partida. Além disso, o Vaticano II foi responsável por ressaltar a importância da consciência da historicidade e o valor da grande Tradição, dando “ao discurso da fé uma nova<sup>45</sup> qualidade na defesa de si mesma e frente ao mundo”. Num segundo momento, sobretudo devido à valorização da sensibilidade com a realidade externa à Igreja, que passa a considerar a cultura local no ato de Evangelização, “as realidades locais e regionais passam a influir de maneira decisiva a tarefa teológica”, fomentando o surgimento das teologias contextuais, seguidas pelas culturais e de gênero, além de outras (HAMMES, 2007, p. 168).

Isto afetará a questão do método utilizado na reflexão teológica. Segundo Hammes (2007, p. 170), que cita Bernard Lonergan, o dinamismo do entender humano, que vai “do puro experimentar ao compreender, do puro compreender à verdade e à realidade, do conhecimento dos fatos à ação responsável”, se explica por meio de operações científicas fundamentais da inteligência humana, as quais são: experiência, inteligência, juízo e decisão, que correspondem, cada uma aos quatro níveis de consciência: o empírico, o intelectual, o racional e o responsável. A essa concepção de método praticado nas ciências modernas, o autor chama de ‘transcendental’, porque “os resultados de que trata não estão categorialmente limitados a um campo ou a um objeto particular, mas dizem respeito a qualquer resultado que poderia ser entendido pelas noções transcendentais completamente abertas” (HAMMES, 2007, p. 170).

Faz parte das transformações epistemológicas ocorridas no século XX, a discussão sobre a obra clássica *De Locis Theologicis*, do teólogo de Salamanca, Melchior Cano (1509-1560), que trata de uma sistematização de método e epistemologia, sem dúvida uma grande contribuição para a Teologia, por expressar um componente que lhe é essencial: a base material e sua articulação. Inspirado em Aristóteles e em Cícero, M. Cano elaborou uma estrutura argumentativa da teologia, com vistas ao pensamento da fé, a que denomina de lugares teológicos, num total de dez: “1) a autoridade das Sagradas Escrituras, 2) a autoridade das tradições orais de Cristo e dos Apóstolos, 3) a

---

<sup>45</sup> Bernard Lonergan (apud HAMMES, 2007, p. 170), define método como um “esquema normativo de operações recorrentes e conexas entre si, que produzem resultados cumulativos e progressivos”.

autoridade da Igreja Católica, 4) a autoridade dos concílios ecumênicos, 5) a autoridade da Igreja romana, 6) a autoridade dos Santos Padres (literalmente, os antigos santos), 7) a autoridade dos teólogos escolásticos, 8) a razão natural), 9) a autoridade dos filósofos, e 10) a autoridade da história humana” (HAMMES, 2007, p. 173).

Um aspecto que não pode faltar no ensino da teologia contemporânea, são as transformações teológicas ocorridas nos quatro séculos que se seguiram, as quais mudaram o labor teológico. “A razão mudou sua condição, a História assumiu contornos totalmente novos, as ciências positivas passaram ao primeiro plano dos centros de investigação, e o próprio cristianismo adquiriu outra fisionomia” (HAMMES, 2007, p. 174-175). A virada de página da história da Igreja, que tem como ponto central o Concílio Vaticano II, mudou a visão de mundo da Igreja, que passa a ser considerada como povo de Deus. Assim concebida, abre-se ao inclusivismo, e mesmo continuando a ser *depósito fidei*, o faz sem quaisquer discriminação e/ou exclusão. Isso muda conseqüentemente a teologia. Assim, em vista dessa tomada de consciência da Igreja, que passa a ler os “sinais dos tempos”, surgem por conseguinte “novos lugares teológicos”, atualizando e ampliando os “locis theologis” concebidos por Melchior Cano. Passam a figurar como possíveis lugares do fazer teológico, “a liturgia, os sinais dos tempos, a herança de outras confissões e mesmo outras religiões, as culturas dos povos, as realidades sociais, o desenvolvimento das ciências positivas”. Entra ainda nesse novo elenco, a opção preferencial pelos pobres, o empenho mundial pela paz e pela não violência (HAMMES, 2007, p. 175).

Do mesmo modo como a modernidade ganhou um novo sujeito, um indivíduo autônomo, a teologia contemporânea ganhou novos lugares teológicos. Com a virada antropológica e hermenêutica, o teólogo passa a ocupar-se além das fontes da teologia, da escuta de outros lugares que provocam a reflexão teológica. Assim, amplia-se o conceito de lugares teológicos, de forma a permitir a inclusão de outros lugares. Com o avanço da pós-modernidade, a vida cotidiana ascende a posto de relevo. Com isso, a experiência humana enquanto “lugar do sentido” passa a ser “lugar teológico”, em que se privilegiam “as experiências carregadas de densidade existencial: dor, sofrimento, morte, angústia, vazio existencial etc” (LIBÂNIO; MURAD, 2005, p. 34).

De acordo com Clodovis Boff (2012, p. 51-52), o cenário teológico atual é caracterizado por cinco grandes enfoques teológicos, que se traduz em uma nova problemática teológica. Os mesmos não se situam do lado do objeto teórico, mas do sujeito concreto que vê. Trata-se, portanto, de perspectivas, óticas ou pontos de vista que englobam a totalidade da teologia. São ângulos “a partir” dos quais se produz uma determinada teologia. Conforme destaca o autor, temos:

1. **O enfoque da libertação.** A teologia da libertação sublinha que não se trata mais de um tratado teológico, mas de um “novo modo” de fazer teologia em geral. Trata-se de integrar no discurso teológico um horizonte globalizante.
2. **O enfoque feminista.** Não se refere ao aprofundamento da temática da mulher, ou de reconhecê-la como sujeito produtor de teologia, mas de ver a fé e o mundo sob a ótica da mulher. De modo mais amplo, trata-se de assumir a questão do gênero (mulher e varão, com seu respectivo “gênio” próprio).
3. **O enfoque étnico.** Engloba toda a problemática de uma teologia inculturada numa determinada cultura. É teologizar a partir da ótica negra, da indígena, da africana, da asiática, com as mil cores do arco-íris que cada uma representa.
4. **O enfoque inter-religioso** (ou macroecumenismo). Sob a ótica de uma religião, buscar aquilo que enriquece a própria religião. Temos o diálogo ecumênico (dentro do cristianismo) e o diálogo inter-religioso (entre as religiões), que obriga as diversas confissões a superarem uma visão confessionalista, sem perda de identidade.
5. **O enfoque ecológico.** Trata-se de marcar toda a reflexão teológica com a questão da vida, da natureza e, de modo mais amplo, de todo o cosmos (a Criação), em seus mútuos relacionamentos (BOFF, 2012, p. 52-53).

Segundo Boff (2012, p.53), esses enfoques podem e devem se articular entre si, os quais correspondem, respectivamente, às seguintes dimensões: sociopolítica, sexual, cultural, religiosa e biológica (ou física), tendo como base comum, a antropologia. Cada um possui sua especificidade, determinada pela especificidade de seu objeto e

coloca problemas metodológicos igualmente específicos. O autor chama a atenção para o fato de que esses enfoques de forma alguma substituem o enfoque originário da teologia, que é pensar tudo “à luz da fé”. São enfoques segundos, que se dão em forma de acréscimo ao enfoque primeiro/primário, sobre o qual se apoiam, desdobrando-o, de todos os modos, se articulando em torno dele. Desta forma, pode-se fazer teologia “a partir” do pobre, da mulher, do negro, do hindu ou da Gaia (terra), mas tendo como ponto de partida a fé, Deus e Jesus Cristo. Ex: a teologia que parte dos pobres, tem como ponto de partida Cristo.

Nesses novos enfoques teológicos, conserva-se o primado do enfoque da fé, que se funda na transcendência da própria fé em base a seu conteúdo. Desta forma, a articulação epistemológica dos dois enfoques (o originário básico e o novo), se dá de forma hierarquizada. Assim, os novos enfoques “encontram seu fundamento último e sua justificação radical somente quando se acrescentam à perspectiva própria da teologia”, que em seu ato de teologizar o faz à luz da fé, operando no vigor da mesma. “Essa perspectiva constitui o enfoque originário, perene e insubstituível de todo e qualquer discurso que se quer teológico” (BOFF, 2012, p. 56).

67

## CONCLUSÃO

Devido à mudança de método na Teologia, à virada hermenêutica com profundo viés antropológico, que passou a ter como ponto de partida para a reflexão teológica a própria experiência humana, o Pensamento Teológico Contemporâneo passa a comportar em seu seio uma pluralidade de teologias. Como a mesma se dá de forma múltipla, conseqüentemente, exigirá um esforço maior no estudo da Teologia Contemporânea, a qual se ramifica de acordo com os novos lugares teológicos que vão surgindo, ganhando novos contornos, abrindo um leque de possibilidades de reflexão. Com efeito, os enfoques teológicos vistos acima, imprimiram uma nova dinâmica na reflexão teológica de nosso tempo, tornando-se responsáveis por consolidarem novos lugares teológicos, com múltiplas perspectivas de reflexão, o que altera o labor teológico na contemporaneidade. Exemplo típico disso, aqui na América Latina, são os pobres como lugar teológico.

Aqui fazemos um recorte para falar sobre a Teologia Latino-americana, que é uma teologia contextual, responsável por fazer uso em sua reflexão, de diversos lugares teológicos. Partindo-se do princípio que o lugar teológico tenha “uma implicação decisiva na leitura, interpretação e atualização das fontes da teologia””, a Teologia Latino-americana tem afirmado, de modo enfático, a importância do lugar teológico para a reflexão teológica. Partindo de alguns pressupostos básicos, essa teologia “insiste na atualização da revelação de Deus e nos sinais dos tempos”, vendo-os como um lugar teológico a partir do qual se faz a teologia e se interpreta a Palavra de Deus atualizada. Considerando que qualquer teologia é essencialmente uma teologia situada, a Teologia Latino-americana muito cedo tomou consciência “de estar localizada em um mundo pobre e empobrecido”, tratando de situar intencionalmente a reflexão teológica na perspectiva do pobre”, tendo-o como seu lugar teológico (DÍEZ, 1997, p. 233), por excelência.

De fato, ao valorizar a história como um dos lugares teológicos da revelação, a Teologia Latino-americana o faz desde seu reverso, ou seja, a partir dos pobres. “A partir daqueles que ‘não tem poder’, que não triunfam, que historicamente foram explorados” (DAL MAGO, 2009, p. 81). Vale recordar que Cristo não só deu preferência aos mais pobres, aos mais necessitados de cura e de dignidade, mas também se identificou com eles. Assim, tendo os pobres como novo lugar teológico, se pode “entender melhor quem é o próprio Cristo, sua vida e sua missão” (DAL MAGO, 2009, p. 82).

Para finalizar, valemo-nos aqui do que disse José Maria Vigil (2010), sobre os novos lugares teológicos, que definem a reflexão Teológica Latino-americana, na atualidade, de circunstancial importância para o estudo da teologia: “uma teologia que não se feche em seu farol, que viva no mundo de hoje e respire a noosfera planetária que respira nossa sociedade não deixará de se encontrar, nos mais variados âmbitos do pensamento”, com novos lugares teológicos, em sentido amplo: “realidades, transformações profundas do pensamento, inquietações não expressas, novas convicções no subconsciente coletivo, reivindicações, exigências” etc. Esses lugares teológicos são laicos, desde baixo, próprios da existência humana, da rua, da sociedade, do mundo. Isto revoluciona o estudo da teologia, hoje.

## REFERÊNCIAS

- ARENAS, Octavio Ruiz. **Jesus, epifania do amor do Pai**. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DAL MAGO, Salete Veronica. **Lugares Teológicos da Revelação Divina no Pensamento de Andrés Torres Queiruga**. Porto Alegre: PUC-RS, 2009.
- DÍEZ, Felicísimo Martínez. **Teologia Fundamental: Dar razón de la fe cristiana**. Salamanca: San Esteban, 1997.
- DUPUIS, Jacques. **O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Liberationis Mysterium. O Projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei**. Gregorian University Press, Roma: 1997.
- HAMMES, Érico João. **A epistemologia teológica em questão: da dor do mundo gerar futuro**. Perspectiva Teológica. 39. p. 165-185. Belo Horizonte: FAJE, 2007
- HODERN, Willian E.. **Teologia contemporânea**. Tradução de Roque Monteiro de Andrade. Ebook. São Paulo | ; Editora Hagnos, 2004.
- LIBÂNIO, J. B.; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia: Perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Loyola, 2005.
- LIBÂNIO, J.B. **Teologia da libertação: Roteiro didático para um estudo**. São Paulo: Loyola, 1987.
- LIMA, Ronald Lima da Silva. **Fé e Ciência. A relação entre teologia e ciência em karl Barth**. São Bernardo do Campo: Clube dos autores, 2010.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.
- OVIEDO, L. Teologia Liberal. In: **Lexicon Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003.
- SEVERA, Zacarias de Aguiar. **Manual de Teologia Sistemática**. Curitiba: A.D. Santos Editora, 2016.
- SUSIN, Luiz Carlos. **Fazer teologia em tempos de globalização: nota sobre método em teologia**. Persp. Teol. 31. Belo Horizonte: FAJE, 1999. p. 97-108.

# TOTALIDADE E INFINITO: O DESEJO METAFÍSICO DE JOÃO GUIMARÃES ROSA<sup>46</sup>

TOTALITY AND INFINITY: THE METAPHYSICAL DESIRE OF JOÃO  
GUIMARÃES ROSA

Cristiano Santos Araujo<sup>47</sup>

**RESUMO:** Este artigo analisa o desejo metafísico de João Guimarães Rosa no romance Grande Sertão: Veredas em correlação dialogal com Emmanuel Lévinas no conceito de rosto e desejo metafísico a partir da obra Totalidade e Infinito. Aplica-se este conceito num autor, num texto e em dois personagens, a saber: Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas, Riobaldo e Diadorim. Pretende-se, então, o diálogo entre filosofia ética levinasiana e a literatura brasileira roseana para pensar os conceitos de alteridade e desejo metafísico na existência humana.

**Palavras-chave:** Rosto; Infinito; Lévinas; Guimarães Rosa.

**ABSTRACT:** This article analyzes the metaphysical desire of João Guimarães Rosa in the novel Grande Sertão: Veredas in dialogic correlation with Emmanuel Lévinas in the concept of face and metaphysical desire from the work Totalidade e Infinito. This concept is applied to an author, a text and two characters, namely: Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas, Riobaldo and Diadorim. It is intended, then, the dialogue between Levinasian ethical philosophy and Rosean Brazilian literature to think about the concepts of alterity and metaphysical desire in human existence.

**Keywords:** Face; Infinite; Lévinas; Guimarães Rosa.

---

<sup>46</sup> Recebido em 28.04.2022. Aceito em: 12.06.2022.

<sup>47</sup> Doutor em Literatura e Práticas Sociais (UnB); Doutor em Ciências da Religião (PUCGO); Mestre em Teoria da Literatura e Literatura Comparada (UERJ); Licenciado em Letras – Português e Literaturas (UNESA); Bacharel em Teologia (UMESP). E-mail: [umcristiano@gmail.com](mailto:umcristiano@gmail.com)

## LÉVINAS E ROSA: ENCONTROS POSSÍVEIS SOBRE (IN)FINITUDES HUMANAS

A vontade de esboçar uma ideia da alteridade, do outro e da exterioridade se associa à tentativa de desejo do infinito. O que suscita o desejo é a revelação de como o infinito pode ser objeto de um conhecimento na medida de um olhar alteritário, contemplativo expresso nos conceitos de Lévinas e Rosa<sup>48</sup>. Neste texto, ambos, dialogarão sobre a ideia do infinito em nós, ou na prática, sobre as (in)finitudes humanas em seus desejos metafísicos.

Emmanuel Lévinas (1906-1995), pensador franco-lituano e judeu, desde cedo vivenciou o trauma da guerra e da perseguição antissemita. Judeu, porque nascido desse povo. Lituano, porque nasceu em Kaunas, na Lituânia. Francês, porque adotou a cidadania francesa. Diz que tem três solos linguísticos: o hebraico, por sua origem judaica; o russo, falado na Lituânia, e o francês, porque escreve nessa língua. Por certo, isso oferece desafio adicional na leitura de suas obras. Assombrado pela Revolução Russa, e, posteriormente, pelo nazismo, testemunhou a desumanidade se infiltrar numa sociedade que fazia do impulso bélico uma totalização que encerrava a “diferença” num jogo sistêmico, cristalizando a alteridade em representações dominantes que confirmam um impulso histórico arraigado (CINTRA, 2002, p. 108). Enquanto filósofo, pela porta da Fenomenologia, movimento filosófico iniciado por Husserl e continuado por Heidegger, dos quais Lévinas pode ser considerado um dos mais originais discípulos, obteve o método e a atitude que lhe permitiram buscar na experiência concreta o sentido que produza ou oriente a significação da situação prática e moral do homem (CEREZER, 2010).

Duas questões são imediatas quando se propõe a analisar o pensamento de Emmanuel Lévinas, por um lado, a ideia de que seria um autor inacessível, destinado exclusivamente a especialistas, por outro, temos a apresentação corrente de que sendo um pensador judeu. No entanto, um pensamento filosófico repousa em experiências pré-filosóficas. No que lhe concerne, essas experiências foram de três ordens, de diferentes intensidades ou influências são próximas: literária, espiritual e histórica (POIRIÉ, 2007, p. 10). Literariamente, desde cedo,

---

<sup>48</sup> A edição de *Totalidade e Infinito* que utilizaremos será a de 1988, das edições 70. O texto de *Grande Sertão: Veredas* será de 2001, 19. ed. da Nova fronteira. Nas citações do romance roseano utilizaremos a sigla GSV seguida do número da página.



pelas leituras apaixonadas dos autores russos, especialmente Dostoiévski, nos questionamentos metafísicos, sua primeira iniciação filosófica. Espiritualmente, pela leitura da Bíblia, quando adolescente, fez nascer nele uma curiosidade espiritual que será reavivada com acuidade nos anos imediatos ao pós-guerra. Historicamente, sua emigração, pela Rússia, e depois para a França. E desde a década de 1930, o pressentimento do hitlerismo e de um fim do mundo inelutável. Destarte, tais são essas experiências que fazem de Emmanuel Lévinas um pensador na encruzilhada de caminhos divergentes, à primeira vez, que conduz sua reflexão, estudando ao mesmo tempo Husserl e Heidegger, comentando os textos talmúdicos e vivendo intensamente, no cotidiano, as interrogações filosóficas e religiosas, éticas e metafísicas.

François Poirié (2007, p. 12) diz que *Totalité et Infini (Totalidade e Infinito)*, publicado em 1961, abre um discurso filosófico que *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, saído em 1974. E *De Dieu qui vient à l'idée*, e, 1982, prolongam. Lévinas coloca em evidência a ética como ruptura do que ele chama de o egoísmo ontológico. O pensamento levinasiano pode ser entendido como uma filosofia ética ou ainda como uma “fenomenologia ética”. A preocupação central a que seu pensamento se refere está ligada à relação inter-humana, no sentido de repensá-la e fornecer-lhe novo prisma compreensivo.

Disto nasceu *Totalidade e Infinito* (1988), no qual propôs mostrar, mediante o método fenomenológico, que a ética é a dimensão fundadora do humano para-além de qualquer discurso totalitário. Sugeriu uma estética, enquanto sensibilidade irreduzível que sustenta e desperta a espiritualidade, da nossa proximidade, ou próxima, vulnerabilidade, assim como acolhida para daí substituir os jogos políticos por uma sociabilidade enquanto inter-relação de entes humanos singulares e falantes. Destarte, revela-se a indefinição ética de uma alteridade absoluta e da responsabilidade irrestrita diante da exigência e da questão inscritas no semblante alheio. As noções de rosto, alteridade e desejo metafísico tornam-se não só categorias filosóficas importantes, mas metáforas para o enigma da alteridade e para o segredo da subjetividade enquanto responsabilidade humana.

Guimarães Rosa, um magister da metafísica entre ficção e vida. Foi consciente da relação dialética ente ficção e vida. O primeiro dos seis filhos de Florduardo Pinto Rosa e de Francisca Guimarães Rosa

(Chiquinha) nasceu em Cordisburgo, Minas Gerais, em 27 de junho de 1908 e morreu de enfarte em 19 de novembro de 1967, na cidade do Rio de Janeiro, três dias após assumir sua vaga de imortal na Academia Brasileira de Letras. Viveu como médico, militar, escritor, diplomata... Morreu? Sabe-se lá. Como ele mesmo disse no discurso de posse na Academia Brasileira de Letras: "... a gente morre para provar que viveu, as pessoas não morrem ficam encantadas". Três dias após sua morte, O Correio da Manhã publica, em 22 de novembro de 1967, o poema de Carlos Drummond de Andrade *um chamado João*, que entrou como prefácio nas edições de Grande Sertão: Veredas.

João era fabulista? Fabuloso? Sertão místico disparando no exílio da linguagem comum? [...] Embaixador do reino que há por trás dos reinos, dos poderes, das supostas fórmulas do abacadabra, sésamo? Reino cercado não de muros, chaves, códigos, mas o reino-reino? [...] Tinha parte com... (sei lá o nome) ou ele mesmo era a parte de gente servindo de ponte entre o sub e o sobre que se arcabuzeiam de antes do princípio, que se entrelaçam para melhor guerra, para maior festa? Ficamos sem saber o que era João e se João existiu deve pegar (GSV, 2001, p. 11-12).

A experiência religiosa não se reduz à linguagem, no entanto, a linguagem é mediação indispensável ao estudo do fenômeno religioso. Ricoeur (1992, p. 29) diz que "nem tudo é linguagem na experiência religiosa, mas a experiência religiosa não existe sem linguagem". Nisto, está o foco de estudos da religião em João Guimarães Rosa. Fabulista, fabuloso, mestre na linguagem, o santo e o profano nos meandros da Palavra, ora mágica, ora sagrada. Na correspondência com o tradutor Italiano Edoardo Bizzarri (1981, p. 57-58), Guimarães Rosa fala de sua constituição ou essência religiosa, atribuindo nota 7 sobre 10 ao conjunto poesia-metafísica em sua obra:

sou profundamente, essencialmente religioso, ainda que fora do rótulo estrito e das fileiras de qualquer confissão ou seita; antes talvez, como Riobaldo do "GS:V", pertenço eu a todas. E especulativo demais. Daí todas as minhas constantes, preocupações religiosas, metafísicas, embeberem os meus livros. Talvez meio existencialista cristão (alguns me classificam assim), meio neo- platônico (outros me carimbam disto), e

sempre impregnado de hinduísmo (conforme terceiros). Os livros são como eu sou [...] Ora, você já notou, decerto, que como eu, os meus livros, em essência são “anti-intelectuais”, defendem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração, sobre o bruxear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, a megera cartesiana. Quero ficar com o Tão, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bérqson, com Berdiaeff – com Cristo, principalmente. Por isto mesmo, como apreço de essência e acentuação, assim gostaria de considerá-los: a- Cenário e realidade sertaneja: 1 ponto; b- enredo: 2 pontos; c- poesia: 3 pontos; d- valor metafísico-religioso: 4 pontos.

Como entrar e sair do sertão de Riobaldo e de Diadorim? Como trabalhar com um autor canônico que *bebe águas de todos os rios*? Através de *Grande Sertão: Veredas*, obra arremessada ao mundo em maio de 1956, pela editora José Olympio, Guimarães Rosa revoluciona a linguagem romanceada brasileira com narração da trajetória do jagunço-letrado Riobaldo e de sua neblina Diadorim em suas descobertas existenciais de que “viver é muito perigo”. O único romance rosiano em questão é uma obra prima de seiscentos e vinte quatro páginas maciças, com vocabulários bem distintos para os neurastêmios do litoral. Um texto sem divisas em capítulos, sem pausa, enigmático e de uma beleza intempestiva. Uma história que demora a começar... Culpa do demo. Um longo monólogo das lutas pelo sertão de Minas, de Goiás e do sul da Bahia, um rio corrente que focaliza a gente e a ambiência peculiar do sertão mineiro. O livro, que à primeira vista parece impenetrável, nos convida ao palco móvel dos embates físicos e metafísicos de todos nós, conforme diz Benedito Nunes (2002, p. 205), que o “Grande Sertão: Veredas é um romance polimórfico” onde o sertão é o mundo e a vida é perigosamente vivida.

Na fortuna crítica, organizada por Eduardo Coutinho, há um interessante diálogo, uma entrevista dada a Gunter Lorenz, onde Guimarães Rosa diz que gostaria de ser um crocodilo vivendo no rio São Francisco:

O crocodilo vem ao mundo como um *magister* da metafísica, pois para ele, cada rio é um oceano, um mar da sabedoria, mesmo que chegue a ter cem anos de idade. Gostaria de ser

um crocodilo, porque amo os grandes rios, pois são profundos como a alma do homem (COUTINHO, 1991, p. 72).

Assim nasce o Grande Sertão: Veredas. Os dois pontos que dividem o título *Sertão: Veredas* apontam para uma ambiência geográfica bem nítida, que logo a ultrapassa no corpus simbólico e metafísico do sertão além das gerais. Assim o sinal " - : - " entre os dois sintagmas do título, segundo Paulo Rónai (2001, p.17), "teria valor adversativo, estabelecendo a oposição entre a imensa realidade inabrangível e suas mínimas parcelas acessíveis, ou, noutras palavras, entre o intuível e o conhecível". Um avançar de dentro para dentro de oposições (ir)reduzíveis: um sertão ambíguo e universal. Já o travessão (—) e o símbolo do infinito ( $\infty$ ), no começo e fim do romance, são traços que demarcam o início e a inconclusividade da narrativa. Situadores metaficcional e metafísicos, que no romance rosiano, mantêm a ideia de polaridades escatológicas, uma imagologia dialógica e uma interrogação infinita dos temas tratados na obra. Uma sinalização da fala humana e do testemunho ou depoimento do indivíduo humano, desejo de transcendência, uma vereda para uma instância mais ampla, uma espécie de hierofania literária no sertão. Portanto, uma reescritura contínua da vida dentro dos cenários vividos pelos homens humanos, assim descritos na linguagem inventada, uma pretensa eternidade, ou das infinitudes (sobre)humanas.

75

## **O ROSTO E O DESEJO METAFÍSICO EM GRANDE SERTÃO: VEREDAS**

As categorias de rosto e alteridade são imprescindíveis para a compreensão do desejo metafísico levinasiano e roseano, assim como a ideia do infinito em nós. A partir desses conceitos correlacionaremos o desejo metafísico em Grande Sertão: Veredas.

### **A ALTERIDADE DO DESEJO**

Em *Totalidade e Infinito* (1988, p. 21-23), Lévinas diz que a verdadeira vida está ausente, mas nós estamos no mundo, a metafísica surge e mantém-se neste alibi. Está voltada para o outro lado, para o doutro modo, para o outro. Aparecendo como numa transição de um mundo que nos é familiar como a casa em que

habitamos para um fora de si, estrangeiro, para um além. Por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor, o desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro. Assim, o desejo metafísico, ou desejo do invisível, não aspira o retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos, o desejo não assenta em nenhum parentesco prévio, pois o que você apropria não é alteridade. O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível. A invisibilidade não indica uma ausência de relações, implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia. O Desejo é desejo do absolutamente outro, a própria dimensão da altura é aberta pelo Desejo metafísico. Ser homem é saber que é assim.

Lévinas, em *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (1997, p. 47), diz que “os rostos são máscaras. Buscamos, por trás dos rostos que nos falam, e aos quais nós falamos, a relojoaria das almas e suas molas microscópicas”. O termo *visage* tem sido comumente traduzido para o português por “Rosto”, entretanto poderia utilizar o termo “olhar, ou semblante”, a dimensão desde onde o outro me visita. Qual a diferença? ‘Rosto’ dá uma materialização de uma circunscrição espacial, isto não acontece com ‘olhar’, cuja presença é a subversão mesma da noção normal de espacialidade determinável. Contudo, o termo “Rosto” tem sido amplamente utilizado. O Rosto é a manifestação Outro, do transcendente que, na esfera do infinito, não pode ser englobado pela compreensão enquanto objeto.

Lévinas diz que o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo de fato, rosto (1988, p. 37). O rosto se apresenta enquanto resistência ética, ele é a presença do infinito. É pela sua epifania, pela sua aparição, que a exterioridade do ser infinito pode se manifestar como resistência. A relação de resistência é estabelecida com o absolutamente outro, que é uma resistência sobre aquilo que não resiste, isto é, uma resistência ética. Na esfera do infinito, o rosto não pode ser englobado pela compreensão enquanto objeto. A relação estabelecida com o rosto difere da relação com o objeto em geral. O rosto só pode ser apreendido enquanto afecção sensitiva, olhos, boca, nariz, ao que se pode ser reduzido enquanto manifestação plástica. Mas o rosto é mais que isso, ele é experiência pura que transcende esta representação

objetiva, pois além de ser transcendente ele representa a ideia do infinito e se apresenta, enquanto resistência ética que paralisa os meus poderes. O rosto se manifesta de um modo irreduzível à manifestação, se dá enquanto imposição para além de qualquer representação.

A alteridade como categoria poderá ser compreendida em se partindo do esquema de infinito presente no pensamento cartesiano. Na ideia de infinito seu *ideatum* supera sua ideia, entretanto, para as coisas a coincidência total de sua realidade “objetiva” e “formal” não é excluída. Enquanto nas relações existentes, entre o eu que pensa e as coisas em geral, são mantidas as adequações e identificações – isto é, o eu, tem uma ideia adequada de tudo o que por ele pode ser conhecido – na relação com o infinito algo particular acontece, pois se confronta, no interior do seu pensamento, com algo que é maior que seu pensar, que transcende sua subjetividade e sua capacidade de adequação, mas que, no entanto, mantém algum tipo de relação. Portanto, a subjetividade do eu é, paradoxalmente, assinalada: por um lado, pela marca da infinitude, que representa uma ruptura no processo de adequação e, por outro, através deste traumatismo ocorrido no seio da identidade, lança o eu aberto para alteridade, para exterioridade, enfim, para o infinito (RODRIGUES, 2007, p. 22).

O rosto fala. A alteridade indicada pelo rosto também revela um outro absoluto, que permanece infinitamente transcendente e estranho e que rompe com qualquer tentativa objetificação e identificação. A palavra procede da diferença absoluta e esta diferença, esta distância onde se situa o rosto, só pode ser instaurada pela linguagem. Assim, a relação do eu com o outro só existe enquanto linguagem. A palavra, enquanto linguagem, e por sua vez discurso é ao mesmo tempo revela e é revelada e integra o evento originário da transcendência do rosto. O rosto e o discurso estão fortemente ligados, o rosto fala porque é ele que torna possível e começa todo discurso.

A relação estabelecida com o Rosto difere da relação com o objeto em geral, pois ele só pode ser apreendido enquanto afecção sensitiva, olhos, boca, nariz, ao que pode ser reduzido enquanto manifestação plástica. Mas o Rosto é mais que isso, ele representa a experiência pura que transcende esta representação objetiva, pois além de ser transcendente ele dá origem à ideia do infinito e se apresenta enquanto “resistência ética que paralisa os meus poderes”.

O Rosto se manifesta de um modo irreduzível à manifestação, se dá enquanto imposição para além de qualquer representação. A manifestação do Rosto do Outro se caracteriza por uma ausência paradoxal, a saber, é ao mesmo tempo em que escapa. “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado” (RODRIGUES, 2007, p. 91).

## O DESEJO METAFÍSICO EM GRANDE SERTÃO: VEREDAS

O desejo metafísico, enquanto movimento suscitado pelo *Outro* num *Eu* satisfeito e separado, provoca na interioridade uma abertura à exterioridade, que vai além da simples relação com as coisas, uma ruptura da satisfação ingênua. O Desejo suscitado pelo *Outro* traz à tona no Mesmo uma insaciável fome e sede que, nenhuma comida ou bebida, fruição ou posse são capazes de saciar. Tal ruptura, ou ainda, abertura no Mesmo pelo infinitamente outro é o despertar da consciência, a produção do pensamento: o pensamento é a relação de um finito com o Infinito. Eu e o outro não formamos um todo. Essa é a ruptura, no entanto, a alteridade só é possível a partir de mim (LÉVINAS, 1988, p. 27).

Guimarães Rosa trafega pelas vias religiosas do oriente e do ocidente com a facilidade de quem bebe água de todos os rios, visto que às margens do mesmo já esteve. As fronteiras e cruzamentos das grandes religiões mundiais lhe são conhecidas.

Por isso é que se carece de religião: para desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, pra mim é pouca, talvez não me chegue. [...] Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca (GSV, 2001, p.32).

Para Guimarães Rosa, a religião é “um assunto poético e a poesia se origina da modificação de realidades linguísticas. Dessa forma, pode acontecer que uma pessoa forme palavras e na realidade esteja criando religiões. Cristo é um bom exemplo disso. Também isso é brasilidade” (COUTINHO, 1991, p. 92). Deus presente

está na vida e na obra de quem se lança no mar da vida, sem medo do demo, modo de vida. Deus não apenas existe, é necessário na terra.

Como não ter Deus? Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaivém, e a vida é burra... O inferno é um sem fim que nem não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim com depois dele a gente tudo vendo (GSV, 2001, p. 76).

A invenção poética é a própria matéria vertente, a conversa infinita, figura de passagem, ou o desdobramento formal da metáfora "travessia", a proposta de Guimarães Rosa no Grande Sertão: Veredas. A existência que se temporaliza, revela maiores questões e problemas nas veredas poéticas da narrativa. Por exemplo, Riobaldo diz: "não sou do demo, e não sou de Deus! - Pensei bruto, que nem se exclamasse; mas exclamação que havia de ser em duas vozes, uma muito diferente da outra. Vim feito" (GSV, 2001, p. 510). Visão não cristã, mas crédula, sabedora que no sertão, cada homem pode se encontrar ou se perder no caleidoscópio das palavras escolhidas.

Acredita-se que cada povo constrói, ou herda, para si imaginários. Assim, "o diabo na rua, no meio do redemoinho" é uma representação e configuração de uma cultura e sociedade. Logo, com a metaficção, temos a possibilidade da leitura e interpretação do fenômeno da 'religio' no pensamento do autor, narrador, cultura brasileira, e nos leitores, primeiros e últimos, de "Grande Sertão: Veredas".

Grande Sertão: Veredas se insere no conjunto de obras literárias que apontam para o alcance da literatura enquanto acervo da memória religiosa e interprete do fenômeno religioso. O texto literário convida o leitor para que na sedução estética, na complexidade narrativa e estrutura literária ele amplie sua consciência de mundo e da religião [...] A religião encontra na literatura arquivo e interpretação. A Teologia e outras ciências da religião dialogam com a literatura reconhecendo ambos os postulados (MAGALHÃES, 2003, p. 85).



Deve-se deixar claro, como diz Francis Utéza (1994, p. 409), que *Grande Sertão: Veredas* é uma obra de arte, não um tratado de teologia, nem um compêndio de metafísica. Entretanto, nos dois primeiros parágrafos do romance, a palavra inventada, o sertão, o demônio são a matéria vertente entre ficção e realidade de cada homem humano.

## DIADORIM: O ROSTO DE RIOBALDO TATARANA

O Desejo será movimento em direção a outrem. Mas de qual desejo se trata? Por que essa maiúscula? O Desejo nominado por Lévinas é desejo metafísico, Desejo do invisível, diz ele. O Desejo metafísico deseja o além de tudo aquilo que se pode simplesmente completá-lo. O Desejado não o preenche, mas o esvazia. Desejo insaciável, crescente a cada vez que o Desejado não lhe responde, se esforçando, se exaurindo em sua própria desmedida de Desejo absoluto, de absoluto. O que quer esse Desejo? O absolutamente Outro, ou seja, precisamente o que não é Eu, o que me é e me permanecerá - estrangeiro, o Invisível, o Infinito do outro. A invisibilidade implica relações com o que não é dado, do que não se faz ideia (POIRIÉ, 2007, p. 24).

Nas páginas de *Grande Sertão: Veredas* há uma ebulição de sentimentos, ora demoníacos, divinos, jagunçivos, humanos... Todos, fundamentalmente, das paixões. Com a intensa compreensão destes mistérios na narrativa do reminiscente de Riobaldo Tatarana (*lagarta de fogo*) temos como tema e figura essencial do romance o amor ambíguo por Diadorim.

Conforme pensei em Diadorim. Só pensava era nele. Um João-congo cantou. Eu queria morrer pensando em meu amigo Diadorim, mano-oh-mão, que estava na Serra do Pau-d'Arco, quase na divisa baiana, com nossa outra metade os sô-candelários... Com meu amigo Diadorim me abraçava, sentimento meu ia-voava reto para ele (GSV, p. 37).

Vida e morte se entrelaçam no emaranhado discursivo permeando a narrativa no redemoinho efervescente de paixões caracterizados nas memórias riobaldianas sobre Diadorim, onde um sentimento voava reto para o outro. Metáfora fálica ou não, o que

vai reto tende a atingir o alvo, e logo chega. Como Diadorim é a “neblina” de Riobaldo. A paixão é o que faz que se ignore, a cegueira de Riobaldo: “Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada” (GSV, p. 51). A travessia das paixões não exige a necessidade de um inconsciente que a esconda, contudo, na alteridade que ameaça a identidade, a paixão é a consistência da personalidade. Logo, as paixões cristalizam a mutualidade das relações e estabelecem as imagens do eu no outro.

Todo turbulindo. Esperei o que vinha dele. De um aceso, de mim eu sabia: que compunha minha opinião era que eu, às loucas, gostasse de Diadorim, e também, recesso dum modo, a raiva incerta, por ponto de não ser possível dele gostar como queria, no honrado e no final. Ouvido meu retorcia a voz dele. Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre. E tinha nojo maior daquela Ana Duzuza, que vinha talvez separar a amizade da gente (GSV, p. 55).

81

Como contigência que exprime a diferença no sujeito, a paixão torna-se um arauto do narrador personagem de *Grande Sertão: Veredas*, enunciados da dor e amor de alguém que para vencer o inimigo teve que assistir morrer o grande amigo. Diadorim é uma figura, no sentido da retórica clássica, uma forma de sistematização dos elementos discursivos, no caso de *Grande Sertão: Veredas* uma figura-chave que estrutura a narrativa da *poiesis* roseana. No rastro de Erich Auerbach (1997, p. 58), para quem ‘a figura desempenha a função de guia’, uma possibilidade de se representar na narrativa uma perspectiva de salvação e revelação: “Só que coração meu podia mais. O corpo não traslada, mas muito sabe, advinha se não entende. Perto de muita água, tudo é feliz” (GSV, p. 45). Por quais sendas este guia nos levará? O que o corpo de Diadorim revela? Eis nosso percurso hermenêutico doravante analisado em três espaços corporais no imageamento da paixão de Riobaldo por Diadorim, aquele que conduz não apenas a narrativa de Riobaldo, mas também a sua

compreensão metafísica, vejamos as três travessias de Riobaldo a partir de Diadorim.

A primeira se dá quando Diadorim e Riobaldo ainda são meninos. Num tom de início de história, do tipo era uma vez, Riobaldo fala de um fato decisivo em sua vida: “Foi um fato que se deu, um dia, se abriu. O primeiro. Depois o senhor verá porque, me devolvendo minha razão. Se deu há tanto tempo, faz tanto, imagine: eu devia de estar com uns quatorze anos” (GSV, p. 116). Nas bordas de um afluente, numas águas de um porto chamado Rio de Janeiro, isto é, uma beira de barranco próximo ao São Francisco, onde Riobaldo pedia esmolas como pagamento de uma promessa de cura recebida, tudo estava parado, já ao terceiro ou quarto dia que lá ia, Riobaldo vê a imagem que mudaria sua história: o menino.

Aí pois, de repente, vi um menino, encostado numa árvore, pitando cigarro. Menino mocinho, pouco menos do que eu, ou devia de regular minha idade. (...) e era um menino bonito, claro, com a testa alta e os olhos aos-grandes, verde. (...) Mas eu olhava esse menino, com um prazer de companhia, como nunca por ninguém eu tinha sentido (GSV, p. 118).

Nas turbulências dos entroncamentos do São Francisco, o decidido menino disse ao canoeiro: “- Atravessa!” O canoeiro obedeceu. Contudo, o temeroso Riobaldo disse: “Tive medo Sabe? Tudo foi isso: tive medo! Enxerguei os confins do rio, do outro lado. Longe, longe, com que prazo se ir até lá? Medo e vergonha” (GSV, p. 121). Para Benedito Nunes (1976, p. 160) “é Diadorim menino que introduz Riobaldo no mundo maravilhoso e áspero do sertão, que o Rio simboliza”. A cena do encontro com o menino Diadorim, o que fez a travessia de Riobaldo rumo à matéria vertente do romance e do existir para demonstrar a centralidade de Diadorim na ficcionalidade de Grande Sertão: Veredas. O encontro com o menino é uma espécie de marco histórico-literário, uma espécie de antes e depois do menino, e este marco guia é Diadorim. Riobaldo descobriu o porquê encontrou o menino e atravessou o rio. Logo adiante, demonstra a tristeza pela morte da mãe Bigrí, porém a oportunidade que isto traz: “Ela morreu, como a minha vida mudou para uma segunda parte” (GSV, p. 127). Travessia. Na morte inicia-se uma nova vida. No encontro com o

menino desde a travessia do São Francisco, adicionado ao fato da morte da mãe, Riobaldo sai de casa e começa a andança pelo imenso mar de territórios chamado sertão.

A segunda travessia ocorre no reencontro com Diadorim já na fase adulta. No segundo encontro, o menino do porto, da travessia, temos a ênfase no olhar reminescente de Riobaldo, que novamente revê nos 'olhos verdes', nas 'compridas pestanas', na 'boca melhor bonita', no 'nariz fino e afiladinho' a força da paixão que o tempo não apaga. Enfim, "os olhos nossos donos de nós dois" (GSV, p. 154). Onde está o foco de Riobaldo? "O Reinaldo mesmo chamou minha atenção" (GSV, p. 158). O Reinaldo, agora moço feito, justifica na trama a sua antroponímia, segundo João Adolfo Hansen (2000, p. 141), Reinaldo designa o "rei que conduz".

Riobaldo, pois tem um particular que eu careço de contar a você. E que esconder mais não posso... Escuta: eu não me chamo Reinaldo, de verdade. Este é um apelativo, inventado por necessidade minha. (...) Pois então: o eu nome, verdadeiro, é Diadorim... Guarda este meu segredo. Sempre, quando sozinhos a gente estiver, é de Diadorim que você deve me chamar, digo e peço, Riobaldo (GSV, p. 172).

No enredo de Guimarães Rosa, este personagem ambíguo seria o meio de reflexão, ou o fio condutor de Riobaldo no Sertão. No mapa emocional e topográfico organizado pelo narrador, Reinaldo-Diadorim é a figura guia da travessia. Logo na sequência do romance, Riobaldo e o moço Reinaldo participam de tropas e de viagens pelo sertão. Nestas andanças pelo Sertão foi que Riobaldo revelava seus desejos proibidos em sua paixão crescente. Assim, de modo tão singular, Riobaldo começa a se acostumar com aquilo. O tema da paixão está desenvolvido na reação explosiva de Riobaldo ao se aproximar do agora Diadorim: o eclodir da paixão, "o que não digo, o senhor verá: como é que Diadorim podia ser assim em minha vida o maior segredo" (GSV, p. 443). Na ambiguidade da ficção, na combinação de donzela guerreira e mito andrógino, na conjunção de gêneros entre o poético e o biológico é que Riobaldo questiona sua identidade e é desafiado à travessia.

A terceira travessia está nas páginas 612-616, onde temos a narrativa da morte e do corpo de Diadorim. Na limpeza do cadáver feita pela mulher de Hermógenes, a descoberta: Diadorim era mulher. Para Riobaldo, o desejo adiado, dor irremediável da paixão: “A Deus dada. Pobrezinha. (...) Que Diadorim era corpo de uma mulher, moça perfeita... Estarreci. A dor não pode mais do que a surpresa. A côice d'arma. De coronha. Ela era” (GSV, p. 615). Neste terrífico descobrimento de ele era ela, tem-se o prenuncio para a grande travessia do romance: a travessia metafísica.

Eu estendi as mãos para tocar naquele corpo, e estremei, retirando as mãos para trás, incendiável: abaixei meus olhos. E a mulher estendeu a toalha, recobrando as partes. Mas aqueles olhos eu beijei, e as faces, a boca. (...) E eu não sabia por que nome chamar; eu exclamei me doendo: - Meu amor! (GSV, p. 615).

Já não era o menino, Reinaldo, Diadorim, e sim: “*Meu amor*”. No cemitério do Paredão foi enterrada. Mais tarde, foi na cidade natal de Diadorim e encontrou o registro:

Este papel, que eu trouxe – batistério. Da matriz de Itacambira, onde tem tantos mortos enterrados. Lá ela foi levada à pia. Lá registrada, assim. Em um 11 de setembro da era de 1800 e tantos... O senhor lê. De Maria da Fé Bettancourt Marins – que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor... (GSV, p. 620).

O jagunço Riobaldo resolve dar cabo à sua vida de chefe de bando. Disse adeus para todos. O corpo morto de Diadorim, por sua vez, é uma mediação para Riobaldo, pois ali ele percebe que um segredo, um significado que ele desconhecia, mas que despertou fascínio e curiosidade. Riobaldo é convocado a preencher a lacuna simbólica da morte das ambiguidades. Nem Deus: nem demo, somente Diadorim. A absoluta liberdade de inventar o destino, a travessia necessária para o esclarecimento do homem humano nas experiências no sertão, e estas, de vida e de morte, e da vida que nasce da morte.

A invenção poética é a própria matéria vertente, a conversa infinita, figura de passagem, ou o desdobramento formal da metáfora “travessia”. A existência que se temporaliza, revela maiores questões e problemas nas veredas poéticas da narrativa. Por exemplo, Riobaldo diz: “não sou do demo, e não sou de Deus! - Pensei bruto, que nem se exclamasse; mas exclamação que havia de ser em duas vozes, uma muito diferente da outra. Vim feito” (GSV, p. 510). Visão não cristã, mas crédula, sabedora que no sertão, cada homem pode se encontrar ou se perder no caleidoscópio das palavras escolhidas.

Em meio à floresta de sons e imagens, nas 624 páginas de GSV, Augusto de Campos investiga o fonema D no artigo intitulado ‘Um lance de Dês do Grande Sertão’. Para ele, “em Guimarães Rosa nada, ou quase nada parece haver de gratuito. As mais ousadas invenções linguísticas estão sempre em relação isomórfica com o conteúdo” (COUTINHO, 1991, p. 334). Deus ou demo? Ser ou não ser? Parece-nos também ser a questão. Tanto Deus, quanto demo são postos na balança da equivalência, o isomorfismo no plano semântico da obra. Daí reverbera-se Diadorim, personagem enigma com sua natureza ambígua dividida entre Deus e o demo. Augusto de Campos ‘brinca’ criando um novo vocábulo no emaranhado de ‘dês’ para Diadorim, dizendo que ela é “demidivina” (COUTINHO, 1991, p. 338).

Para Riobaldo, Diadorim parece ser indicação e caminho para o seu lugar secreto. O itinerário para Deus. Segundo ARAUJO (1996, p. 33), Diadorim é dom de Deus: “seu nome, na verdade indica este ser: ‘Dia’ é, em grego, o nome de Zeus, de Deus; e ‘doros’ significa presente, dom”. Deodorina (deo) sob a roupa de Diadorim (dia) representa Deus escondido sob a figura do Outro. Deodorina tem de passar pelo inferno. Diadorim e Deodorina são as margens do rio, não o São Francisco, mas o da vida. Rio-baldo tem de atravessá-lo. O rio conjuga eternidade, é uma figura de eternidade. A narrativa de Guimarães Rosa “transforma Dia em Deo” (1996, p. 59). Diadorim é, a um só tempo, vida e(m) morte. Concentra em sua pessoa características não só diabólicas, mas também divinas, balizando as reflexões sobre o mal e o bem, sobre o verdadeiro e o falso. Numa ultrapassagem da dialética do bem e do mal o narrador de Diadorim descobre a Maria Deodorina da Fé. Cheia de graça: “Diadorim e eu, nós dois. Agente dava passeios” (GSV, p. 44).

A verdade de Diadorim está no campo da ficção, do fingir, do jogo do *fazer-aparecer-aquilo-que-não-é*. A figura de Diadorim articula uma tríade como parte do relato da história: o plano ético, psicológico e político (ROSENFELD, 1993, p. 199). A morte do amado desfalece o corpo e a alma de Riobaldo. Dor. O fluxo contínuo do rio interrompe-se. Imprevistos nas veredas da vida. O narrador (re)descobre seus fantasmas mediante “a certidão de nascimento” de Deodorina da fé. Como o rio tem de correr, sobram as reminiscências. Assim, esforça-se, segue a vida de razão como marido de Otacília, como fazendeiro, como homem humano. Para Riobaldo, o que existe é o que permanece: “... Diadorim é minha neblina” (GSV, p. 40). Essa neblina, por todo o romance, orienta as alteridades no caminhar de Riobaldo Tatarana, assim como a determinação e condução dos desejos metafísicos do jagunço Riobaldo, voz ficcional da ética metafísica de Guimarães Rosa.

## **SOBRE A IDEIA DO INFINITO EM NÓS**

A ideia do infinito, mesmo que seja nomeada, reconhecida e, de algum modo, operacionalizada só a partir de sua significação conserva, para a reflexão, o nó paradoxal que já se tece na revelação religiosa. Ligada de imediato na sua concretude a mandamentos relativos aos humanos é o conhecimento de um Deus que, oferecendo-se nesta abertura, permaneceria, contudo, também absolutamente outro ou transcendente. Não seria a religião o concurso originário das circunstâncias em que o infinito vem à ideia na sua ambiguidade de verdade e de mistério? Lévinas, pensando a partir de Descartes, diz que o pensamento finito do homem não poderia tirar de si mesmo a ideia de infinito que a identifica com a ideia do perfeito e a ideia de Deus. Seria, então, que Deus mesmo a tivesse posto em nós. Na ideia do infinito e que, por isso, a ideia de Deus, se produz, precisamente, a afecção do finito pelo infinito, para além da simples negação de um pelo outro, para além da pura contradição que os oporia e os separaria ou que exporia o outro à hegemonia do Uno entendido com um eu penso. Uma afecção irreversível do finito pelo infinito. A ideia de Deus como afetividade (LÉVINAS, 1997, p. 276-279).

Lévinas toma esse esquema formal da ideia do infinito para pensar a relação com Outrem. E não a partir da existência de Deus,

que Descartes vê implicada no fato da ideia, face à face é a experiência da ideia, sem recurso a Deus enquanto termo da ideia, e sim a relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte. Os laços que a relação implica, mas também sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, é fixada na situação descrita por Descartes onde o eu penso entretém com o Infinito, que não pode de nenhum modo conter e do qual está separado, a relação chamada ideia do infinito. O infinito é próprio do ser transcendente enquanto transcendente, o infinito é o absolutamente outro. Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é então pensar um objeto. É pensar o que não tem os traços do objeto, na realidade é fazer mais, ou melhor, do que pensar. O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do Infinito, produz-se como desejo. Não como um desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como desejo do Infinito que o desejável suscita, em lugar de satisfazer.

Segundo Rodrigues (2007, p. 88), a ideia do Infinito não parte, pois de mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado e não do pensador. A ideia do Infinito revela-se, no sentido forte do termo. O Infinito não é 'objeto' de um conhecimento, o que o reduziria à medida do olhar que contempla, mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, que é abordável por um pensamento que a todo instante pensa mais do que pensa. O Infinito não é por isso um objeto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida.

A intencionalidade da ideia do infinito é o desejo, desejo metafísico. O desejo é o modo pelo qual a ideia do infinito é produzida no ser. O desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo desenvolve a sua energia na visão do rosto ou na ideia do infinito. Contudo, diferentemente das necessidades, em que a posse satisfaz, o desejo é insaciável, é fome de fome, é saciedade insaciável. O desejo ao invés de satisfazer suscita. Por sua vez, esta ideia de infinito é originada do exterior, isto é, ela provém de fora do ser, pois se assim não fosse ela seria uma ideia do ser, o que tornaria inviável a possibilidade de uma alteridade, já que pertenceria de antemão ao próprio eu. Se a necessidade pode sempre ser pensada a partir do Eu, e qualquer objeto contemplado ou conhecido deve ser



adequado ao Eu, então o único meio de se tratar o Infinito sem medida comum comigo é o Desejo. A relação com o infinito que, por sua vez, se abre como desejo metafísico é uma relação com o mais irreduzível e externo ao sujeito, isto é, a experiência mais radical, o encontro com o absolutamente outro. Portanto, o movimento do Desejo é suscitado pelo Desejável, ou seja, ele parte do Outro.

## VEREDAS DO SUPRATERRESTRE NA BRASILIDADE DO GRANDE SERTÃO

Nessa experiência sou já mestre. Compensa-se, entretanto, a privação. Aprendemos a olhar pelo supraterrrestre, A ansiar pela revelação. Que em ponto alguma luz com mais belo alento, do que no Novo Testamento. Almejo abrir o básico texto, e verter o sagrado original, com sentimento reverente e honesto, em meu amado idioma natal (GOETHE, 1997, p. 68).

Em *Grande Sertão: Veredas* há três Guimarães Rosa. O homem que nasceu em Cordisburgo, o escritor que tenta o alcance das impossibilidades pelas vias da palavra, e o autor personagem que, em Riobaldo e Diadorim, deseja atingir a terceira margem do rio: as reais travessias de morte-vida-eternidade. Essas são travessias contínuas 'nonada' da tradição brasileira. Ficcionalmente, em Diadorim, ocorrem convergências interdisciplinares entre o espaço ficcional e as cristalizações do humano na mitopoética roseana. Diadorim é o personagem polifônico por excelência no *Grande Sertão: Veredas*. A figura de Diadorim/Deodorina da fé é uma metáfora que esconde e revela a proposta mitopoética roseana pós-cristã do profano (diabólico) e do santo (divino), onde a multiplicidade e a equipolência de vozes do menino, Diadorim, Donzela guerreira e da Deodorina da fé perfazem a co-existência infinita do demo e de Deus na vida e pensamento do autor e do narrador de *Grande Sertão: Veredas*. Vemos no sertão aparecer uma materialidade cronotópica inserida no mundo romanescos para a contínua luta entre o sagrado e o profano na existência do homem humano. Uma espécie de (des)evangelho de Guimarães Rosa, isto é, uma proclamação invertida ao Evangelho bíblico. Rosa abre o básico texto, e verte o sagrado original brasileiro na revolução linguística em seu amado idioma natal. Um caminho polemista que chama a atenção para os efeitos ideológicos do

“anúncio kerigmático” da auto-reflexão irracional roseana sobre a tradição e a modernidade brasileira, a sua proclamação do homem humano aos confins da Terra.

O grande tema de Guimarães Rosa tinha quatro dimensões, numa ordem de importância crescente (COUTINHO, 1991, p. 130): Em primeiro lugar, a brasileiridade, tal qual se manifesta no interior mineiro. Em segundo, as tendências do romance mundial e o impacto de Rosa sobre elas. Em terceiro lugar, a língua portuguesa e a língua ‘*tout court*’. Por fim, o eixo temático, a salvação da alma. Esse ápice da escrita roseana é o engajamento de uma realidade brasileira, que é mítica, logo, linguística.

Em *Da religiosidade*, Vilém Flusser (2002, p. 13) afirma que “a literatura, seja ela filosófica ou não, é o lugar no qual se articula o senso de realidade. E senso de realidade é, sob certos aspectos, sinônimo de religiosidade. Real é aquilo no qual acreditamos”. Neste sentido, como a língua tem o poder instaurador de realidades, seria Guimarães Rosa a expressão máxima da essência ficcional de uma realidade brasileira: o encontro da religião com a literatura para a expressão de mundos. A vivência humana, pelas cinzas do cotidiano, tal como existiu na infância e adolescência de Guimarães Rosa era mítica, lançada por forças não ignoradas dentro do convívio do sertão e da viagem humana em busca da salvação. Logo, o enigma e mistério fundamentam a existência do *homo viator*.

Não são pessoas (máscaras), são existências, isto é estão ‘nonada’. São ambivalentes (Diadorins), e correm debalde (Riobaldo), e habitam em uma terceira margem do rio. São verdadeiros, porque vivem a fundamental condição humana. É isto o ‘sertão’ rosiano: o mundo do mito por ele concretamente vivenciado em menino. E são estas ‘veredas’ roseanas: viagens em busca de meta. E é este o interior brasileiro roseano: o território da salvação da humana, ‘utopia’, portanto lugar não encontrável em mapa (FLUSSER, 2010, p. 133).

Essa é a mensagem brasileirista de Rosa, tratar sobre temas míticos que vivem na memória dos brasileiros como realidade concreta, e deve ser preservada para uma proposta de salvação da

alma, o caminho aberto com o demo que não existe, contudo, se manifesta poderosamente na realidade brasileira. Dessarte, Guimarães Rosa trabalha dentro da língua sobre a língua na projeção de mundos. Assim, o que temos por dizer ao que chamamos de “(des)evangelho de Guimarães Rosa”? Quando utilizamos o prefixo “des” nos referimos à ação contrária, a negação e uma nova hermeneutização da referência cristã da palavra evangelho, do grego *euaggelión*, que significa “boas novas”. Guimarães Rosa fala do que é peculiar ao sertão mítico brasileiro, a ambiguidade ontológica do bem e do mal no imaginário religioso transformando-o e apresentando, ficcionalmente, um novo querigma: Nem Deus, nem demo, Diadorim. Uma negação aos evangelhos canônicos, uma desconstrução ao pilar do cristianismo histórico, Jesus. Para Rosa, a intenção é falar do que é mítico para apresentar o que existe: o homem humano. Uma tentativa de dessacralização a partir do coração do Brasil, o sertão do planalto brasileiro das gerais, por isso, o sertão é do tamanho do mundo.

Suzi Frankl Sperber (1976, p. 39-56), em *Caos e Cosmos*, no capítulo intitulado *A Bíblia e os Evangelhos*, a partir da análise do espólio de Guimarães Rosa diz que o escritor leu tanto o Novo quanto Velho Testamento. Contudo, o que parece ter chamado mais a sua atenção é o Novo Testamento, e nele, os Evangelhos, frequentemente marcados, sublinhados e com observações marginais ao texto bíblico. O ser humano em si é um mistério em Grande Sertão: Veredas, onde a vida e a morte de Diadorim correspondem a este centro. O seu fim não é apenas físico, é ao mesmo tempo, o começo de um mistério maior: a totalidade e o infinito.

O tema e a forma de abordagem do Diabo, ainda que tenham sua origem nos temas da perseguição às heresias – pela inquisição e inquisidores – pode filiar-se mais ao Velho Testamento que ao Novo Testamento. Quanto ao Novo Testamento, sua influência parece tomar corpo na presença da Cruz; o Tamanduá- Tão também. Os dois locais decisivos de guerra têm esta forma. Joca Ramiro “é um messias” e Diadorim lembra a Virgem Maria (SPERBER, 1976, p. 40).

Como o enredo está montado sobre o mistério que não se desvenda, segundo Sperber, Guimarães Rosa em Grande Sertão:

Veredas teria fundamentado uma espécie de “filosofia do mistério” em duas séries de igualdades, confundindo uma com as outras. O verdadeiro pode parecer o errado, enquanto o falso poderá parecer o certo. Não é o caso de Diadorim, que tem uma aparência de homem – falsa – e que é amado por Riobaldo – o que parece erro, porém, é certo, porque subjazia a forma verdadeira da mulher no Reinaldo, em Diadorim, Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins? Walnice Nogueira Galvão (1972, p. 100) afirma que as discussões metafísicas sobre Deus e o Diabo estão “no conceito que está ao alcance do narrador-personagem para efetuar a tentativa de demarcar os limites entre a liberdade humana e a necessidade imposta pelo sistema de dominação”. A questão está apenas num foco social, o problema de Deus e do demo é mais amplo, é a instalação do reino do sagrado e do profano que coexistem belicamente no interior das gentes e no sertão das gerais. Guimarães Rosa, ante a afirmação de Deus e a negação da existência do demo, estaria também mexendo nos alicerces da cristandade historicamente situado desde a terra de Santa Cruz? Rosa trata do veto religioso imposto aos (in)fiéis pelo sistema religioso brasileiro, quando anuncia a travessia necessária, ele realiza o desveto religioso da fé cristianizada pela fé na ficção, um projeto da existência do homem humano através da existência ambígua de Diadorim.

91

Mas o demônio não existe real. Deus é que deixe se afinar à vontade o instrumento, até que chegue a hora de se dançar. Travessia, Deus no meio. Quando foi que eu tive minha culpa? Aqui é Minas; lá já é Bahia? Estive nessas vilas, velhas, altas cidades... Sertão é o sozinho. Compadre meu Quemelém diz: que eu sou muito do sertão? Sertão é dentro da gente (GSV, p. 325).

Este sertão ambivalente é recheado de criaturas ambivalentes: homens e demônios. Assim, torna-se o sertão um emblema da polifonia de ordens e desordens do contraditório religioso brasileiro, sobrescritos na experiência da narrativa roseana. Já que o sertão está em toda parte, a matéria vertente, a quintessência das coisas, descobertas no ziguezaguear divino-diabólico no ‘Grande Sertão: veredas’, neste caso, é o que preenche esses vazios do sertão, e dá sentido ao cosmos

humano. Ainda assim, no sertão, cada homem pode se encontrar ou se perder. O que em Guimarães Rosa é facilmente verificado. Contudo, nestas veredas temos um verdadeiro testamento romanesco: 'Grande Sertão: Veredas', como ficção contemporânea, fala da paixão como espaço para a reflexão dos valores de nossa modernidade, a liberdade das ambiguidades, o ponto principal para verter o sagrado original brasileiro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tristão Ataíde, em *O transrealismo de Guimarães Rosa*, defende que o universalismo da obra roseana advém de uma *poeisis* que tenciona revolucionar o mundo, onde língua e religião são a mesma coisa, agentes da matéria vertente que move o sertão.

Não é à toa que Guimarães Rosa é profundamente religioso. Dizem até místico. Isso se traduz em toda a atmosfera dos seus livros e no temperamento das suas personagens. Há sempre um mistério que cerca a paisagem, as figuras, os atos e as palavras do narrador. É uma áurea transrealista, que refoge a qualquer limitação pelos sentidos (COUTINHO, 1991, p. 143).

Para Franklin de Oliveira, no artigo *A revolução Roseana*, na obra roseana há uma constante referência à religião, "mas religião, para ele não era matéria teológica, sim instituição e sentimento do universo: o mundo e, nele, a radiosa aventura humana" (COUTINHO, 1991, p. 182).

Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar - todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim tudo dá certo (GSV, 76).

Lévinas elabora uma filosofia que se interessa pelo invisível, atribuindo-lhe um valor, na orla entre nosso aprisionamento em nós mesmos, nossa intimidade incompartilhável, e o mundo dos outros, ele

é uma via de escape em direção ao outro: é o local do Desejo, margem entre metafísica e ética. O desejo metafísico parte do mundo da vida e se projeta para uma exterioridade que se situa além dos limites dessa mundanidade, na direção de uma alteridade que se encontra fora do alcance domesticador da trama de significados e sentidos. O desejo metafísico parte, dessa forma, também da mesmidade, constituída e constitutiva do aqui e agora de cada caso, e se estira até o outro, até a exterioridade. Tanto a interioridade idêntica a si mesma, expressa como “o mesmo” e que se apresenta como o mais aqui, como a exterioridade metafísica, expressa como “o outro” e que se apresenta como o mais além, estão implicados nesta tensão dramática chamada desejo metafísico (COSTA, 2010, p. 84-85). Este drama, porém, se articula na interrelacionalidade, onde ‘o mesmo’ é a condição de possibilidade do outro, onde o segundo termo da interrelação – o outro -, só é possível se está interrelacionado ao primeiro termo – o *Eu mesmo*.

A crise da religião vem, portanto, da impossibilidade de isolar-se com Deus e de esquecer todos os que ficam fora do diálogo amoroso. O verdadeiro diálogo está alhures. Pode-se, certamente, conceber o isolamento com Deus como abraço da totalidade, mas, a menos que se dê a esta afirmação um sentido místico ou sacramental, seria preciso a noção de Deus e de seu culto a partir de necessidades inelutáveis de uma sociedade que comporta terceiros. Deus apareceria, neste caso, não como correlativo do eu numa intimidade amorosa e exclusiva, não como uma Presença na qual o universo ficaria submerso e donde emergiria uma fonte infinita de perdão. Ele seria o ponto fixo exterior à sociedade e do qual procederia à lei. De forma nenhuma personificação alegórica de minha consciência moral (LÉVINAS, 1997, p. 44, 45).

Em Guimarães Rosa há uma linha filosófica ético-religiosa muito pessoal, eclética nas fontes e rios assumidos. O tempo todo Rosa põe em movimento a reflexão contrária à ideologia dominante, a princípio, ele não faz a crítica da sociedade, mas tem uma cosmovisão própria. É um humanista do século 20, que entende o sujeito como ponto de confluência da razão e das emoções, o homem humano é um ser em estado de transformação. O *Grande Sertão: Veredas* é pura emoção, beleza extraordinária. Ele se presta a todo tipo de olhar crítico. Um mundo é muito misturado e Rosa consegue dar dimensões humanas,

sensíveis, filosóficas, espirituais ao jagunço entendido e conhecido como tão-somente valentão, violento, agressivo. Rosa transsignifica os maniqueísmos de todos os modos, revelando uma mente e personagens que não podem ser vistos com o olhar do século 19, ou até mesmo 21. Não há preconceitos. Há luta pela justiça e pela paz. Diferentemente de tantas obras, *Grande Sertão: Veredas* tem a marca da positividade. Ele afirma a vida, os seres e seus valores. Não poderia ser de outro modo para quem mantém viva a esperança. Riobaldo desenvolve um discurso inigualável sobre os grandes temas da humanidade, metafísicos, mas também presentes em um cotidiano social muito concreto, particular. Seu mundo é o do dominado, de vida traçada dentro das circunstâncias de pobreza, de violência, de discriminação social – mas nas quais será possível, ainda assim, e essa é a grande mensagem otimista do escritor, fazer escolhas, vencer o medo, desafiar “Deus e diabo”, atingindo o fim de seu grande questionamento, Riobaldo encontra sua paz interior, reorganiza o mundo, recupera sua identidade de homem humano. Diadorim. Ela é a neblina de Riobaldo. Na sua ambiguidade de donzela guerreira ocupa espaços de alteridade e desejos metafísicos no sertão, o imenso mar de territórios humanos. Afinal, é ela que impele Riobaldo para o bem – mas ela própria não consegue se libertar do seu destino. Diadorim se opunha às regras sociais e morais do sertão, realizou-se através da luta geradora de uma nova ordem, o que, entretanto, lhe custou a vida.

João Guimarães Rosa realizou o trânsito entre verdade e ficção, entre os simulacros de verdades para o estabelecimento de mundos peculiares aos homens finalmente humanos: o sertão e as suas veredas. Destarte, para a concepção do fictício em *Grande Sertão: Veredas*, trabalhou *paripassu* em face do conceito de verdade na religião originária brasileira ante aos plasmas que só a ficção contemporânea podia alterar e atingir. Já que o campo semântico do ‘*fictio*’ e *figura* são articulados à representação de um ser consciente que planeja e constrói. No ato de poetar, como o ato do fingir, está a gênese do conceito de ‘*fingere*’, autor e personagem no papel de ser amo da criação, deus criador, que do caos configura seres, espaço e coisas. Assim, em Guimarães Rosa, a ficção como imagem de um falseamento através das letras, e além da alternativa de verdadeiro e falso, afirma-se em seu direito próprio de existir e transsignificar ao criar

mundos. Que o diga o menino, Reinaldo, Diadorim, Deodorina da fé, homem humano: travessia.

Ao leitor de *Grande Sertão: Veredas*, não tardará em se dar conta de que o sagrado e o profano, Diadorim e Deodorina da Fé, constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações da existência assumidas pelo homem humano na meta-história roseana sobre o Infinito e seu rosto. O que interessa não só ao investigador de Literatura sobre sagrados, mas a todos que se interessam em conhecer as possíveis dimensões constituintes da existência humana.

## REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Heloisa Vilhena. **O Roteiro de Deus**. São Paulo: Mandarin, 1996.
- AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997.
- BIZZARRI, Edoardo. **João Guimarães Rosa – Correspondência com seu tradutor italiano**. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1981.
- CEREZER, Cristiano. Nó-vivo. Lévinas entre “O capote” e “Totalidade e infinito”: Os vestígios filosóficos das lágrimas secretas de Akakiétch. **Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo** – Dossiê, Novembro de 2010.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Lévinas e a ideia do infinito. São Paulo: **Revista Margem**, n. 16, p. 107-117, dez. 2002, Dossiê Consciências do mundo.
- COSTA, Márcio Luis; COSTA JUNIOR, Wercy Rodrigues. Desejo metafísico, desejo do infinito e rosto na ética de Emmanuel Lévinas. São Paulo: **Kínesis**, Vol. II, nº 04, Dezembro-2010.
- COUTINHO, Eduardo F. **Guimarães Rosa**. 2. ed. Coleção Fortuna Crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- FLUSEER, Vilém. **Da Religiosidade**. São Paulo: Escrituras, 2002.
- FLUSEER, Vilém. **Bodenlos**. Uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2010.
- COSTA LIMA, Luiz. **O sertão e o mundo: termos da vida**. In: Por que Literatura. Rio de Janeiro: Vozes, 1969.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do falso**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- GOETHE. **Fausto**. 4. ed. Tradução de Jenny Klabin Segall; prefácios de Erwin Theodor e Antônio Houaiss; pós-fácio de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997.
- HANSEN, João Adolfo. **A ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas**. São Paulo: Hedra, 2000.



- JOHNSTON, Maria Amália. Paixão de Diadorim segundo Riobaldo. In: **Revista Colóquio/Letras**. Ensaio, nº 76, Nov. 1983, p. 10-17. Fundação Calouste Gulberkian.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaio sobre alteridade. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. Representações do bem e o mal em perspectiva teológico-literária: reflexões a partir de diálogo com Grande Sertão: Veredas, de Guimarães Rosa. In: **Estudos de Religião** 24. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003.
- NUNES, Benedito. **O Dorso do Tigre**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- RIKOEUR, Paul. Poética e Simbólica. In: **Iniciação à prática Teológica**. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1992.
- RODRIGUES, Tiegüe Vieira. **A categoria da alteridade: Uma análise da obra Totalidade e Infinito, de Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.
- RÓNAL, Paulo. **Comentário introdutório a 19. ed. de Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p.17.
- ROSA, João Guimarães Rosa. **Grande Sertão: Veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROSENFELD, Kathrin Holzertmayr. **Os Descaminhos do Demo**. Tradição e ruptura em Grande Sertão: Veredas. São Paulo: Imago/EdUSP, 1993.
- ROSENFELD, Kathrin Holzertmayr. **Roteiro de Leitura de Grande Sertão: Veredas**. São Paulo: Ática, 1992.
- SPERBER, Frankl Suzi. **Caos e Cosmos**. Leituras de Guimarães Rosa. São Paulo: Duas cidades, 1976.
- UTÉZA, Francis. **Metafísica do Grande Sertão**. São Paulo: EdUSP, 1994.

# PRIMEIROS ESCRITOS



# O TÍTULO SUMO SACERDOTE APLICADO A JESUS E SUA IMPLICAÇÃO CRISTOLÓGICA AO CRISTIANISMO CATÓLICO<sup>49</sup>

THE TITLE HIGH PRIEST APPLIED TO JESUS AND ITS CHRISTOLOGICAL  
IMPLICATION FOR CATHOLIC CHRISTIANITY

Wallison da Silva<sup>50</sup>

**RESUMO:** O presente artigo apresenta uma breve perspectiva do título Jesus “sumo sacerdote” e sua implicação na compreensão daquilo que se criou em torno desse título acerca da pessoa de Jesus, que passa a ser exaltado pelas comunidades que o reconhece como sacerdote, a partir de um *ethos* que lhe foi atribuído que ele mesmo não se apresentou como tal. Os títulos atribuídos a Jesus foram, ao longo dos séculos, alimentando uma ideia cristológica acerca de sua personalidade dando-lhe características oriundas dos títulos, sempre exaltados nas festas litúrgicas, e não de sua própria pessoa, em especial humana. Nessa perspectiva, de maneira sucinta, esse artigo propõe apresentar a experiência de Jesus, como sumo sacerdote na concepção do Antigo Testamento, perpassando o Novo e observando a aplicabilidade desse título por parte da comunidade cristã atual. Pretende-se ainda apresentar o peso que esse título, “sumo sacerdote”, implica na vida pastoral e na vivência eclesiológica da comunidade cristã católica.

**Palavras-chave:** Cristologia; Sacerdote; Pastoral; Título; Jesus.

**RIASSUNTO:** Questo articolo presenta una breve panoramica del titolo Gesù “sommò sacerdote” e la sua implicazione nel comprendere ciò che si è creato intorno a questo titolo sulla persona di Gesù, esaltata dalle comunità che lo riconoscono come sacerdote, a partire da un *ethos* gli attribuiva che lui stesso non si presentava come tale. I titoli attribuiti a Gesù hanno alimentato, nel corso dei secoli, un’idea

<sup>49</sup> Recebido em: 05.05.2022. Aceito em: 26.06.2022.

<sup>50</sup>Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Interculturalidade – POSLLI, da Universidade Estadual de Goiás. Graduando em Teologia junto ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Graduado em Letras pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: [wallisonletras@gmail.com](mailto:wallisonletras@gmail.com)

crisológica della sua personalità, conferendogli caratteristiche derivate dai titoli, sempre esaltati nelle feste liturgiche, e non dalla propria persona, soprattutto umana. In questa prospettiva, in maniera sintetica, questo articolo si propone di presentare l'esperienza di Gesù, come sommo sacerdote nella concezione dell'Antico Testamento, passando per il Nuovo e osservando l'applicabilità di questo titolo da parte dell'attuale comunità cristiana. Si intende anche presentare il peso che questo titolo, "sommo sacerdote", implica nella vita pastorale e nell'esperienza ecclesiologicala della comunità cristiana cattolica.

**Parole chiave:** Cristologia; Sacerdote; Pastorale; Titolo; Gesù.

## O CONCEITO E AS ATRIBUIÇÕES DO SACERDOTE NO ANTIGO TESTAMENTO

No Antigo Testamento encontraremos uma figura muito particular e extremamente necessária para a realidade da vida e das experiências com Deus da comunidade israelita. Essa figura é o sacerdote. A este era atribuído o encargo de mediação entre Deus e o povo por meio de oferendas dentro de uma realidade ritual para cultuar a lahweh.

Essa figura começa a aparecer no primeiro livro do conjunto Pentateuco da Escritura. Em Gênesis 14, 17-18 já temos a presença do sacerdote e rei de Salém Melquisedec que intervém a Deus por Abrão: *"Quando Abrão voltou, depois de ter derrotado Codorlaomor e os reis que estavam com ele, o rei de Sodoma foi ao seu encontro no vale de Save. Melquisedec, rei de Salém, trouxe pão e vinho; ele era sacerdote do Deus Altíssimo. Ele pronunciou esta benção"*. A primeira informação que temos é de um dos serviços atribuídos ao sacerdote: dar a benção.

Melquisedec irá ganhar grande destaque pela tradição patrística que, já aqui, toma os símbolos do pão e do vinho e os aplica à figura da Eucaristia que depois estará presente também no cânon da missa. Melquisedec, que adorava o Deus Altíssimo, aparece de forma muito breve e misteriosamente na narração da Bíblia como rei de Jerusalém (uma vez que os Padres identificaram Salém com Jerusalém). Esse sacerdote ainda será nominado no Salmo 110, 3- 4, como figura de Davi, que é a figura do Messias, rei e sacerdote: *"A ti o*

*principado no dia do teu nascimento, as honras sagradas desde o seio, desde a aurora da tua juventude. Iahweh jurou e jamais desmentirá: Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec*". A carta aos Hebreus irá repetir a mesma passagem em Hb 5, 6 atribuindo a Jesus o mesmo sacerdócio de Melquisedec vindo de Deus. Os Padres reconheceram que em Melquisedec aparece o Filho de Deus em pessoa.

Não menos importante do que a figura do sacerdote era o sacrifício oferecido a Iahweh. Esse sacrifício, no Antigo Testamento, é a grande oblação oferecida a Deus para remediar falhas e descontentos praticados pelo povo. Em Abraão iremos encontrar uma intensa tentativa de sacrifício que condensa na obediência completa de Abraão a Deus quando Ihe oferece Isaac, seu filho. Em Gênesis 22, 1-19 encontramos a narrativa desse episódio do sacrifício oferecido por Abraão a pedido de Iahweh. A exegese bíblica compreende a justificação da prescrição ritual do resgate dos primogênitos de Israel como pertença a Deus, assim como todas as outras primícias que não devem ser sacrificadas, mas resgatadas. E aqui, mais uma vez, os Padres irão enxergar no sacrifício de Isaac a figura do Filho único, Jesus, e de sua Paixão. Essa ação sacrificial irá percorrer grande parte do Antigo Testamento, pois é por ela que o povo desejava agradar a Javé, por meio de oferendas, como queimar animais.

É no livro do Levítico que encontraremos a figura do sacerdote e todas as suas atribuições de serviços e o enfoque na sua participação única como verdadeiro digno e capacitado para prestar culto e serviços divinos junto ao altar.

Já na narrativa do primeiro capítulo podemos ver a ênfase dada aos filhos de Aarão, os sacerdotes que, só nesse capítulo, serão mencionados 4 vezes em 17 versículos. Essa repetição será recorrente ainda no segundo capítulo. Não diferente da narrativa do Gênesis e do Salmo, já citados, aqui nesse livro encontraremos mais uma vez uma retomada de Cristo como a prefiguração do Sacrifício único e redentor. Essa fundamentação teológica será explanada em Hebreus 8s.

No livro do Levítico temos as atribuições bem claras dadas aos sacerdotes. E, resumidamente, se dava pela oferenda dos sacrifícios e a reparação dos pecados deles mesmos e do povo. O seu serviço era minucioso e se iniciava quando o sangue da vítima se colocava em

contato com o altar. Era norma geral a dignidade de subir ao altar exclusiva do sacerdote. Aquele sangue oferecido tinha valor expiatório e era a oportunidade de o homem voltar à graça por ter ofendido a Deus transgredindo a aliança. Vale lembrar que o animal oferecido, em sacrifício, foi interpretado como resgate e, nos sacrifícios de expiação, os ritos de sangue desempenhavam um papel primordial. Essa outra teologia também será enfatizada no sacrifício atribuído a Jesus em Rm 3, 25-26, que não será mais o pagamento pela transgressão, mas será dom da vida de Deus para vivificar os homens: *“Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé. Ele queria assim manifestar sua justiça, pelo fato de ter deixado sem punição os pecados de outrora, no tempo da paciência Deus; ele queria manifestar sua justiça no tempo presente para mostrar-se justo e para justificar aquele que apela para a fé em Jesus”*. (Rm 3, 25-26)

Nos diversos modos de sacrifício podemos observar o principal serviço do sacerdote que, no sacrifício de comunhão, nos sacrifícios pelo pecado, no sacrifício da assembleia de Israel, no sacrifício de um chefe, de um homem do povo, pelo pecado do homem do povo, o sacrifício em reparação do pecado do próprio sacerdote, era oferecer a lahweh a oblação para o sacrifício cruento:

- “O sacerdote a oferecerá sobre o altar, apertando-lhe o pescoço, deslocará a cabeça e a queimará sobre o altar, e fará o seu sangue correr sobre a parede do altar” (Lv 1, 15)
- “O sacerdote queimará esta parte sobre o altar como alimento como oferenda queimada a lahweh” (Lv 3, 11)
- “O sacerdote queimará estes pedaços sobre o altar com alimentos, como oferenda queimada de agradável odor” (Lv 3, 16)

Essa atribuição será recorrente durante o livro. Uma outra particularidade do sacerdote era a consagração pela unção que esse recebia e a expiação, através do rito, que o sacerdote fazia. A compreensão dos Padres irá afirmar que Jesus é a própria oferenda sendo, ele mesmo, a expiação completa para o homem.

Da purificação da mulher após o parto, passando pela úlcera, verificando a existência de lepra, do período de fluxo sanguíneo da

mulher, à purificação do leproso, ao sacerdote é atribuído, ainda, o serviço de médico. Ele devia se atentar, após examinar, a pureza e a impureza da comunidade. Para cada uma dessas situações o sacerdote irá oferecer expiações, caso ele ateste que o 'paciente' está impuro. Ao falarmos de Jesus iremos identificar um sacerdócio contrário ao do levita.

## **JESUS E O TÍTULO DE “SUMO SACERDOTE” NO NOVO TESTAMENTO E A IDEIA DE SUA MEDIAÇÃO NA RELAÇÃO DO HOMEM COM O DEUS DA PROXIMIDADE**

Agora caminharemos pelo Novo Testamento buscando compreender o título de sacerdote que será atribuído a Jesus. Certamente iremos nos deparar com uma outra realidade.

Como já mencionado, o título atribuído a Jesus de sacerdote entrará em contradição com aquele do Antigo Testamento. Foi possível, até aqui, perceber os valores cultural, moral, social e político que foram sendo atribuídos ao sacerdote do Antigo Testamento. Esses atributos não entrarão em consonância com as características de Jesus, o “sumo sacerdote” das primeiras comunidades.

No sacerdote do Antigo Testamento temos a figura de um mediador entre Deus e o homem que ora oferecia seus bens a lahweh ora pecava, transgredindo a lei, e precisava ser perdoado por meio de oblações e sacrifícios. Essa mediação se resumia numa oferenda que dava uma certa pitada de tendências pessoais ao sacerdote levita. Retomando a narrativa do livro do Levítico, no capítulo 7, é possível perceber a parcela de bens materiais que era destinada ao sacerdote pelo serviço cultural prestado: *“Toda oblação cozida no forno, toda oblação preparada em uma panela ou em assadeira pertencerá ao sacerdote que a tiver oferecido”* (Lv 7, 9). Então temos aqui, como fonte de análise, um primeiro ponto de contraposição, ou contradição, entre o sacerdócio dos levitas e o suposto título atribuído a Jesus.

Nas narrativas dos Evangelhos, em especial a narrativa da comunidade de Lucas, não encontraremos um Jesus que tira para si uma parcela de algo, materialmente falando, pelo contrário, chegará até nós um homem que, gratuitamente se faz oferenda e sacrifício, instigando os sacerdotes de seu tempo e os doutores da Lei e os

convida à ideia de partilha e comunhão: “*Quem tiver duas túnicas, dê uma a quem não tem; e quem tiver comida, faça o mesmo!*” (Lc. 3,11). A divindade de Jesus não lhe proporciona a necessidade de uma expiação a pagamento ou de trocas ou até mesmo por divisão de partes de uma oferenda. O dado da mediação, do qual trataremos a seguir, em Jesus é completamente desvinculado da ideia de um sacerdócio de valores materiais. Essa perspectiva de mediação e oferta ultrapassa a compreensão antropológica do homem, uma vez que a concessão de salvação que vem de Deus é completamente um dom, uma graça.

Esse outro dado, muito considerável da mediação em Jesus, é justamente a relação estabelecida entre Deus e a criatura humana. Essa relação, revelada em Jesus ao humano, retoma toda a dimensão salvífica em Jesus Cristo que nos cumula da graça salvadora que o Abbá de Jesus nos proporcionou, gratuitamente, pelo seu imenso amor que não se configura, necessariamente, de nossa direção até Ele pois “Não é o ser humano que acede nem tem de aceder a Deus em busca de salvação, mas é Deus que se abaixa para oferecê-la.” (SOBRINO, 2000).

A dimensão mais própria e específica da antropologia teológica é a que se refere à relação de amor e de paternidade que Deus quer estabelecer com todos os homens em Jesus Cristo, seu Filho (LADARIA, 1998, p. 13).

Na relação da mediação de Jesus, ele toma a posição de mediador por meio da implementação do Reino de Deus no seu tempo e na perpétua memória daqueles que o seguir. Creio que nisso temos o ápice de um “novo sacerdote” e não o “sumo sacerdote” como o nomearam.

## **O SACERDÓCIO DE CRISTO A PARTIR DA CARTA AOS HEBREUS**

Como fonte partiremos da Carta aos Hebreus que nos traz os dados de um “eterno e sumo sacerdote” que reconfigura a ideia de serviço sacerdotal dos sacerdotes veterotestamentários e até mesmo o de Melquisedec.



Retomando aquela figura do Antigo Testamento, Rei da Justiça, Rei de Salém e sacerdote de Deus Altíssimo, o sumo sacerdote Melquisedec será a chave de entrada para a compreensão, na Carta aos Hebreus, do múnus sacerdotal de Jesus e desse título a ele concedido, pois *“É assim que se assemelha ao Filho de Deus, e permanece sacerdote eternamente”* (Hb 7, 3). Essa comparação vai dando a conotação a Jesus de “sumo sacerdote”.

Mas uma nova e complexa novidade diferencia, e muito, esse munus sacerdotal de Melquisedec, dos filhos de Araão, dos sacerdotes levitas do de Jesus. Na carta temos um trecho que diz que *“os outros tornaram-se sacerdotes em grande número, porque a morte os impedia de permanecer. Ele, porém, visto que permanece para a eternidade, possui sacerdócio imutável”* (Hb 7, 23-24). Eis a nova configuração de um sacerdote que não morrerá jamais e, por isso mesmo, seu sacerdócio é a garantia de uma nova e eterna aliança, uma aliança melhor. O sacerdócio de Jesus é imutável.

Sem precisão da origem e do autor da Carta aos hebreus, o que temos é a possível presença de judeus convertidos em meio helenístico ou então gentios fascinados pela cultura hebraica, a comunidade a que se dirige a Carta;

[...] é uma comunidade atribulada e desalentada. Estão cansados dos sofrimentos que devem suportar como cristãos (10,32s; 12,3s), desiludidos porque não aconteceu a parusia (3,14; 6,12; 10,36s). Nessa situação, a religião veterotestamentária exercia poderosa influência de atração, sobretudo seu culto, e também outros cultos angélicos (SOBRINO, 2000, p. 205).

Daqui já podemos compreender a ideia de sumo sacerdote, ou o modo pedagógico com que o autor quis transmitir a mensagem de Jesus o exaltando e o nomeando como sumo sacerdote, proveniente de um pensamento ainda judaico. O que, provavelmente, leva à ligação entre o sacerdócio de Melquisedec, que o é para sempre, e o de Jesus, porém com a diferença de que *“... Cristo possui um ministério superior. Pois é ele o mediador de aliança bem melhor, cuja constituição se baseia em melhores promessas”*. (Hb 8,6)

Na compreensão da Carta aos Hebreus Cristo não se torna Sumo sacerdote por seu próprio mérito, mas o é porque *“... embora fosse*

*Filho, aprendeu, contudo, a obediência pelo sofrimento; e, levado à perfeição, se tornou para todos os que lhe obedecem princípio de salvação eterna, tendo recebido de Deus o título de Sumo Sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec” (Hb 5, 8-10).* Além do dado de um título concedido por Deus, esse título se faz mais eficaz porque em Cristo, para aqueles que o atenderem na obediência (ideia de autoria da Carta e nela presente), se tem a salvação eterna. Isso faz toda a diferença entre os outros sacerdotes.

Nessa nova concepção de Sumo sacerdote, Jesus Cristo é, ele mesmo, o próprio sacrifício que refaz a aliança eterna e salvadora. Ele é a perfeição e:

[...] precisamente o Sumo Sacerdote que nos convinha: santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, elevado mais alto do que os céus. Ele não precisa, como os Sumo Sacerdote, oferecer sacrifícios a cada dia, primeiramente por seus pecados, e depois pelos do povo. Ele já o fez uma vez por todas, oferecendo-se a si mesmo (Hb 7, 26-27).

A Carta aos Hebreus compreende ainda que Jesus é mediador pelo fato de sua morte ter dado, à transgressão da primeira aliança, um resgate, ressaltando, assim, que “...ele é mediador de nova aliança” (Hb 9, 15).

## **O DEUS DE JESUS SE APROXIMA DO SER HUMANO.**

A “revolução na realidade sacerdotal” quer apresentar agora um novo Deus, uma nova imagem de Deus muito diferente daquela que se tinha no Antigo Testamento mediada pelos sacerdotes dos quais já citamos vários atributos.

É em Jesus que iremos conhecer o verdadeiro Deus e sua novidade que irá revolucionar a mentalidade do povo judeu que se fazia presente nos tempos de Jesus. Essa novidade se dá a partir da humanidade de Jesus que, revelando Deus, caminha com a realidade cotidiana do povo e desse povo tem compaixão e comunica, inclusive aos sacerdotes de seu tempo que o questionava acerca de sua suposta desobediência à lei de Moisés, a Boa Notícia do amor misericordioso e pleno de gratuidade que Deus tem para com sua

criação. E é bem aqui que o *ethos*<sup>51</sup> sacerdotal de Jesus, construído na Carta aos Hebreus, irá se contrapor à ideia de Sumo sacerdote:

O próprio Jesus, todavia, não se compreendeu a si mesmo a partir do conceito de sacerdote, nem sequer do sumo sacerdote ideal. Dá antes a impressão do contrário, como o confirmariam seus ataques ao templo e suas lutas muito provavelmente também contra a casta sacerdotal, sem esquecer que os sumos sacerdotes foram, historicamente, os principais responsáveis de sua morte (SOBRINO, 2000, p. 204).

A humanidade de Jesus fora colocada em questão justamente pelo fato de ele ter retomado, de maneira completamente oposta, a concepção de sacerdote que se tinha até então. Jesus sim se colocou contra a casta sacerdotal.

Na concepção do Antigo Testamento o sacerdote era rigoroso, Cristo, diferente disso, é misericordioso. Os sacerdotes do Antigo Testamento são mortais, são frágeis, isso os leva a portar um sacrifício perecível, Cristo já é o "santo, inocente, incontaminado, separado dos pecadores" (Hb 7,26).

Os sacerdotes era uma espécie de avaliadores dos leprosos, impuros, mulheres, homens, calvos, e outros que sofriam de alguma impureza e, tais impurezas, eram sanadas por meio da expiação por parte do sacrifício do sacerdote em culto e oferenda a Deus. Em Jesus não encontrarão a mesma prefiguração. Mas, completamente pelo contrário, irão se deparar com um homem tão generoso e compassivo que, do "frater verus" tem sempre compaixão, e, com Jesus, ficarão realmente admirados. A bondade de Jesus, e seu cumprimento da justiça divina por meio da implementação concreta do Reino de Deus, incomoda os chefes, sacerdotes, doutores da lei e escribas e foge, completamente, ao protocolo de sacerdote levita.

Jesus entra na história do homem para salvá-lo de uma vez por todas e não para ficar repetindo oblações e holocaustos, pois:

---

<sup>51</sup> *ethos* discursivo, resultado da interação do *ethos* pré-discursivo, do *ethos* mostrado e do *ethos* dito (Maingueneau, 2008), como meio de análise discursiva de determinado sujeito enunciador e seu comportamento no ato do enunciado que "... consiste em causar boa impressão pela forma como se constrói o discurso, a dar uma imagem de ser capaz de convencer o auditório, ganhando sua confiança" (MAINGUENEAU, 2008 p. 13).

Por fim, o profeta Miquéias 6, 1-8 anuncia o processo de Deus ao seu povo, e quando Deus pede uma resposta de Israel, este responde dizendo que quer aproximar-se de Deus sacrificios de bezerros e de milhares de cordeiros, Deus, por sua vez, responde: “Já desde há muito tempo foi-te dito o que Deus quer de ti: apenas que caminhes diante dele e o ames profundamente (ANÁMNESIS 1, 1986, p. 52).

Notamos, a partir desse processo de Deus ao seu povo por meio do texto do profeta Miquéias, que o senhor é que deseja se aproximar de nós e essa aproximação se dá mediante a revelação de Jesus Cristo na nossa história e nunca fora dela numa dimensão cósmico-mágica que transcende o ser humano às realidades sobrenaturais fora de seu contexto natural. É na nossa vida e nas nossas experiências que o Deus de Jesus deseja atuar e se tornar próximo de nós. Eis aí a mediação de Jesus que “... por ser humano, e não por nenhuma outra realidade acrescentada, e menos ainda separante” (SOBRINO, 2000, p. 211), soube compreender o ser humano, pois ele era humano, e a comunidade da Carta aos Hebreus, olhando para ele e a sua vida, o proclama o único e Sumo Sacerdote, porque Jesus concretizou o ser verdadeiro humano e próximo de Deus. Assim o sacerdócio de Jesus, proclamado na carta, não é uma ideia pedagógica, mas a culminância de sua fidelidade a Deus e entrega aos seres humanos.

O que a Carta aos hebreus frisa bem é o fato de Jesus ser humano sem “acréscimos”. Isso mostra o caminho pelo qual Jesus se aproxima de nós, trazendo o Deus libertador, pois ele “teve que assemelhar-se em tudo a seu irmãos” (2, 17) e foi “provado em tudo igual a nós, exceto no pecado” (4, 15).

## **O QUE O TÍTULO PODE PROVOCAR NA PRÁTICA PASTORAL DA COMUNIDADE CRISTÃ?**

Até aqui fiz um percurso histórico-teológico para apresentar um pouco o título Jesus sumo sacerdote a partir da experiência sacerdotal do Antigo Testamento e da Carta aos Hebreus na obra neotestamentária. Agora vou buscar responder a pergunta desse tópico: O que o título, Jesus sumo sacerdote, pode provocar na comunidade cristã?

Essa é uma resposta a partir da prática da vivência na comunidade eclesial cristã católica e protestante, sobretudo neopentecostal.

O “sumo sacerdote”, atribuído a Jesus, trouxe uma conotação, incrementada de ideias do cristianismo primitivo pós judaico, que se estendeu até o Concílio Vaticano II e, mesmo aqui, ainda se manteve a exaltação com um tom de poderio e superioridade a partir desse título que será visível e sentida no culto cristão.

Percorro agora a compreensão da concepção de Pastoral e pastoreio e do viés tradicional que essa pastoral vai tomando ao longo da história da Igreja que, se institucionalizando, precisa manter, por longas décadas, o título Jesus sumo sacerdote para se manter no poder e na sociedade civil por meio de uma linguagem que remeta à majestade, ao poder divino supremo, às tradições sacerdotais e à manipulação da fé.

Após um percurso amplo do uso da palavra Pastoral atribuído às necessidades de cada época, Libânio chega à compreensão do conceito completo de Pastoral a partir da realidade revelada em Jesus Cristo que cumula em si o único e perfeito pastoril, pois ele soube acolher, apascentar, respeitar, reunir, pastorear, salvar e libertar suas ovelhas.

Libânio perpassa um itinerário histórico simples, porém muito relevante, para abarcar a compreensão da palavra Pastoral nas diversas realidades da Igreja. E essa compreensão gerou um colapso na atividade significativa do conceito básico de pastoral enquanto “o agir da Igreja no mundo.” (LIBANIO, 1982, p. 11). E esse conceito, transitando numa Igreja tradicional exerceu seu agir de modo mais restrito ao ritualismo do que à prática de Jesus, perpassando a realidade do mundo mesopotâmico onde era atribuído ao rei e aos chefes o papel de pastor, chega à realidade de Israel que atribui o pastoril a Javé como único e verdadeiro Pastor e, por fim, o autor consolida em Jesus Cristo a plenitude conceitual da Pastoral.

A tradição da Igreja atribui a grandes homens o martírio como caminho pastoral daqueles que deram a vida pelos seus como fez Jesus. O autor apresenta duas honrosas figuras da Igreja que compreenderam o pastoril de Jesus Cristo em sua totalidade levando, com seus martírios, ao ápice, aquela compreensão de Pastoral da comunidade do Novo Testamento, em Jesus, da Igreja primitiva, em

Inácio de Antioquia, da Igreja dos nossos dias na figura ilustre de D. Oscar Romero que soube, no seu tempo, proclamar a voz de Cristo pastoreando ovelhas oprimidas e completamente desgarradas dos seus direitos por falsos pastores.

No decorrer da história da Igreja, essa instituição, fazendo um pacto com o estado foi se imperializando. Essa imperialização da Igreja institucionalizada levou a comunidade à pastoral tradicional, o que fugia completamente da ideia do pastoreio da Igreja primitiva que, seguindo os passos de Jesus, comunicava sua Palavra encarnando o Evangelho a ponto de, num martírio cruel, doarem a própria existência.

A institucionalização da Igreja, como instituição social, fomentou, no seu exercício pastoral, uma ideia contraditória. A Igreja refaz toda a perspectiva do viés civil contrapondo, ora sua integridade sagrada, ora contradizendo, numa perplexa reprodução dos contextos sociais, seus próprios valores.

O autor aponta para o jeito de fazer pastoral no Brasil antes do Concílio II e até mesmo depois dele, uma percepção persistente e resistente aos impactos transformadores do Concílio e dos eventos eclesiais suscitados naquela época.

Com o processo de institucionalização pelo qual a Igreja foi passando podemos perceber que, avaliando cada época, a pastoral, os pastores e o pastoreio dessa comunidade universal, que se volta mais para uma tendência pastoral de autoritarismo, vai se adequando ao Estado ou à comunidade civil, como, por exemplo, podemos ressaltar a Igreja medieval onde os pastores acreditavam que eram eles as autoridades delegadas por Deus a serem únicas e privilegiadas no pastoreio máximo da Igreja. Esse estilo nos remete à alguma atualidade na política nacional?

Pelas severas práticas de piedade, o temor excessivo a Deus atribuído aos fiéis, a ameaça de uma vida no inferno, o purgatório, castigos divinos e juízo final, a Igreja vai consolidando uma pastoral tradicional extremamente voltada para o moralismo e o rigorismo que, regulamentados pela autoridade dos bispos, papa, sacerdotes e pastores, deseja instalar a doutrina dogmática e moral da Igreja. Isso para proteger essa doutrina e essa moral.

Então a Igreja de anunciadora do Evangelho, de peregrina de Cristo Jesus na terra, de acolhedora dos mais necessitados e da ideia

central de salvação integral da natureza humana, passa para uma instituição tradicional desviada da sua concepção e essência primitivas, afoga o Jesus da Escritura e se prende aos títulos históricos para se manter viva e eficiente na sociedade.

Hoje, em nossas comunidades eclesiais, temos então a exacerbada exaltação do título “Jesus o sumo sacerdote” em detrimento à veneração e adoração de um Jesus completamente mágico e milagroso que está sempre disponível às necessidades comunitárias e pessoais a quem eu recorro, em minhas práticas piedosas, sempre que me encontro em apuros ou dele necessito. Esse comportamento, quase que universal, nos distancia constantemente do Deus que Jesus revelou e nos mantém sempre naquela mesma ideia do Deus distante do Antigo Testamento. Assim sendo, nunca nos aproximamos de Jesus, o homem, com isso nunca entenderemos sua divindade e procuraremos, sempre, uma interação com um Deus invisível que vive lá no céu e que não se aproxima do seu povo se integrando com a sua história. Nossa consciência pode ser sanada quando, para termos acesso ao Deus da vida, que nos libertou da escravidão social a partir de seu Filho Jesus Cristo, nos apegamos à outras realidades:

Essa é a revolução teologal em termos do mediador. Mas na realidade desse mediador se dá também outra revolução: o mediador é um ser humano, e por sê-lo pode operar como mediador nas duas direções mencionadas: de Deus para o ser humano e do ser humano para Deus. Esta realidade estritamente humana do mediador, sem acréscimos, é a segunda revolução do sacerdotal, a revolução cristológica (SOBRINO, 2000, p. 202).

Essa prática pastoral tem levado muitos cristãos à velha compreensão e dignificação do sacerdócio e do sacerdote. Isso nos acomete a não compreensão e, pior ainda, a não aceitação de que Jesus foi “*vero homo*” e vamos negando a humanidade de Jesus em detrimento de um Cristo, historicamente configurado, que não permanece de acordo com nossa ideia ou ideologia de quem é verdadeiramente esse homem. O resultado dessa ideia é não conseguir seguir o caminho exemplar, uma vez que “Jesus nos deixou o caminho que ele mesmo percorreu” (SOBRINO, 2000, p. 215) e a

péssima vontade de não querer enxergar no irmão o mesmo afeto e apreço que teve Jesus, pois a verdadeira humanidade deve ser solidária. Jesus se faz mediador e Cristo “não só por ser um ser humano, mas por ser irmão” (SOBRINO, 2000, p. 215).

A solidariedade para com o irmão faz de Jesus o verdadeiro homem e o homem verdadeiro. Sua capacidade de ir ao encontro do próximo, do irmão, limita a ideia de sacerdote do Antigo Testamento. Sua compaixão e misericórdia, sua acolhida e reciprocidade, sua experiência do Deus da vida deveria levar a comunidade cristã a seguir realmente os passos do “*vero homo*” e não de um simples personagem personificado que vai tomando posição de “sumo sacerdote” com cheiro de autoridade suprema mais do que de um ser humano capaz de se aproximar da realidade concreta de outro humano.

Todo esse reflexo é visível nos grupos cristãos que têm se isolado em práticas culturais e rituais veterotestamentárias gerando insensibilidade, enrijecimento diante da dor e do sofrimento do irmão, comodismo social, irracionalidade política e incapacidade para a luta diária e coletiva.

É preciso retomar à compreensão, “sem acréscimos”, da humanidade de Jesus para sermos verdadeiros seguidores de seus passos na busca de uma sociedade mais justa, solidária, fraterna, acolhedora, digna, frutuosa e capaz de ir ao encontro do mais necessitado. Nisso estaremos “com concreções” sendo novos sacerdotes na perspectiva da humanidade de Jesus conforme a Carta aos Hebreus. Vendo que “seu interesse é frisar sua realidade concreta, histórica e terrena” (SOBRINO, 2000, p. 211).

## CONCLUSÃO

Pela prática cultural, da oblação oferecida a *lahweh*, os sacerdotes buscavam mediar a relação entre o homem e Deus. No entanto essa oblação, ao longo da história de Israel, já não ia mais ‘agradando’ ao Senhor que relacionava a prática do povo com o seu culto de adoração. As práticas sacerdotais eram rigoristas e pretensiosas, pois tinha sempre aquela parcela do sacrifício oferecida a Deus, bens comestíveis materiais, que era destinada ao sacerdote consagrado e ungido.



O título, no Novo Testamento, de “sumo sacerdote” é atribuído a Jesus na carta aos Hebreus para remontar a ideia de culto, rito, sacrifício e oblação, mas agora com um novo e eterno sacerdote. No entanto a concepção sacerdotal na Carta remete a um sacerdote que se fez sacrifício para a purificação e salvação do homem e que, diferentemente dos sacerdotes veterotestamentários, seu culto é eficaz e salvífico a partir da realidade terrena e concreta do ser humano, pois Jesus participa da condição humana por ser realmente humano, e sua compaixão versa para a fraqueza do homem: “não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se de nossas fraquezas, pois ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado” (Hb 4, 15)

Apesar de a Carta aos Hebreus, escrita para uma comunidade em desalento, apresentar um Jesus misericordioso e compassivo diante da fragilidade humana a ponto de se colocar concretamente nessa realidade, ela também ressalta, no uso desse título, um Jesus que recebe deles uma nomenclatura da qual ele mesmo não tomou posse em momento algum. Talvez a necessidade de esclarecer, na Carta, que o caminho é Jesus e nele encontrarão a salvação tenha feito com que o autor colocasse em Jesus um dos ícones da Sagrada Escritura que era justamente o mediador da relação entre Deus e o homem; o sacerdote.

Vale ressaltar que a aproximação de Deus do homem não é uma troca a partir do culto em determinado rito, mas é muito mais do que isso. A humanidade de Jesus faz com que Deus, inclinando-se ao homem na sua história, traga a salvação libertadora para a humanidade por meio do mediador e “frater verus”.

## REFERÊNCIAS

**Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

LADARIA, L.F. **Introdução à Antropologia Teológica.** São Paulo: Loyola, 1998.

LIBANIO, João Batista. **O que é Pastoral.** Editora Brasiliense: 1982.

MAINGUENEAU, Dominique. **A propósito do ethos.** In: MOTTA, Ana Raquel & SALGADO, Luciana. *Ethos discursivo.* São Paulo. Editora Contexto, 2008.

SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo.** Petrópolis RJ: Ed. Vozes, 2000.

NEUNHEUSER, B. ; MARSILI, S. ; AUGE, M. ; CIVIL, R. **A Liturgia, momento histórico da salvação** - Anámnesis I. São Paulo; Paulinas, 1986.

# A CONSEQUÊNCIA DO PECADO ORIGINAL DA DIMENSÃO HISTÓRICO-SALVÍFICA<sup>52</sup>

THE CONSEQUENCE OF THE ORIGINAL SIN OF THE HISTORICAL-  
SALVIFIC DIMENSION

Antoniél Souza Braga<sup>53</sup>

**RESUMO:** Muito se ouve falar do pecado original e muitas também são as interpretações. De acordo com o Magistério da Igreja, o pecado original foi aquele cometido por Adão e Eva (cf. Gn 2-3) que, tentados pelo diabo, desobedeceram a Deus, preferindo a si mesmos que contar com a benevolência do Criador, ou seja, é a não correspondência ao amor de Deus. E essa não correspondência traz sérias consequências à história da salvação, pois cada ser humano nasce com esse pecado, por meio de uma solidariedade ontológica para com nossos primeiros pais. Contudo, o ser humano, nascido da graça, e por vezes, perdendo-a, quer encontrá-la novamente. E nisso ele vai caminhando naquilo que a Igreja orienta para chegar à salvação. Então, falar de pecado original é discorrer sobre a dimensão histórico-salvífica de nossa fé, visto que essa doutrina é tão formidável que a soteriologia cristã perderia acentuadamente se dela fosse decepada.

**Palavras-chave:** Pecado original; Graça; Salvação.

**ABSTRACT:** Much is heard about original sin and many are also the interpretations. According to the Church's Magisterium, original sin was that committed by Adam and Eve (cf. Gn 2-3) who, tempted by the devil, disobeyed God, preferring themselves to relying on the benevolence of the Creator, that is, is the non-correspondence to the love of God. And this non-correspondence has serious consequences for the history of salvation, since every human being is born with this sin, through an ontological solidarity with our first parents. However, the human being, born of grace, and sometimes, losing it, wants to find it again. And in this he goes along in what the Church guides to reach

<sup>52</sup> Recebido em 12.05.2022. Aceito em 18.06.2022.

<sup>53</sup> Licenciado em Filosofia e em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Pós-graduado em Missiologia pela Faculdade Teológica de Brasília (FATEO). E-mail: [tonielbraga@hotmail.com](mailto:tonielbraga@hotmail.com)

salvation. So, to speak of original sin is to discuss the salvific-historical dimension of our faith, since this doctrine is so formidable that Christian soteriology would lose out sharply if it were severed from it.

**Keywords:** Original sin; Grace; Salvation.

## INTRODUÇÃO

Eis aí um tema bastante profundo e polêmico, pois é um assunto que se têm muitas visões e concepções, e, por isso, muitas erradas e/ou deturpadas por diversos fatores: fundamentalismo bíblico, dualismo, positivismo, iluminismo e outros. É, também, um assunto importante de ser abordado pois influenciou e influencia o modo de viver de muita gente e que direciona a teologia da Igreja.

Tentaremos fazer uma abordagem que perpassa a criação do ser humano, o pecado original e seus efeitos e a graça e seus efeitos e, também, responder às seguintes perguntas: O que é pecado? Por que este se chama Pecado Original? Por que ele é hereditário? Como superá-lo? E aonde fica a graça de Deus? Como a Salvação nos alcança se temos o pecado original? Qual a sua importância para a teologia e a compreensão da fé? Nossa intenção não é esgotar ou trazer a plena verdade sobre o tema, até porque isso não é possível, mas fazer uma reflexão séria com base na Bíblia, no Magistério da Igreja e nas especulações teológicas.

Além do mais, queremos frisar aqui a consequência do pecado original da dimensão histórico-salvífica, pois essa doutrina “é tão importante que a soteriologia cristã perderia em grandeza dramática se dela fosse amputada” (BOFF, 2009, 160). Mas de antemão, é importante ter em mente que “a exposição da doutrina do pecado original não pode ser feita de tal modo que pareça pôr em dúvida a vontade salvífica universal de Deus, a eficácia da redenção de Cristo, etc” (LADARIA, 2016, p. 86). Então, vamos à reflexão.

## A CRIAÇÃO: O SER HUMANO NA COMUNHÃO COM O CRIADOR

No relato da criação (Gn 1 e 2) vemos que Deus cria a criação boa, e com o aparecimento do ser humano ela se torna muito boa

(Gn 1, 27. 31) e participante da sua comunhão. O ser humano, assim, goza da visão beatífica de Deus, gozava de integridade (ausência de dificuldade em fazer o bem que vem da harmonia com Deus) e plenitude (situação de completude), isto é, gozava do estado de graça. Esta criação é uma explosão do amor e da bondade de Deus, é a comunicação do amor e da bondade de Deus.

Logo, Deus criou para poder manifestar-se em Cristo, “para poder comunicar seus benefícios e comunicar-se a si mesmo, e com isso obter a plenitude da criatura. Essa plenitude, por sua vez, é Deus mesmo, porque apenas em Deus o mundo e sobretudo o homem alcançam seu fim último” (LADARIA, 2016, p. 44).

O ser humano, então, é criado “não para ficar numa hipotética condição de natureza pura, mas para realizar sua abertura transcendental para Deus, superabundantemente, além de sua própria estrutura ontológica (...) Enquanto não surjam fatores alheios a Deus (a liberdade do homem), a situação originária é situação de graça” (LA PENHA, 1996, p. 147).

Só que, no uso da sua liberdade, o ser humano, por soberba/orgulho (em vez de aderir a Deus na humildade e no amor, o ser pecador quer se apropriar dos dons de Deus como se ele não os devesse senão a si mesmo) e avareza (outra face do orgulho/soberba. A avareza é a recusa de amar o próximo com a si mesmo) peca, rompendo, dessa forma, os laços com o Criador, afastando-se d'Ele.

116

## **PECADO ORIGINAL**

Antes de falamos deste título, é necessário esclarecer o que é pecado. Segundo Ladaria (206, p. 92), “pecado não é simplesmente uma transgressão de uma lei do Criador, mas a recusa do amor que nos é oferecido por Deus”. De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (1849), pecado é “uma falta contra a razão, a verdade, a consciência reta; é uma falta ao amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo, por causa de um apego perverso a certos bens. Fere a natureza do homem e ofende a solidariedade humana. Foi definido como uma palavra, um ato ou um desejo contrário à lei eterna”.

E como o pecado entrou no mundo? Sabemos que foi pelos nossos primeiros pais, Adão e Eva, como está relatado em Gênesis 2 e 3, que veremos mais abaixo.

Quando se discute o porquê do dogma do pecado original e por que e como ele é transmitido, na maioria das vezes analisamos com um olhar positivista-iluminista, partindo da perspectiva da individualidade, de que "se eu não pequei, como posso carregar um pecado que os outros cometeram?". É então preciso fazer uma análise num ponto de vista comunitário e ontológico, pois, de fato, não é fácil compreender, com todas as influências das ciências em tempos hodiernos, esse dogma.

Há também a discussão acerca da historicidade do evento. Sobre essa questão Boff (2009, p. 136) afirma o seguinte:

A historicidade do evento do pecado original se refere não à *historicidade exterior* e empírica, mas sim à *historicidade interior* e secreta. A elevação e o pecado originais são eventos que se deram radicalmente, no espírito do homem primitivo, no plano da temporalidade antropológico-espiritual ou eônica e não no da temporalidade físico-fenômeno (...) São eventos radicais que não aconteceram na cena do mundo empírico, mas na esfera da alma e de sua liberdade (...) são fatos *históricos* em um sentido real profundo: não são simples mitos, mas realidades determinantes da história.

Então, diante dessa abordagem, cabe-nos a pergunta: "Se Deus é bom então de onde vem o mal e o pecado?" É claro que advém de outra coisa que não seja Deus que é sumamente bom e que não pode (por ir contra sua própria essência) e não quer operar o mal. Logo, sabemos que o pecado vem da criatura que é chamada à comunhão com Deus, mas que por soberba, fez uso da sua liberdade e se afastou de Deus (Gn 3, 7-8) e, assim, se encontra dividido em si mesmo. E é isso o que afirma a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (13) do Sacrossanto Concílio Ecumênico Vaticano II:

O homem, olhando o seu coração, descobre-se também inclinado para o mal e mergulhado em múltiplos males que não podem provir do seu Criador que é bom. Recusando muitas vezes a reconhecer Deus como seu princípio, o homem destruiu a devida ordem em relação ao seu fim último e, ao

mesmo tempo, toda a sua harmonia consigo mesmo, com os outros homens e as coisas criadas. Por isso o homem está dividido em si mesmo.

É aqui que se põe o dogma do pecado original, que segundo Boff (2009, p 141), sem este último, o mal que habita no coração humano e no mundo se torna incompreensível, pois “se o homem é um coxo, que manqueja, isso se deve a uma queda de infância”.

Assim qual é o intento da fé cristã de formular e autenticar tal dogma? Visto do ponto de vista de seus efeitos “o pecado original é inconteste. É uma espécie de código que tem tudo para explicar a nossa falibilidade humana” (BOFF, 2009, p 140). Ele ainda elenca que com a doutrina do pecado original,

A fé cristã pretende dar uma interpretação satisfatória da origem do mal do mundo, ensinando que esse não é o resultado do destino ou da vontade divina, mas, sim, da vontade humana que se rebelou contra Deus, dando assim origem, iniciando a toda história de conflito, dor e morte (BOFF, 2009, p 145).

É nesse viés que Boff (2009, p. 140-141) apresenta alguns teólogos que afirmam que o pecado original é de suma importância para a compressão da fé cristã. O Cardeal Newman afirmou, com clareza, que se há um Deus bom e se o mundo é o que é, então, o mundo está marcado por uma horrível calamidade original, de modo que o pecado original é um fato, e um fato tão certo como a existência de Deus. E para Reinhold Niebhur, o pecado original é uma evidência esmagadora pois estaria é a única doutrina que da fé que pode ser verificada empiricamente.

Até filósofos perceberam a relevância metafísico-antropológica desse dogma. Schopenhauer afirma que “o pecado original é a única verdade metafísica do livro da Bíblia”. Também, Max Horkheimer afirma que “essa doutrina é a mais grandiosa do judeo-cristianismo, devido a seus enormes efeitos na história e no pensamento humano” (Boff, 2009, p. 142).

Vimos então que é de suma importância esse dogma. E é em poucas palavras Ladaria (2016, p. 85) explica essa doutrina: “a doutrina

do pecado nada mais é que o aspecto negativo da solidariedade dos homens em Cristo”.

### A QUEDA (*PECCATUM ARIGINALE ORIGINANS*)

Na Bíblia, especialmente em Gênesis de 1 a 3 temos a formação do homem e da mulher e, o que podemos chamar de, a queda.

No relato bíblico vimos a atitude do ser humano perante o Criador: queria ser como Deus e por esta autossuficiência recusa o dom do Senhor. O ClgG (397) diz que “o homem tentado pelo diabo, deixou morrer em seu coração a confiança em seu Criador e, abusando de sua liberdade, desobedeceu ao mandamento de Deus. Foi nisto que consistiu o primeiro pecado do homem”. E nessa mesma linha, afirma Ladaria (2016, p. 87) que “o pecado gera pecado, o homem é integralmente responsável por seu destino sobre a terra”. Assim, todo pecado daí em diante é um afastamento de Deus, uma falta de confiança na Sua bondade, uma desobediência.

Para La Penha (1996, p. 54) depois que o pecado se consumou “os que foram feitos para viver junto de Deus, não suportam sua vizinhança. Invasidos pelo pânico, os culpados tentam disfarçar a presença divina, que é tal como disfarçar a própria responsabilidade. Mas sem êxito”.

Então, após esse evento, o ser humano encontra-se separado de Deus, distante de sua presença, submetido ao poder do mal. Mas Deus não abandona o ser humano depois de sua queda, pois enviou o Verbo ao mundo (Gl 4,4). E é, somente o Verbo, Cristo Jesus, que poderá resgatar/trazer o ser humano de volta à presença de Deus.

### A FORMULAÇÃO DO DOGMA

É importante ter em mente que foi Santo Agostinho (354-430) que cunhou esse termo que tanto usamos na antropologia teológica: “pecado original”. Ele não nasceu pronto e tem esse nome que é para mostrar a gênese desse pecado, que são Adão e Eva. E esta doutrina do pecado original defendida por Agostinho foi desenvolvida em três etapas:



- De 387 a 397 d.C – Sto. Agostinho via nos descendentes de Adão a herança de uma pena, a morte corporal, mas não o pecado dos primeiros pais;
- De 397 a 411 d.C – além da morte corporal, Sto. Agostinho incluiu nessa herança a morte da alma, que se tornou culpada, uma vez que ela é ferida de morte pela concupiscência (libido), e porque é a sede do pecado;
- De 412 a 413 d.C – a expressão pecado original (*peccatum originis ou originale*) do tratado “Sobre a pena e a remissão dos pecados” significa o caráter hereditário da pena e do pecado de Adão.

Para a defesa da realidade do pecado original em cada ser humano, Santo Agostinho apela à: Sagrada Escritura; Tradição; e a prática batismal em uso na Igreja. E a sua argumentação primaz para a doutrina do pecado original é a universalidade da Redenção.

E essa doutrina foi ganhando corpo até que, depois, em Trento (1545-1563) ficou definido:

a) a existência do pecado original, “morte da alma” (canon 2); b) que afeta *interiormente a todos* (cânones 2, 3, 4); c) do qual só nos pode libertar a graça de Cristo, comunicada pelo batismo (cânones 3, 4); d) este elimina *totalmente* quanto haja de pecado no batizado e, portanto, a concupiscência, remanescente depois do batismo, já não é pecado, em sentido próprio, nos batizados (cânion 5); e) a situação universal de pecado tem como fator desencadeante a ação histórica de uma liberdade humana (cânion 1) (LA PENHA, 1996, p. 138).

É a partir dessa teologia que se explicita o seguinte: Pecado original e originante. Pecado original foi o que Adão e Eva fizeram e originante é a consequência desse pecado que faz sofrer e afeta toda a humanidade.

Portanto fica claro que a doutrina do pecado original não se deduz somente da narrativa de Gênesis 2 e 3, pois é só a luz da reinterpretção que o Novo Testamento e a Tradição fazem dessas narrativas, é que se desenvolve a ímpar doutrina de que estamos abordando.

## A HEREDITARIEDADE DO PECADO ORIGINAL (*PECCATUM ORIGINALE ORIGINATUM*)

“De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores”  
(Rm 5, 19a)<sup>54</sup>.

A fé cristã afirma que tanto o pecado original quanto a graça fazem parte de um único evento de natureza ontológica, histórica, soteriológica e, por fim, escatológica<sup>55</sup>, ou seja, atinge toda a humanidade, os que já fizeram sua páscoa, os que vivem e os que ainda vão vir. Então, quando se fala de Adão e Eva, não são apenas os dois na sua individualidade. Eles representam a humanidade pecadora, assim como Cristo, novo Adão, representa a humanidade redimida.

É nesse sentido que a fé cristã afirma que o pecado original é herdado<sup>56</sup>; herdado pela culpa dos primeiros viventes. Nós estamos ligados em gênero a eles. Essa é a tentativa de clarificação teológica que tentou-se dar e foi Santo Tomás de Aquino (1225-1274)<sup>57</sup> quem a fundamentou, afirmando que “a solidariedade ontológica e, portanto, também moral, existente entre todos os homens e que faz de todos como um só homem. Assim, na pessoa de Adão estava toda a humanidade, de modo que seu pecado era, além de pessoal, um pecado da natureza” (BOFF, 2009, p. 154). Essa questão também é bem definida no CIGC (404), quando afirma que o pecado original:

É um pecado que será transmitido por propagação à humanidade inteira, isto é, pela transmissão de uma natureza privada da santidade e da justiça originais. E é por isso que o pecado original é denominado “pecado” de maneira analógica: é um pecado “contrário” e não “cometido”, um estado de não um ato.

<sup>54</sup> As citações bíblicas são da Bíblia de Jerusalém. 1ª ed. 10ª reimpressão. Paulus. São Paulo, 2015.

<sup>55</sup> Disso, menos o pecado original é de natureza escatológica (*escaton* – estudo das coisas últimas), pois ele não existirá nos fins últimos. “A escatologia cristã, se tem Cristo como centro, é uma mensagem de salvação. Anuncia-nos a realização plena da salvação acontecida em Jesus” (LADARIA, 2016, p. 135).

<sup>56</sup> Isso foi definido no Concílio de Trento (1545-1563) nos cânones 2, 3 e 4.

<sup>57</sup> RUIZ DE LA PENHA, (1996 p. 126) citando a Suma Teológica: “os homens, originados de Adão, são como membros de um só corpo”.

Essa solidariedade ontológica da humanidade com seu progenitor, seja ele um indivíduo, um casal ou um grupo, implicou em uma cumplicidade moral. Por isso que para Boff (2009, p. 155), “esse é, então, um pecado absolutamente único, diferente de qualquer outro pecado, não em sua essência, mas por suas consequências determinantes em termos histórico-salvíficos”.

Então, “é em virtude desta ‘unidade do gênero humano’, que todos os homens estão implicados no pecado de Adão, como todos estão implicados na justiça de Cristo” (ClgC, p. 115). Só que isso, às vezes, com nossa mente contemporânea, é difícil de compreender. Assim, o próprio Catecismo da Igreja Católica (p. 115) afirma que “a transmissão do pecado original é um mistério que não somos capazes de compreender plenamente”. E Boff (2009, 149), também vai por esse viés, afirmando: “que o pecado original tenha sido ‘herdado’ parece realmente algo de irracional”.

Contudo, Clodovis Boff, nos alerta para algo importante:

A explicação solidarística do pecado se choca com a moderna concepção individualista de culpa. Representa, contudo, uma tentativa teológica coerente e rigorosa para dar teoricamente conta do dogma da culpa original (...) e se a Igreja mantém ainda esta representação é porque a teologia atual não lhe forneceu uma representação alternativa, capaz de traduzir, de forma correta, as verdades irrenunciáveis aí contidas. Portanto, é a teologia que está aqui em questão e não a Igreja e sua doutrina (BOFF, 2009, p. 155).

122

## CONCUPISCÊNCIA

Por muito tempo, pensou-se que a concupiscência fosse pecado. Mas não. A concupiscência é a herança do pecado. Por mais que o pecado original seja apagado pelo batismo, ele deixa uma marca, uma mancha, uma sequela. E esta sequela nós chamamos de concupiscência. Mas além de consequência do pecado original, o que mais é essa concupiscência e o quais são as suas consequências em nossa vida?

Concupiscência é nosso pendor, impulso, inclinação para o pecado. Por nossos pais (Adão e Eva) terem pecado e por herdarmos este último, como vimos anteriormente, o nosso livre arbítrio ficou ferido

e essa ferida é a concupiscência. Mas é importante frisar que sem esta não teríamos livre arbítrio. Por quê? Porque é na concupiscência que podemos escolher entre o bem e o mal, entre o erro e o acerto, e é assim que humanidade tem vivido, e tem escolhido entre um ou outro: “Eu te propus a vida ou a morte, a benção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência” (Dt 30, 19b). Ela não é pecado, mas ela nos impulsiona ao pecado. O que devemos fazer então? Com nosso livre arbítrio, devemos clamar a graça de Deus para nos socorrer e, assim, não pecarmos, para não nos darmos a essa força que nos impele ao pecado.

Antes da queda a concupiscência estava fora de nós. Era um ente exterior. Era a serpente. Ela que fez Eva e Adão se inclinarem ao pecado. Agora ela está dentro. É essa força, mas que não tem total domínio sobre nós, pois temos livre arbítrio. Só que, com nossas próprias forças não temos capacidade para vencer. Portanto, só a graça de Deus pode nos socorrer.

Destarte, a concupiscência “vem do pecado e, embora não seja em si mesma pecado, como ensina o Concílio de Trento (1545-1563), leva-nos a ele. A concupiscência seria, assim, a falta de liberdade interior que nos impede de seguir fácil e espontaneamente os impulsos do Espírito” (LADARIA, 2016, p. 102). E para Schneider (2012, p. 176):

O concílio Tridentino reconfirmou (contra Lutero) a convicção de que o livre-arbítrio do homem não se perdeu totalmente após o pecado original de Adão. No entanto, o ser humano age sempre sob as condições da concupiscência, que o próprio Concílio (divergindo de Agostinho e Lutero) não quer chamar de pecado, visto que é (apenas) uma consequência do pecado e torna propenso a ele.

É necessária, então, uma luta contra essa propensão, pois como escreve o Apóstolo Paulo (Rm 7, 15.19): “Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mais que não quero”. E essa luta não é com as minhas próprias forças, mas é com auxílio da graça de Deus, para assim, podermos fazer o bem na nossa liberdade.

## A NECESSIDADE DA GRAÇA

Sabemos que o pecado não é mais forte que Cristo, e tampouco sua influência será a longo prazo mais universal, embora não possamos de modo algum subestimá-la. De fato, como afirma Ladaria (2016, p. 99):

O mundo já foi salvo em Jesus, e o dom de seu Espírito sempre empurra os homens na direção do bem. O novo começo, significado pela morte e ressurreição de Cristo, indica, por um lado, a incapacidade que o homem tem de restaurar a relação com Deus, mas ao mesmo tempo evidencia a fidelidade divina, sempre mantida apesar do pecado e da infidelidade humana.

Então temos a certeza de que, por mais que o pecado nos assale e nos faça sofrer, podemos contar com a graça de Cristo, mesmo com nossas imperfeições e limitações.

Por fim, o essencial é saber, como afirma Boff (2009, p. 147), que com o pecado original adquirimos a “dificuldade moral que sente todo homem de praticar o bem, de se abrir para o amor”. E, por isso, “a humanidade se encontra incapaz, por si mesma, de debelar eficazmente os ataques do mal. O pecado, assim, diminuiu o próprio homem, impedindo-o de conseguir a plenitude” (GS 13), que só encontrará em Cristo Jesus, na sua graça, que é o tema do próximo capítulo, pois a mensagem cristã sobre o pecado não pode ser separada da mensagem de seu perdão.

## GRAÇA

“Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, a obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornaram justos” (Rm 5, 18-19).

O que entendemos por graça? Partamos primeiramente da Sagrada Escritura. São termos equivalentes a “graça” como dom

gratuito: *Hanan / hen* – traduzido na Septuaginta<sup>58</sup> por *charis* e *hesed* (misericórdia), também por *eleos*; *Hen* – que significa “se debruçar sobre alguém”, “demonstrar benevolência”, “encontrar ‘graça’ aos olhos de alguém”. (cf. Gn 6,8); e, *Hesed* – que é entendido por misericórdia e exprime lealdade para com aquele com quem nos comprometemos (Ex 34,6).

Então, “se o Antigo Testamento já reconhecia Deus como amor misericordioso e perdoador, a revelação das totais dimensões desse amor estava reservada ao Novo Testamento” (LA PENHA, 1996, p. 214). É, com efeito, o evento Cristo que permite compreender a magnitude do desígnio da Salvação.

Continuando, o Apóstolo Paulo, que é o expositor por excelência da doutrina bíblica da graça, apresenta nas suas diversas epístolas pastorais o que é esta graça (Rm 3, 23-24; 5,19b; 2Tm 1,9; Gl 1,15; 1Cor 15,10). “A ele se deve a cunhagem do termo *cháris* com o sentido técnico que logo se tornará teológico” (LA PENHA, 1996, p. 228). Esse termo serve para ele designar a condensação de todos os gestos e etapas da iniciativa salvífica de divina juntamente com o seu resultado. O importante é ter claro que para Paulo a *cháris*, não é algo, mas alguém: “Cristo é a graça de Deus, enquanto é a revelação, a ‘epifania’ do amor de Deus aos homens” e também é o “dom do apostolado, a missão recebida de Deus, de que não é pessoalmente digno” (LADARIA, 2016 p. 104).

Continuando, Luis F. Ladaria apresenta algumas definições. Mas a mais clara e direta é:

O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus para chegar a realizar a perfeita semelhança. Tudo isso é favor, é graça, que vai muito além do favor não-devido que é já a criação. E a “graça” recebe seu nome justamente do caráter gratuito que a caracteriza. É o favor por excelência, o dom maior que se possa imaginar (LADARIA 2016, p. 103).

Uma outra definição de graça que é bem profunda, nos é apresentada por La Penha (1996, p. 185) “seja qual for a atitude humana ou a resposta do homem a Deus, continuará sendo verdade que Deus o ama, com um amor não mutável, mas eficaz”. Ou seja,

<sup>58</sup> Tradução grega da Bíblia (AT) feita pelos judio-helenistas do Egito a partir do século 3º a.C.

independente das intempéries ou trivialidades que interferem ou entram na relação do ser humano com Deus, o amor de Deus sempre será amor para a humanidade.

Indo mais minuciosamente, Ladaria (2016), também, elucida a graça como:

- Justificação: Deus é justo e justifica aquele que crê em Jesus. Logo, somente mediante a fé, não pelas obras da lei, podemos ser justificados. Nossa única fonte de salvação está em acolher a obra de Cristo. Então a justificação é uma ação de Deus no ser humano;
- Filiação divina: A filiação divina é uma participação na relação única e irrepetível que Jesus tem com o Pai. Não é possível, portanto, vivê-la sem a comunhão com Jesus. E é, em virtude do Espírito Santo que nos unimos a Jesus, nos tornando filhos de Deus. O Espírito habita em nos como num templo, e com ele também o Pai e o Filho têm sua morada em nós.
- Libertação: A graça é libertadora. Dá ao homem a capacidade de fazer o bem porque nos faz sair de nosso egoísmo e da escravidão do pecado; o amor de Deus libertando-nos de nós mesmos, dá-nos a capacidade de amar e, portanto, de liberdade. Assim, a liberdade é a capacidade de realizar o bem (cf. LADARIA, 2016, p. 109; 118; 121; 128).

E voltando a La Penha (1996, p. 185), se verifica uma constatação forte: “o amor de Deus está no começo (Deus cria por amor), no fim (Deus plenifica sua criatura por amor) e em todo o trajeto entre o começo e o fim de cada existência humana (da qual Deus trata permanentemente com amorosa benevolência)”. Então, fica claro que a teologia cristã da justificação e da graça é uma explanação da afirmação: Deus ama o homem.

No ClgG (1996), a graça é apresentada assim: “é o favor, o socorro gratuito de que Deus nos dá para responder a seu convite: tornar-nos filhos de Deus, filhos adotivos, participantes da natureza divina, da Vida Eterna”.

Por tudo o que foi visto acima, fica notório e reafirmamos que Deus ama o ser humano “loucamente”; então fica evidente que este ser humano é o destinatário da Revelação do amor do Pai e enquanto destinatário desse amor, conhece quem é ele mesmo. E é em Jesus Cristo conhecemos o que é o ser humano por excelência; o mistério do homem se esclarece no Verbo encarnado.

Assim, somente à luz do paradigma de nossa humanidade podemos conhecer o que fomos chamados a ser. E somos chamados a ser imagem e semelhança de Deus, somos chamados a ser filhos no Filho (Jo 1, 12). Pois Cristo nos concedeu essa graça. E um resumo disso podemos averiguar na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (22):

“Imagem do Deus invisível” (CI 1, 15), Ele é o homem perfeito, que restituiu aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado (...) Tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só vocação última do homem, isto é, divina, devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal (...) Cristo ressuscitou, com Sua morte destruiu a morte e concedeu-nos a vida, para que, filhos no Filho, clamemos no Espírito: Abba, Pai!

127

Então na solidariedade ontológica, embasada por São Tomás de Aquino e ratificada no Concílio Ecumênico de Trento (1545-1563), que afirma que todos pecamos em Adão, estará muito mais plena e incisiva para a solidariedade ontológica em Cristo. Assim, “como cada homem, pela geração carnal, contrai a culpa de Adão, do mesmo modo, pela regeneração batismal, contrai a graça de Cristo” (BOFF, 2009, p. 154). Nesse sentido, o ser humano toma posse dessa graça, que sempre foi nos oferecida, por meio do batismo e faz uso dela na sua liberdade.

Por fim, é de suma importância afirmar que “aonde abundou o pecado, superabundou a graça” (Rm 5, 20). E é essa graça tem um nome: Jesus Cristo (Rm 16, 20). Então, estar em Cristo, é o mesmo que estar na graça (Rm 5, 2); é uma participação na vida divina. Sendo assim, o ser humano na graça é “o ser humano eleito e abençoado em Cristo Jesus antes da criação do mundo”. Logo, esta graça é “a primeira e a última palavra de Deus sobre o homem” (LADARIA, 2016 p. 107). Pois, como afirma Schneider (2012, p. 211), “em Cristo Jesus o



poder e a fidelidade de Deus venceram todos os poderes das trevas de modo escatológico-definitivo. Deus faz uso da realidade visível e invisível, para que sua mensagem salvífica alcance todas as criaturas".

Portanto, que fique claro o que foi afirmado pelo missionário redentorista, padre Loureço Kearns (2007, p. 267) e, pode-se dizer, que é o que podemos tirar de conclusão e lição nesses três capítulos:

Com o surgimento do pecado, o ser humano perdeu a capacidade de amar a Deus e ao próximo como o Pai queria. Cristo restaurou a possibilidade de amar. Criou em si mesmo uma "nova pessoa", inaugurando a capacidade de os seres humanos receberem a graça e o perdão do Pai.

## CONCLUSÃO

Pelo percurso que fizemos, vimos a importância do dogma do pecado original na dimensão histórico-salvífica, que até o próprio ClgC (389) o põe como uma verdade essencial da fé, pois, "a Igreja, que tem o senso de Cristo, sabe perfeitamente que não se pode atentar contra a revelação do pecado original sem atentar contra o mistério de Cristo". Pois

Sem a ideia de pecado original como é ensinada pelo dogma da Igreja, com base na Escritura e na Tradição, não só não se explica o homem em sua situação existencial, como também não se dá conta da necessidade dramática do perdão, da graça e da redenção em Cristo. Sem se admitir o pecado original como culpa em Adão e em cada homem, a realidade da salvação não é mais um drama decisivo, mas trama irrelevante (BOFF 2016, p. 159).

Essa doutrina ensina, ademais, que o mal/pecado é mais forte do que o homem, de sorte que este somente pela graça divina, acolhida na fé, este poderá vencê-lo e ser salvo (BOFF, 2009, p. 145). Assim, fica claro tal doutrina é otimista, pois não ensina que o homem é mau por natureza, mas que nele o mal não é natural, ou seja, é um pecado. Logo, se vê que o homem tende para o bem, mas é igualmente capaz do mal.

Contudo, ficou mais evidente ainda que essa doutrina só tem sentido à luz de Jesus Cristo, pois como afirma Ladaria (2016, p. 86):

“Somente à luz da salvação de Jesus e para explicar em que ela consiste se fala da situação de pecado em que se encontra a humanidade”. Pois, se tem algo claro no Novo Testamento e na Tradição é que “a doutrina do pecado original se desenvolveu apenas a partir da perspectiva da salvação que Jesus nos oferece e não como um ensinamento ‘prévio’ à cristologia” (LADARIA, 2016, p. 86).

Assim, vimos que é preciso conhecer Cristo como fonte da graça para conhecer Adão como fonte do pecado, pois o pecado original é o reverso da graça anunciada por Cristo à toda humanidade.

Por tudo o que foi escrito, tentou-se fazer uma abordagem acerca de toda essa temática de criação, pecado original e graça. Fizemos voos altos e não foi possível aprofundar de modo denso, até porque nossa intenção é dar algumas pinceladas nessa temática que, até hoje, é um pouco complexa para se trabalhar com as pessoas. Assim, o que foi escrito fica de incentivo para maiores aprofundamentos ou, até mesmo, uma ponte para se trabalhar com outras temáticas que envolve o ser humano e sua existência.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Clodovis. **Mal e pecado original no contexto da evolução**. In: Criação e evolução: diálogo entre teologia e biologia, p. 107-166. Org.: Mário A. Sanches. Ed. Ave-Maria. São Paulo, 2009.

**CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA**. Loyola. São Paulo, 2000.

**CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES**. Compêndio Vaticano II. Int. e índice analítico: Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M. Coordenação geral: Frei Frederico Vier, O.F.M. 31ª ed. Vozes. Petrópolis, 2015.

KEARNS, Lourenço. **Espiritualidade Redentorista: Ensaio sobre a Redenção – a redenção numa comunidade redentorista**. Ed. Santuário. Aparecida, 2007.

LADARIA, Luis F. **Introdução à antropologia teológica**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 7ª ed. Loyola. São Paulo, 2016.

RUIZ DE LA PENHA, Juan J. **O dom de Deus: antropologia teológica**. Tradução: Nancy Barros de C. Faria. Vozes. Petrópolis, 1996.

SCHNEIDER, Theodor. **Manual de Dogmática**. 4ª edição. Vozes. Petrópolis, 2012.

# SOBRE A REVISTA



## SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES

A **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** surge com o objetivo de publicar material bibliográfico argumentativo, temático-literário e imagético inédito nas áreas de filosofia e teologia a fim de promover o debate tanto na perspectiva de suas especificidades, quanto de maneira interdisciplinar. A publicação, de **periodicidade semestral**, consta de material produzido por pesquisadores, professores e estudantes do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e de outras IES brasileiras e internacionais.

Cada número poderá ser composto pelas seguintes sessões: Dossiê Temático (seção organizada semestralmente por um professor do IFITEG – alternando entre os cursos de filosofia e teologia); Artigos de Fluxo Contínuo (seção reservada para a publicação de docentes e pesquisadores sem que se incluam na temática específica do Dossiê); Primeiros Escritos (seção reservada para a publicação da produção discente não apenas do IFITEG, mas de outras IES – somente para graduandos em filosofia ou teologia); Para Pensar e Agir (seção em que serão publicados textos com finalidade didática, marcando a contribuição social da Revista com o trabalho dos professores do Ensino Básico); e Outros Diálogos Possíveis (seção dedicada à publicação de materiais que não necessariamente se enquadram na modalidade “artigo científico”, mas que, ainda assim, contribuem para a reflexão e o diálogo, tais como: contos, crônicas, charges, poemas, fotografias, entrevistas a serem julgados pelo Conselho Editorial).

131

### PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

Os trabalhos encaminhados à **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** serão primeiramente avaliados pelo Conselho Editorial. Caso sejam aprovados, serão remetidos a professores de renomado conhecimento na área específica do assunto sobre o qual versam. Os trabalhos serão enviados sem a identificação dos autores. No caso de

receberem pareceres contraditórios, serão submetidos a um terceiro relator.

## PERIODICIDADE

A publicação será semestral, exclusivamente eletrônica, com duas edições por ano. A Revista é de responsabilidade do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

## POLÍTICA DE ACESSO LIVRE

A Revista oferecerá acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de democratização mundial do conhecimento, estando hospedada no site do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

## DIRETRIZES PARA AUTORES

1. A Revista reserva-se no direito de publicar trabalhos inéditos em língua portuguesa (ou traduzidos para o português, com a devida permissão do autor), em uma das modalidades previstas por suas seções.
2. A Revista não cobra nenhuma taxa por textos publicados e tampouco pelos submetidos para avaliação, revisão, publicação, distribuição ou download. Isso significa que os autores também não serão remunerados pela publicação, fazendo-o de forma gratuita.
3. Os artigos somente serão submetidos pelo e-mail da Revista, qual seja: [illuminare@ifiteg.edu.br](mailto:illuminare@ifiteg.edu.br)
4. O Conselho Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os pareceres dos consultores permanecerão em sigilo.
5. Tanto os artigos deverão ter entre 10 e 20 páginas e as resenhas até 5 páginas.
6. Os artigos publicados nas seções Dossiê Temático e de Fluxo Contínuo poderão ter, no máximo, dois autores, sendo aceitos apenas trabalhos de mestres ou mestrandos, doutores ou doutorandos. Os artigos publicados na seção Primeiros Escritos

devem ser encaminhados por estudantes de graduação em filosofia ou teologia, sendo que os orientadores apenas serão considerados autores caso tenham contribuído efetivamente na produção dos materiais.

7. Os artigos deverão ser acompanhados de:
  - a. Título em português e em inglês.
  - b. Resumo e abstract com no mínimo 50 e no máximo 150 palavras.
  - c. O nome completo, a titulação, o endereço e o e-mail do(s) autor(es) – estas informações serão retiradas para o processo de submissão aos pareceristas.
8. Além disso, os artigos devem estar de acordo com as seguintes normas:
  - a. Sistema de chamada para citação de acordo com a NBR 10520 da ABNT.
  - b. Referências no final do texto e de acordo com a NBR 6023 da ABNT.
9. Nas citações:
  - a. O sobrenome do autor dentro dos parênteses deve vir em caixa alta e fora dos parênteses em caixa baixa com a inicial em maiúscula. Ex.: Rousseau (1978), (ROUSSEAU, 1978).
  - b. Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a), (ROUSSEAU, 1978b).
  - c. O símbolo "/" servirá para separar páginas não contínuas e o símbolo "-" páginas contínuas. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a, p. 21/32), (ROUSSEAU, 1978b, p. 33-35).
10. As referências devem ser apresentadas no final do texto, ordenadas alfabeticamente em ordem ascendente.

## CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores serão obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A submissão é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar junto ao e-mail.
2. Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 4MB).
3. Todos os endereços de páginas da Internet (URLs) incluídos no texto deverão estar ativos e prontos para clicar.
4. O texto está em espaço 1,5; usa fonte de 12 pontos (*arial* ou *times new roman*); emprega itálico ao invés de sublinhar; figuras e tabelas estão inseridas no corpo do texto, e não em seu final.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos solicitados acima em DIRETRIZES PARA AUTORES.

## DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a) Mantém os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação.
- b) Têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- c) Têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou em sites pessoais) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

134

## POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados pela publicação, não sendo disponibilizados para outra finalidade ou a terceiros.

