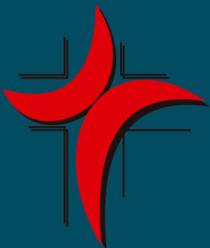


Encontros Teológicos

V.39 | N.1 | Janeiro-Abril | 2024

NOVAS TECNOLOGIAS E EVANGELIZAÇÃO



FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA
INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA
FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA



Fundação Dom Jaime de Barros Câmara
Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC
Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC
<http://www.facasc.edu.br>

Encontros Teológicos

ISSN 2525-846X

FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA
INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA – ITESC
FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA – FACASC

[Catalogação na fonte por Daurecy Camilo (Beto)]
CRB-14/416

Encontros Teológicos. Revista da Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC e do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, Florianópolis, Volume 39, Número 1, Janeiro-Abril, 2024, p. 1-310.

Quadrimestral ISSN 2525-846X

I. Faculdade Católica de Santa Catarina II. Instituto Teológico de Santa Catarina

CDU 2 (05)

ENDEREÇO

Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC
Caixa Postal 5041
88040-970 Florianópolis, SC
Fone/Fax: (48) 3234-0400
Home Page: www.facasc.edu.br
E-mail: revista@facasc.edu.br

Editoração eletrônica: Atta

Projeto gráfico da capa: Domingos Volney Nandi

Printed in Brasil

Pede-se permuta
Exchange is Requested

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

Publicação dirigida aos agentes de pastoral das igrejas e aos professores universitários, pesquisadores e alunos nas áreas da Teologia, das Ciências da Religião e Ciências Humanas em geral, com o objetivo de favorecer a formação religiosa, social e humana, promover o debate e incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais.

ENCONTROS TEOLÓGICOS

A revista ENCONTROS TEOLÓGICOS é um periódico quadrimestral da Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC) e do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), instituições de ensino superior que têm como mantenedora a Fundação Dom Jaime de Barros Câmara (FDJBC), de direito privado. A revista Encontros Teológicos foi fundada pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC) em 1986 e assumida pela FACASC em 2012. É dirigida a pesquisadores, professores universitários, estudantes nas áreas de Teologia, das Ciências da Religião e das Ciências Humanas e Sociais em geral, bem como a agentes de pastoral das igrejas, a fim de ser espaço que favoreça a pesquisa e o conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas na área da teologia e das ciências afins. Abordar temas relevantes da reflexão teológica atual. Favorecer a formação religiosa, social e humana. Incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais, com abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Ser um instrumento de serviço ao esclarecimento da fé cristã frente aos problemas do mundo atual. Oferecer subsídios para fundamentar a fé e a esperança cristãs.

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

CORPO DIRETIVO DA FACASC:

Diretor Geral: Rafael Aléx Lima da Silva

Diretora Acadêmica: Michelly Silva Meira Rosa

Diretor Administrativo: Fernando Machado Wolf

CORPO ADMINISTRATIVO DA REVISTA:

Editor-Diretor: Vitor Galdino Feller

Secretário: Kelvin Borges Konz

COMISSÃO EDITORIAL:

- Domingos Volney Nandi – FACASC, Florianópolis, SC
- Edson Adolfo Deretti – FACASC, Florianópolis, SC
- Kelvin Borges Konz – FACASC, Florianópolis, SC
- Maria Teresinha de Resenes Marcon – FACASC, Florianópolis, SC
- Osmar Debatin – FACASC, Florianópolis, SC
- Silvia Regina Nunes da Rosa Togneri – FACASC, Florianópolis, SC
- Vitor Galdino Feller – FACASC, Florianópolis, SC

CONSELHO EDITORIAL-CIENTÍFICO:

- Agenor Brighenti – PUC-PR, Curitiba, PR
- Antonio Luiz Catelan Ferreira – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Armando de Melo Lisboa – UFSC, Florianópolis, SC
- Elias Wolff – PUC-PR, Curitiba, PR
- Erico Hammes – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Evaristo Marcos – Faculdade Católica de Fortaleza, Fortaleza, CE
- Fabiano Castanha – UNIVALI, Itajaí, SC
- Fábio Régio Bento – UNIPAMPA, Santana do Livramento, RS
- Geraldo De Mori – FAJE, Belo Horizonte, MG
- Klaus da Silva Raupp – Boston College, Boston, MA, EUA
- Lilian Blanck de Oliveira – FURB, Blumenau, SC
- Luciano dos Santos – Católica de Santa Catarina, Joinville, SC
- Luiz Carlos Susin – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Márcio Fabri dos Anjos – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, SP
- Maria Clara Bingemer – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Roberto Iunskovski – UNISUL, Palhoça, SC
- Sérgio Rogério Junqueira Azevedo – UFPR, Curitiba, PR

Sumário

Apresentação.....	7
DOSSIÊ	
Inteligência Artificial e evangelização: perspectivas no processo de compartilhamento dos dados da fé <i>Aline Amaro da Silva e Vinicius Rangel Faustino</i>	15
O Alfa e o Ômega: do Design Inteligente à Inteligência Artificial <i>Djesniel S. Krause</i>	35
Infopastoral: uma pastoral profética e missionária na era digital. Desafios e Reflexões sobre a Ação Pastoral em uma Sociedade Tecnológica <i>Andréia Gripp</i>	61
Desafios e oportunidades da evangelização nas plataformas digitais <i>Ariél Philippi Machado e Luís Gustavo Conde</i>	87
ARTIGOS DIVERSOS	
Como Deus se revela? A Revelação de Deus através do humano <i>Anderson Costa Pereira</i>	103
Sinodalidade: Eclesiogênese “em saída” <i>André Luiz Bordignon-Meira</i>	117
Sinodalidade e Eucaristia: como a condução da Ceia do Senhor contribuiu para a diminuição da vivência sinodal <i>Tiago Cosmo da Silva Dias</i>	131
A missão presbiteral à luz da proximidade, misericórdia e sinodalidade: Uma abordagem da Identidade Presbiteral a partir do pensamento do Papa Francisco <i>Carlos Sérgio Viana e Eanes Roberto de Lima</i>	149
É para a liberdade que Cristo nos libertou: a liberdade cristã no pensamento de José Comblin, a partir da teologia paulina <i>Robert Landgraf</i>	175
“Dele vem minha esperança” Um estudo do Salmo 62 <i>Matthias Grenzer, Cleodon Amaral de Lima e Robert Barbosa Cardoso</i>	195
No limiar da esperança! Um estudo bíblico de Sl 130 <i>José Ancelmo Santos Dantas</i>	213
O apedrejamento de Acã: da crise ao bode expiatório <i>Vinicius Santos Santana</i>	231
O eu, o outro e o transcendente em 1Pedro: ponderações bíblico-filosóficas <i>Eduardo Rueda Neto</i>	249

O perfil dos bispos em Santa Catarina (1908-2023): Origens sociais e trajetórias eclesiais

<i>Carlos Eduardo Sell</i>	267
Diretrizes.....	303



Temos a satisfação de oferecer a nossos leitores e leitoras o primeiro número deste ano.

A primeira parte, o Dossiê, é dedicado a artigos relacionados ao tema Novas tecnologias e evangelização. Tem como objetivo oferecer a nossos leitores e leitoras reflexões acerca do modo como a Igreja, por meio de seus agentes evangelizadores, deve enfrentar as novas tecnologias. Como discernir entre perigos ou ameaças e valores ou oportunidades? Tudo o que as novas tecnologias oferecem é bom para a ação evangelizadora da Igreja? Há critérios para, de um lado, conhecer e evitar os riscos e, de outro, para apropriar-se das vantagens?

Iniciamos com Inteligência artificial e evangelização: perspectivas no processo de compartilhamento dos dados da fé, de Aline Amaro da Silva e Vinicius Rangel Faustino. Os autores consideram que em um mundo digitalizado, as práticas pastorais enfrentam novos desafios e oportunidades, que o diálogo entre teologia e cultura digital é necessário, especialmente quando se considera a introdução de ferramentas inovadoras como a Inteligência Artificial (IA) na comunicação da fé. Este estudo comparativo entre as plataformas de Inteligência artificial gerativa ChatGPT4, Gemini e Magisterium AI, examina as contribuições e limites destes recursos para o processo de compartilhamento dos dados da fé. O estudo presta especial atenção em Magisterium AI, uma plataforma de IA projetada para apoiar o ensino e a compreensão da doutrina católica, refletindo sobre as possibilidades de sua integração nas práticas de evangelização e catequese da Igreja. Historicamente, a transmissão da fé tem sido ancorada na pregação oral e escrita, uma tradição rica que se adapta agora à era digital. A pandemia da Covid-19 acelerou a digitalização das interações sociais, incluindo a prática religiosa, destacando a importância de encontrar novas formas de compartilhamento da fé. Nesse contexto, Magisterium AI surge como uma ferramenta potencialmente transformadora, oferecendo um novo meio para explorar e compreender a fé em um formato acessível e interativo. Estas IAs gerativas como Magisterium AI podem facilitar o acesso aos ensinamentos da Igreja através de uma interface amigável que pode alcançar fiéis em todo o mundo. Ao mesmo tempo, levanta questões importantes sobre como manter a autenticidade dos dados da fé em meio à sua transmissão por meios tecnológicos. A colaboração entre fé e tecnologia, portanto, não apenas é possível como também





necessária, para que a Igreja continue a fomentar um diálogo frutífero entre a tradição e a inovação.

Ainda no campo da inteligência artificial, temos o artigo de Djesniel S. Krause: O Alfa e o Ômega: do design inteligente à inteligência artificial. O surgimento e o desenvolvimento da inteligência artificial (IA) têm suscitado diversos temores, dentre os quais o mais significativo é a possibilidade de as máquinas tornarem-se superinteligentes, autoconscientes e autônomas, de modo que elas próprias construam novas máquinas ainda mais complexas e, assim como o monstro do Dr. Frankenstein, se rebelam contra o seu criador. O presente trabalho tem por objetivo demonstrar que o ser humano com suas faculdades cognitivas não é um mero fruto aleatório de mutações não guiadas que, a esmo, geraram o nível necessário de complexidade química para a geração de consciência. Antes, buscará mostrar como todo o universo, bem como suas características peculiares, a posição e forma da Via Láctea, a posição do Sistema Solar bem como o surgimento e desenvolvimento da vida apontam para a ação direta de um criador imaterial e atemporal. Sendo assim, a inteligência tem por fonte o próprio Deus, a verdadeira superinteligência por detrás da inteligibilidade do cosmo e, portanto, o ser humano jamais será capaz de legar tal capacidade cognitiva às máquinas criadas pelas suas mãos.

Segue-se o artigo de Andréia Gripp intitulado: Infopastoral: uma pastoral profética e missionária na era digital. Desafios e reflexões sobre a ação pastoral em uma sociedade tecnológica. A autora aborda os desafios enfrentados pela Igreja Católica, e por todos os cristãos enquanto batizados e membros do Povo de Deus, diante da crescente influência das tecnologias de comunicação e informação na sociedade contemporânea. Diante do interesse cada vez maior na compreensão dos impactos do uso excessivo das mídias digitais no ser humano, bem como dos questionamentos sobre a adequação da ação pastoral nesse contexto vital, o artigo investiga os desafios, possibilidades e posicionamentos da Igreja na esfera digital. Uma proposta inovadora é apresentada: a Infopastoral, uma abordagem que busca responder às demandas contemporâneas de forma eficaz e relevante. Este estudo é significativo porque contribui para uma compreensão mais aprofundada do papel profético que os cristãos precisam desempenhar na sociedade contemporânea, sendo “sal e luz” no mundo, atuando como profetas e promotores de uma sociedade onde os valores do Evangelho prevaleçam sobre os interesses mercadológicos. A autora serve-se da metodologia



“ver, julgar e agir” em vista de produzir uma análise pastoral contextualizada. A escuta e exame dos “sinais dos tempos”, propostos pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, são fundamentais para esta reflexão, destacando a necessidade de compreender a realidade histórica em que se vive como ponto de partida essencial para uma boa prática pastoral.

O último artigo do Dossiê se intitula: Desafios e oportunidades da evangelização nas plataformas digitais. Os autores, Ariél Philippi Machado e Luís Gustavo Conde, consideram que o fenômeno da internet está cada mais presente nos processos de evangelização. Recordam que o Dicastério para a Comunicação orienta o uso e aplicação das plataformas digitais por meio de dois documentos significativos: “Igreja e Internet” e “Ética na Internet”. O artigo destaca que a privação das plataformas online não é o caminho mais adequado; ao contrário, é nesse ambiente que devem atuar aqueles que dão verdadeiro testemunho da vida em Jesus Cristo. Seu objetivo é colaborar para a formação contextualizada e crítica dos agentes de evangelização para uma postura positiva em relação à internet na evangelização. O artigo desenvolve-se em três seções: a necessidade de captar e manter a atenção dos interlocutores no ambiente virtual; os desafios e as oportunidades presentes na internet; e a reflexão feita pela Igreja em relação às plataformas digitais. Destaca-se, na conclusão, que a internet é um poderoso meio de comunicação e interação social, influenciando opiniões e comportamentos, possibilitando a inspiração da conversão no cumprimento da missão evangelizadora e não poder ser ignorado.

A seção de Artigos Diversos se inicia com um artigo concernente à teologia da revelação: Como Deus se revela? A revelação de Deus através do humano, de Anderson Costa Pereira, que apresenta um ensaio sobre o tema da revelação. Considerando que o cristianismo é uma religião de revelação, o autor pergunta como Deus se revela? E responde a partir de três pontos. Primeiramente, a revelação é vista como autocomunicação de Deus, na perspectiva da teologia de Karl Rahner. Em seguida, mostra como o Deus Trino se revela no homem Jesus e, por fim, trata das situações de humanidade que revelam a Deus. Assim, o autor procura fundamentar a intrínseca relação entre revelação e humanidade, apontando para suas implicações, distinções e condições, de modo tal que tais conceitos não sejam justapostos, mas indicadores de uma mesma realidade, o Mistério de salvação.



Seguem-se reflexões relacionadas ao campo da eclesiologia e da pastoral: sinodalidade e ministério presbiteral.

O artigo Sinodalidade: Eclesiogênese “em saída”, de André Luiz Bordignon-Meira, busca oferecer uma contribuição da teologia e da pastoral para o Sínodo dos Bispos e andamento. O autor quer destacar que a construção da sinodalidade na Igreja faz parte da proposta do Papa Francisco na Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, possibilitando o avanço dos fundamentos da eclesiogênese “em saída”. O seu modus operandi verifica o caminho necessário a ser trilhado e os obstáculos a superar. O estudo e reflexão teológica com os pés calcados na vida das pessoas das comunidades se torna uma contribuição valiosa para a Igreja “em saída” colaborar missionariamente com as demandas dos sinais dos tempos. Considera-se a necessidade de a Igreja-Comunidade em nossos tempos primeirizar, ou seja, tomar a iniciativa de colocar-se “em saída”. A missão da Igreja desenvolve-se melhor em comunidades abertas ao diálogo e ao serviço no mundo, em linha de sinodalidade. É necessário sair da pastoral de conservação que adoece a Igreja e impede a renovação transformadora das suas estruturas. Conclui-se que na pastoral da Igreja deve sobressair o caráter sinodal, valorizado pelo Papa Francisco e traduzido nas orientações e práticas pastorais.

Com Sinodalidade e Eucaristia: como a condução da Ceia do Senhor contribuiu para a diminuição da vivência sinodal, Tiago Cosmo da Silva Dias se propõe a destacar a dimensão intrínseca e lógica que há entre Eucaristia e sinodalidade. Toma como ponto de partida o final do século IV, com a eclesiologia que pensa a Igreja como o sacramento da salvação, que repousa na antropologia negativa dominada pelo pecado proposta por Agostinho em reação a Pelágio. Considera que, como sacramento, a Igreja de Cristo fornecia os meios pelos quais a providência e a graça de Deus tocariam as pessoas na história em vista de sua salvação, a qual, por sua vez, tornou-se dependente da pertença eclesial, o que significa que, onde a Igreja não estivesse presente como mediadora, faltaria a salvação. Liga-se a isso tudo a mudança de sentido na relação Cristo-Igreja, Eucaristia-Igreja: na Patrística, a Igreja é o corpus verum (o verdadeiro corpo) de Cristo; a Eucaristia, o corpus mysticum (o corpo em mistério, em sacramento). Na Idade Média as expressões se invertem, graças às muitas disputas sobre a presença real na Eucaristia, que repercute sobre o ministério ordenado: continua existindo uma relação profunda entre o ministério e o corpus verum, que agora não é mais a comunidade eclesial, mas a Eucaristia.



Essa mudança coopera para o crescimento de uma compreensão de uma dignidade “superior do clero”, uma vez que é o ministro ordenado o que “traz” Jesus às hóstias consagradas, ao povo restou a indignidade. O resultado dessa tendência foi a diminuição da participação na ceia eucarística, o que fez perder, vagarosamente, o senso de responsabilidade pela comunidade e, naturalmente, comprometeu a vivência sinodal, cujo ápice, sem dúvida, chega aos dias de hoje, com a convocação de um sínodo sobre a sinodalidade.

A missão presbiteral à luz da proximidade, misericórdia e sinodalidade. Uma abordagem da identidade presbiteral a partir do pensamento do Papa Francisco, de Carlos Sérgio Viana e Eanes Roberto de Lima. Os autores pretendem analisar a inter-relação entre missão, proximidade, misericórdia e sinodalidade na definição da identidade presbiteral e na atuação da Igreja no mundo atual. O estudo de obras acadêmicas, documentos eclesiais e pronunciamentos do Papa Francisco relacionados ao tema, indicam que a missão presbiteral está intrinsecamente ligada à proximidade com Deus e com o próximo, sendo fundamentada na misericórdia e na sinodalidade. A pesquisa destaca a importância da liderança episcopal na orientação espiritual da comunidade, bem como a necessidade de uma colaboração fraterna entre os presbíteros. Além disso, ressalta-se o papel do Povo de Deus como protagonista da missão da Igreja, enriquecendo-a com sua diversidade e participação ativa. Conclui-se que a compreensão da identidade presbiteral e da prática pastoral da Igreja requer uma abordagem holística, que considere a inter-relação entre missão, proximidade, misericórdia e sinodalidade. Aproximar-se de Deus, servir ao próximo com amor e colaborar fraternalmente são elementos essenciais para uma vivência autêntica do ministério presbiteral e para a construção de uma Igreja mais inclusiva e comprometida com os desafios contemporâneos.

Cinco artigos situam-se no campo bíblico. Começamos com o artigo de Robert Landgraf: É para a liberdade que Cristo nos libertou: a liberdade cristã no pensamento de José Comblin, a partir da teologia paulina. O autor reflete sobre o tema da liberdade cristã no pensamento do teólogo José Comblin, a partir da teologia paulina. Em um primeiro momento, analisa o tema da liberdade humana em perspectiva antropológica com suas duas diferenciações: eletiva e entitativa, bem como seu conteúdo teológico. Em seguida, trata do aspecto bíblico da liberdade, partindo do Antigo Testamento, no qual o evento do Êxodo é entendido como ação fundante de Deus em favor da liberdade humana. Depois,



passa para o Novo Testamento, no qual os evangelhos apresentam Jesus que, com sua práxis, identifica-se como homem livre e libertador. Por fim, analisa o tema da liberdade nos escritos paulinos, tendo como referência o pensamento de Comblin.

Em seguida, temos: “Dele vem minha esperança”. Um estudo do Salmo 62, de Matthias Grenzer, Cleodon Amaral de Lima e Robert Barbosa Cardoso. Os autores se propõem traduzir e interpretar o Salmo 62, texto composto em hebraico no decorrer do primeiro milênio antes de Cristo. Em especial, procuram por uma compreensão mais exata do que o salmista afirma no versículo 6 de sua oração poética: “Ó minha alma, acalma-te somente em relação a Deus, porque dele vem minha esperança!”. Existe, sobretudo, o interesse de descobrir a reflexão teológica que acompanha o vocábulo “esperança”, palavra-chave para a espiritualidade judaico-cristã. Afinal, todo ser humano se encontra necessitado de esperança. Isto é, ser esperançoso é algo constitutivo da existência humana. No entanto, embora a questão da esperança em si una as pessoas, as respostas não o fazem. Nesse sentido, observa-se que, comumente, se cultivam esperanças marcadas por interesses particulares e até agressões nada respeitadas à sobrevivência digna de todos. Por isso, é de suma importância estabelecer um diálogo qualificado sobre quem e/ou o que merece tornar-se alvo de esperanças a serem cultivadas pelo ser humano. O Salmo 62 traz uma, isto é, a sua proposta. Respeitando a relativa autonomia desse poema antigo, sua linguagem artística e seu contexto literário-histórico, os autores procuram, portanto, pela esperança de quem reza este salmo. Aliás, justamente a oração, momento em que o ser humano se abre ao diálogo com Deus, parece ser um espaço privilegiado para, criticamente, rever o que é digno de tornar-se esperança.

Outro estudo sobre a esperança em um salmo é o de José Ancelmo Santos Dantas: No limiar da esperança! Um estudo bíblico de Sl 130. O autor estuda o poema lírico presente no Salmo 130, que faz parte da família dos Salmos Penitenciais e possui uma estrutura de prece individual. Com apenas 52 palavras em seu texto original e 8 versículos, após ser traduzido para o português, encaixa-se bem no esquema dos Salmos cuja temática remete ao Templo em Jerusalém. O Salmo 130 faz parte da coleção de Salmos conhecidos como “Cânticos das Subidas”, também chamados de “Cânticos de Peregrinação”. A Igreja Católica ao preparar-se para viver o seu Jubileu também é convidada a fazer essa experiência, a saber: voltar às Escrituras. Lê-las e compreendê-



-las supõe uma viagem longa e sentida. Mas é a única possibilidade de voltar a ser discípula.

Ainda no campo bíblico, temos: O apedrejamento de Acã: Da crise ao bode expiatório, de Vinicius Santos Santana. O autor pretende, a partir dos estudos de René Girard (1923-2015), realizar uma leitura de análise na perícopes bíblica de Josué 7, 1-26. Pretende refletir as relações possíveis entre a perícopes veterotestamentária e a teoria do bode expiatório de René Girard. Dois pontos serão trabalhados: 1) Inicialmente o conceito de mito em René Girard, o qual contém uma estrutura própria de narrativa que respeita a sequência: a) caos/crise, b) rivalidades miméticas e c) a seleção de um bode expiatório. 2) A interpretação de que o mito possui tal estrutura justamente por denunciar que: a) as violências são reais, b) a crise é real, c) as vítimas são escolhidas obedecendo ao critério de marcas vitimárias, e, finalmente, d) o sentido da operação é o de eliminação do bode expiatório. Ambas abordagens serão aplicadas à perícopes bíblica que narra a história da lapidação de Acã, o personagem que é vítima do fenômeno persecutório, tornando a teoria girardiana a intérprete deste texto.

Um último estudo bíblico é O eu, o outro e o Transcendente em 1Pedro: ponderações bíblico-filosóficas, de Eduardo Rueda Neto. O autor parte da premissa de que, como ente no mundo, o ser humano se relaciona com a realidade em três níveis de reconhecimento: a subjetividade, a alteridade e a transcendentalidade. Com base nesse postulado, procura refletir essas três dimensões humanas a partir da Primeira Epístola de Pedro, documento bíblico que, dirigido a uma comunidade de crentes sofredora do primeiro século, demonstra profunda sensibilidade a questões existenciais que se referem à relação do ser humano consigo mesmo, com o outro e com o transcendente. Ao final, conclui que a singularidade humana só é plena à medida que imerge na pluralidade do reconhecimento de outros entes e em sua ligação com Deus.

A seção Artigos Diversos se conclui com a análise do sociólogo Carlos Eduardo Sell: O perfil dos bispos em Santa Catarina (1908-2023): Origens sociais e trajetórias eclesiais. Investiga as origens sociais e as carreiras eclesiais dos bispos em Santa Catarina. Abrange todos os prelados que já atuaram ou ainda estão no exercício de seu ministério desde a criação da primeira diocese nesse Estado (em 1908). Na primeira parte realiza uma revisão sistemática dos estudos existentes sobre o episcopado brasileiro e catarinense nas disciplinas da História e da



Sociologia. A seguir apresenta uma contextualização do perfil desse episcopado nos ciclos históricos de (1) institucionalização, (2) modernização e (3) reestabilização eclesial da Igreja Católica em Santa Catarina. Na terceira parte analisa os dados referentes às origens sociais e às carreiras eclesiásticas dos bispos do Estado. Conclui que embora a elite do clero em Santa Catarina continue a ser recrutada entre os estratos mais populares da região Sul, seu perfil eclesiástico foi sendo transformado pelos ciclos históricos vividos pela Igreja Católica no Brasil.

Desejamos aos leitores e leitoras bom proveito da riqueza de conteúdos aqui oferecida por nossos autores!

Vitor Galdino Feller – Editor-Diretor



Inteligência Artificial e evangelização: perspectivas no processo de compartilhamento dos dados da fé

Artificial Intelligence and evangelization:
perspectives in the process
of sharing faith data

*Aline Amaro da Silva**

PUC-MG

*Vinícius Rangel Faustino***

PUC-MG

Recebido em: 18/03/2024. Aceito em: 05/05/2024.

Resumo: *Em um mundo digitalizado, as práticas pastorais enfrentam novos desafios e oportunidades. O diálogo entre teologia e cultura digital é necessário, especialmente quando consideramos a introdução de ferramentas inovadoras como a Inteligência Artificial (IA) na comunicação da fé. Este estudo comparativo entre as plataformas de Inteligência artificial gerativa ChatGPT4, Gemini e Magisterium AI, examina as contribuições e limites destes recursos para o*

* Doutora (bolsa Capes, 2021) e Mestra (bolsa Capes, 2015) em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com doutorado sanduíche (bolsa PDSE/Capes, 2019) na Ruhr Universität Bochum, Alemanha. Fez estágio pós-doutoral (Coimbra Group Scholarship Programme, 2021) na Universidade de Graz, Áustria. Jornalista (PUCRS, Porto Alegre, 2011). Professora Adjunta da PUC Minas. Membro do Grupo de Reflexão sobre Comunicação da CNBB.

E-mail: silva.alineamaroda@gmail.com.

** Jornalista (Uni-BH, Belo Horizonte, 2011). Especialista em Comunicação Estratégica (PUC-MG, Belo Horizonte, 2017). Especialista em Gestão com ênfase em Marketing (Fundação dom Cabral, Belo Horizonte, 2024). Pós-graduado em Comunicação e Evangelização na era Digital (FAJE, Belo Horizonte, 2019). Bacharelado em Teologia (PUC-MG, Belo Horizonte, 2024).

E-mail: viniciusrangelf@gmail.com.





processo de compartilhamento dos dados da fé. O estudo presta especial atenção em Magisterium AI, uma plataforma de IA projetada para apoiar o ensino e a compreensão da doutrina católica, refletindo sobre as possibilidades de sua integração nas práticas de evangelização e catequese da Igreja. Historicamente, a transmissão da fé tem sido ancorada na pregação oral e escrita, uma tradição rica que se adapta agora à era digital. A pandemia da Covid-19 acelerou a digitalização das interações sociais, incluindo a prática religiosa, destacando a importância de encontrar novas formas de compartilhamento da fé. Nesse contexto, Magisterium AI surge como uma ferramenta potencialmente transformadora, oferecendo um novo meio para explorar e compreender a fé em um formato acessível e interativo. Estas IAs gerativas como Magisterium AI podem facilitar o acesso aos ensinamentos da Igreja através de uma interface amigável que pode alcançar fiéis em todo o mundo. Ao mesmo tempo, levanta questões importantes sobre como manter a autenticidade dos dados da fé em meio à sua transmissão por meios tecnológicos. A colaboração entre fé e tecnologia, portanto, não apenas é possível como também necessária, para que a Igreja continue a fomentar um diálogo frutífero entre a tradição e a inovação.

Palavras-chave: *Inteligência Artificial; evangelização; dados da fé; compartilhamento da fé; Magisterium AI.*

Abstract: *In a digitalized world, pastoral practices face new challenges and opportunities. Dialogue between theology and digital culture is necessary, especially when we consider the introduction of innovative tools such as Artificial Intelligence (AI) in the communication of faith. This comparative study between the generative artificial intelligence platforms ChatGPT4, Gemini and Magisterium AI examines the contributions and limits of these resources to the process of sharing faith data. The study pays special attention to Magisterium AI, an AI platform designed to support the teaching and understanding of Catholic doctrine, reflecting on the possibilities of its integration into the Church's evangelization and catechesis practices. Historically, the transmission of the faith has been anchored in oral and written preaching, a rich tradition that is now adapting to the digital age. The Covid-19 pandemic has accelerated the digitization of social interactions, including religious practice, highlighting the importance of finding new ways of sharing faith. In this context, Magisterium AI emerges as a potentially transformative tool, offering a new means of exploring and understanding the faith in an accessible and interactive format. These generative AIs like Magisterium AI can facilitate access to the Church's teachings through a user-friendly interface that can reach believers all over the world. At the same time, it raises important questions about how to maintain the authenticity of faith data in the midst of its transmission by technological means. Collaboration between faith and technology, therefore, is not only possible but also necessary if the Church is to continue to foster a fruitful dialog between tradition and innovation.*

Keywords: *Artificial Intelligence; evangelization; faith data; faith sharing; Magisterium AI.*



Introdução

As últimas décadas têm sido marcadas por avanços tecnológicos exponenciais. Desde a popularização dos *smartphones*, em 2007, o que temos presenciado, dia após dia, são mudanças significativas, até então, inimagináveis. A mais recente delas e que vem ganhando cada vez mais espaço foi apresentada ao mundo em novembro de 2022. Com um layout parecido com as plataformas de buscas e conversas virtuais, o *ChatGPT*, começou, ainda que timidamente, a aproximar a Inteligência Artificial (IA) do nosso cotidiano.

Seja pelo uso de ferramentas que se apropriam da IA ou pelas conversas informais com amigos, popularmente o que se sabe é que algo grande e poderoso está em nosso meio. O que muitos não têm ideia é que a inteligência artificial não começou a ser desenvolvida agora. Os primeiros registros de um programa de computador destinado a redes neurais foram datados no ano de 1943. Porém, temos o ano de 1956, marcado pela conferência de Dartmouth, em Nova Hampshire, EUA, como o nascimento da Inteligência Artificial. Durante as apresentações, Alan Turing e John McCarthy, um dos organizadores da conferência, estabeleceram as bases teóricas e conceituais da IA (Nilsson, 2009). A IA, pode ser definida como a capacidade de máquinas e sistemas realizarem tarefas que, até recentemente, exigiam inteligência humana. Suas aplicações vão desde análise de dados até interações personalizadas, passando por criação de conteúdo e soluções de aprendizado automatizado.

Em contraponto com a revolução das máquinas, encontramos a evangelização, processo de comunicação da fé que ao longo de milênios foi se adaptando às diferentes eras da história e suas tecnologias. Segundo o *Instrumento Laboris* para a XIII Assembleia Geral dos Bispos, realizada em 2012, no Vaticano, a evangelização “não se reduz a uma simples ação entre tantas, mas, no dinamismo eclesial, é a força que permite à Igreja viver o seu objetivo: responder ao chamamento universal da santidade” (IL 11). Neste trabalho, voltaremos o olhar para a evangelização entendida como compartilhamento da fé entre pessoas inseridas em ambientes físicos e digitais.

O presente artigo apresenta características e questionamentos sobre o uso de inteligências artificiais no processo de evangelização, a partir do estudo comparativo entre as plataformas *Magisterium AI*, *ChatGPT4* e *Gemini*. A reflexão parte do conceito de evangelização como compartilhamento da fé, para, em seguida, contextualizar este processo na era



digital. A terceira e última seção traça uma análise comparativa entre IAs gerativas, verificando as possibilidades que estes recursos podem trazer para a aprendizagem dos dados da revelação cristã.

Embora acreditemos que as questões éticas levantadas pelo uso da IA no ensino da fé devam ser estudadas, esta pesquisa não tratará profundamente do tema, deixando tal tarefa para reflexões futuras. Como o Papa Francisco escreve na mensagem para o 58º Dia Mundial das Comunicações Sociais, é preciso discernir com a sabedoria do coração as consequências da inteligência artificial para a sociedade e para a Igreja em vista de vivenciar uma comunicação plenamente humana (Francisco, 2024).

1 Evangelização como compartilhamento da fé

Desde o início da vida pública de Jesus, o anúncio da boa nova fazia parte da missão fundamental dele e de seus seguidores. Segundo os relatos evangélicos, Jesus enviou seus discípulos, dois a dois, ordenando a pregação da palavra e o batismo, em nome da Trindade (Mt 28,19). Após a ressurreição, com o desenvolvimento da Igreja Primitiva, esse imperativo se manteve presente durante a formação das novas comunidades.

Este processo não se limita apenas à passagem de conhecimento; é uma prática viva que engloba rituais, ensinamentos, costumes e valores profundamente enraizados nas comunidades de fé. É a conversão e formação de discípulos missionários que, uma vez conhecedores da vida de Jesus, desejam segui-lo.

O Documento de Aparecida (2007) apresenta tal missão como fundamental para a identidade católica, assim como reforça a necessidade de os indivíduos proclamarem o Evangelho de tal forma que inspire e transforme a vida pessoal e comunitária. Já na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), o Papa Francisco afirma que a evangelização deve ser expressa através de uma igreja “em saída”, que “busca ativamente os afastados e se empenha na promoção da justiça social, do diálogo e da paz”. Assim temos, nestes dois documentos, o entendimento contemporâneo da Igreja, de que a evangelização não se trata apenas do processo de conversão religiosa, mas também da transformação social e do compromisso com a dignidade humana.

A Igreja nos apresenta que o processo de transmissão da fé se baseia em dois pilares: a tradição oral e as Sagradas Escrituras (CIC 76).



Até os dias atuais, temos essas duas formas presentes, por exemplo, na catequese, na experiência em comunidade, na fé testemunhada e vivida em família, nas casas e em grupos sociais, perpassando assim gerações de fiéis. A Igreja tem como foco da sua ação evangelizadora, sobretudo, a vivência da comunidade de fé. É por intermediação de agentes de pastoral e sacerdotes que trabalham de forma local, que se busca o crescimento da vida eclesial e o anúncio querigmático (Proust, 2002).

[...] Aqui encontramos a fonte e a natureza do processo de evangelização cristã, o núcleo de toda a experiência que conhecemos como mistagógica: uma dinâmica viva de abertura à Revelação, na qual a espiritualidade e a vida cotidiana caminham juntas e podem fecundar a realidade com a força renovadora do Espírito. A estrutura das comunidades primitivas e do processo de evangelização do período dos séculos III e IV estava imbuída da dinâmica mistagógica, da presença de Jesus Cristo e de Seu Espírito (Proust, 2002, p. 9).

Estes elementos não só educam os indivíduos sobre os princípios fundamentais de sua fé, mas também os imergem em uma experiência comunitária que transcende o indivíduo, ligando-os a uma cadeia ininterrupta de crentes que se estende através do tempo. Quando se tem o contato com a novidade apresentada por Cristo, as pessoas passam a viver uma vida nova e a compartilhar o que vivenciaram (Rm 6,4), que se caracteriza como alegria, esperança, melhores relações entre seus membros e nova visão de mundo. Isto se torna uma fonte de vida, renovação e solução para os problemas que as pessoas enfrentam.

No entanto, a transmissão da fé através da tradição não é um processo estático. Enquanto as tradições oferecem uma estrutura e um conjunto de práticas consolidadas, elas também estão sujeitas a interpretações, adaptações e transformações. Este dinamismo é essencial para a relevância contínua da fé em um mundo em constante mudança. As comunidades de fé são desafiadas a encontrar um equilíbrio entre preservar a essência de suas tradições e adaptá-las para responder aos contextos culturais e sociais contemporâneos.

A evangelização é um processo comunicativo-relacional que se aprofunda na medida que evangelizador e evangelizado caminham juntos, é um movimento de alargar a mente e o coração que conduz à proximidade com Deus e com as pessoas (Amaro da Silva, 2018, p. 66-81). Assim, a evangelização precisa ser compreendida não mais como uma mera transmissão, no sentido de uma comunicação unidirecional



na qual o evangelizador emite a mensagem e o evangelizado a recebe, mas como compartilhamento da fé. “A missão de comunicar a fé deve ser entendida como compartilhar a fé, torná-la comum, testemunhá-la, colaborar para que o encontro comunicativo entre Deus e o ser humano aconteça” (Amaro da Silva, 2021, p. 148).

A comunicação da fé, portanto, é um processo dialético, no qual a tradição atua tanto como guardião da continuidade quanto como facilitadora da adaptação. Ela exige uma abordagem reflexiva que honre o passado, enquanto se engaja de forma criativa com o presente e o futuro. Dessa forma, a tradição não é apenas um legado a ser passado, mas uma conversa viva, um diálogo contínuo entre as gerações de fiéis que os molda e é moldado por eles em sua jornada comunitária de fé. Assim, a comunicação da fé é pluridirecional, ou seja, a fé não pode ser apenas emitida e recebida, mas deve ser compartilhada num verdadeiro encontro em que os interlocutores são simultaneamente emissores e receptores da mensagem, ambos comunicam, transformam e são transformados pelo testemunho. Então, entende-se a evangelização hoje como relação recíproca entre evangelizado e evangelizador, compartilhamento da fé que edifica todos os envolvidos.

2 O compartilhamento da fé na era digital

A disseminação do Evangelho foi significativamente ampliada pelas tecnologias digitais, facilitando um alcance global instantâneo e transcendendo barreiras físicas e culturais. Neste contexto globalizado e digital, caracterizado por uma pluralidade de ideias e crenças, a evangelização enfrenta o desafio de navegar em um espaço dominado pela lógica utilitarista do mercado, que frequentemente prioriza valores materialistas e imediatistas. A inserção da mensagem cristã neste ambiente requer uma abordagem adaptativa, que não apenas aproveite os meios digitais para a difusão da fé, mas também promova um diálogo intercultural e inter-religioso que respeite a diversidade e fomente a compreensão mútua. Este cenário exige dos evangelizadores uma profunda compreensão dos mecanismos de comunicação digital e uma postura que esteja alinhada com os princípios do Evangelho, visando a transformação espiritual e social que transcenda o consumismo e o individualismo predominantes na sociedade contemporânea.

A emergência de novos desafios na evangelização exige o conhecimento e utilização dos novos canais comunicativos para ampliar o alcance e a efetividade da comunicação da fé. Em sua análise sobre a sociedade



em rede, Manuel Castells (2009) aponta para a transformação radical nos modos de comunicação, sugerindo que a comunicação em rede vai muito além da comunicação de mão única da cultura de massa o que implica a necessidade de as instituições religiosas se adaptarem a esse cenário dinâmico para se comunicarem efetivamente com as pessoas. A adoção de estratégias que incorporem esses meios digitais torna-se crucial na missão evangelizadora, permitindo o compartilhamento da fé de pessoa a pessoa em um ambiente cada vez mais interconectado.

O compartilhamento da fé na era digital transcende a simples disseminação de mensagens religiosas; ele encarna um paradigma transformador, que reflete uma profunda evolução tanto nos métodos de comunicação quanto no alcance potencial dessas interações. Esta nova abordagem para a partilha da fé implica um engajamento mais rico e multidimensional, envolvendo a criação de comunidades digitais, o fomento de diálogos interativos e a promoção de experiências espirituais autênticas na rede. Ao invés de limitar-se à transmissão unidirecional de conteúdo religioso, a era digital oferece oportunidades únicas para a vivência compartilhada da fé, onde o testemunho pessoal, a assistência e a formação mútuas acontecem em um espaço on-line. Desta forma, a fé no contexto digital não é apenas sobre alcançar um público mais amplo, mas sobre aprofundar a qualidade das relações espirituais, incentivando uma vivência espiritual mais integrada e participativa.

As tecnologias digitais oferecem um terreno fértil para o encontro, transcendendo as barreiras geográficas que tradicionalmente limitavam o alcance das comunidades religiosas. A era digital redefine a noção de interação, tornando-a instantânea e ubíqua, o que transforma radicalmente a forma como as mensagens de fé são compartilhadas, permitindo que alcancem amplo número de pessoas e grupos com uma facilidade sem precedentes. Este cenário abre novos horizontes para a evangelização, onde a fé não é apenas transmitida, mas também vivenciada e explorada em múltiplas dimensões da ambiência digital, incentivando uma participação mais ativa e personalizada nas comunidades de fé.

As redes digitais oferecem possibilidades sem precedentes para que as pessoas pesquisem, expressem opiniões e promovam causas de interesse em comum. Essas facilidades tecnológicas, segundo Habowski e Conte (2018), trazem mudanças culturais e sociais, influenciando e ressignificando aspectos da vida cotidiana e valores cristãos como a liberdade, a justiça e a igualdade. Este uso dos recursos digitais permite



uma nova forma de engajamento social e religioso, destacando o impacto direto na maneira como a fé é vivenciada e compartilhada na sociedade contemporânea.

A Igreja Católica, com seus dois milênios de história, passou por diversas culturas comunicativas – da oralidade, da escrita, do livro, de massas, das mídias, do digital e agora dos dados (Santaella, 2022) – adaptando-se continuamente para atender as novas formas de se relacionar com as pessoas no mundo. Uma vez que a comunicação está em constante evolução, a internet também passa a ter novas formas de lidar com o sagrado. O Cristianismo, assim como as outras religiões, passa por um processo de transformação que gera dificuldades para a compreensão e a (con)vivência da fé cristã hoje (Habowski; Conte, 2018).

Para religiões tradicionais como a Igreja Católica, enraizadas em culturas e origens agrárias e pastoris, são necessárias mudanças realmente profundas em seus sistemas simbólicos para que possam ser capazes de responder a todos esses desafios na compreensão de uma nova forma de ver e de viver o mundo que vai nascendo com as mídias digitais (Sbardelotto, 2012, p. 33).

Na tumultuada relação da Igreja com as mídias digitais, eis que já se apresenta de forma apressada e complexa o desafio do uso das inteligências artificiais em nosso cotidiano. Segundo Papa Francisco (2020), as novas tecnologias estão cada dia mais presentes na vida e nas decisões humanas e ao mesmo tempo vem mudando a forma de pensar, de compreender o mundo e a nós mesmos. Em seu discurso a congressistas da Pontifícia Academia para a Vida, o Papa estimulou os fiéis a se aprofundarem no conhecimento da Palavra e Tradição para que auxiliem na interpretação dos fenômenos contemporâneos, como a inteligência artificial.

As tecnologias são criadas para facilitar a vida das pessoas. A diferença da IA para outras invenções está na imitação que ela pode realizar do comportamento humano, raciocinando de forma lógica para ajudar pessoas em diversas áreas da vida, bem como na criação de artefatos e execução de tarefas que apenas seres humanos eram capazes de realizar (Machado, 2023). Atualmente, as empresas estão se preparando para a utilização da Inteligência Artificial a fim de oferecer serviços mais personalizados.



A sigla GPT significa “*Generative Pre-Trained Transformer*” – ou seja, “Transformador gerativo pré-treinado”. O algoritmo desta IA foi criado com base em redes neurais e *machine learning*, visando diálogos digitais. O sucesso desta ferramenta está na sua capacidade de criar conteúdos novos com base nos feitos dos usuários (Machado, 2023).

O *ChatGPT* tem como objetivo oferecer respostas coerentes às questões dos usuários com base nos dados armazenados no sistema.

A grande polêmica em torno do ChatGPT está justamente no poder criativo da ferramenta. Se antes um aluno precisava dedicar horas pesquisando e produzindo sua própria redação escolar, agora é possível que em poucos segundos um texto novo seja criado para o usuário, sem nenhum esforço. Seu único trabalho será o de fazer as perguntas corretas (Machado, 2023).

Um sacerdote, por exemplo, que levava algumas horas preparando sua homilia, recorrendo a autores e roteiros homiléticos até então impressos, com a ajuda do *ChatGPT*, pode obter em segundos uma linha de pensamento a ser seguida. Então, criar conteúdo não é mais um problema, pois qualquer pessoa consegue com um clique encontrar um possível discurso para qualquer assunto.

De acordo com Sbardelotto (2023), hoje a Igreja tem um protagonismo nos debates a respeito das novas tecnologias de informação. Em tempos de muitos avanços e de popularização da inteligência artificial no dia a dia, debater a relação com essas máquinas é refletir a integridade do ser humano e do planeta Terra. Há o risco de se cair em um ponto de vista tecnicista em relação a inteligência artificial, que tem se mostrado poderosa, rápida e complexa, embora ainda necessite da inteligência humana.

A inteligência artificial vai nos ajudar no conhecimento e aprofundamento dos grandes desafios que se apresentam à Igreja para o cumprimento de sua missão, visão e valores em relação ao mundo. Vai garantir meios e abrir horizontes para lançar as sementes do Verbo (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2002, n. 11).

Compartilhando a visão positiva sobre a IA, o Papa Francisco (2024) destaca que esta pode colaborar com o processo de aprendizagem e facilitar o acesso a informações. No entanto, o desenvolvimento e uso de inteligência artificial precisa ser regulamentado para que de fato



contribua com a comunicação e conhecimento humanos. Esses sistemas devem ser bem programados a fim de não se tornarem um instrumento de poluição cognitiva, distorcendo fatos e seguindo tendências ideológicas.

Na busca de promover o uso ético da inteligência Artificial, o Pontifício Conselho para Família (2020), assinou um documento *Rome Call for AI Ethics*¹ (Apelo de Roma por uma Ética da IA). Nele, o cardeal Dom Vincenzo Paglia afirmou que a Igreja tem a obrigação de entrar “nessa constante” evolução e afirmou que é necessário buscar o desenvolvimento humanizado da inteligência artificial.

Num mundo com sobrecarga de informações, é necessário desenvolver a capacidade de elaborar as perguntas mais importantes. Se inteligências artificiais como o *ChatGPT* estão mudando a forma como acessamos informações, será que isso também não altera a maneira que temos acesso aos dados da fé? É isto que queremos avaliar no estudo comparativo entre três plataformas de IA de caráter gerativo.

3 Inteligências artificiais e suas possibilidades para a evangelização

Se procurarmos rapidamente na internet, encontraremos inúmeras plataformas de inteligência artificial dispostas a nos ajudar com as mais diversas atividades que precisamos. Entretanto, duas delas se destacam por serem mais acessíveis ao grande público. Trata-se do *ChatGPT*, citado no tópico anterior, e o *Bard*, que no início de 2024 passou a se chamar *Gemini*, cuja detentora dos direitos e operação é a empresa *Google*.

Esses dois dispositivos são abertos e contam com a interação do público para aprender sobre os assuntos a eles determinados. Em buscas realizadas on-line, conseguem criar as respostas ou desempenhar a tarefa, tendo como referência o que foi perguntado e o que mais se aproxima do comportamento humano.

Pensando nos recursos de IA disponíveis a partir de demandas da missão cristã de comunicar a boa nova, podemos elencar formas de contribuição da IA para a evangelização. A primeira seria o uso de IA para criação de conteúdo para a comunicação da fé através das mídias, seja criando imagens e vídeos, compondo poemas e músicas, elaborando

¹ Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20202228_rome-call-for-ai-ethics_en.pdf.



legendas de postagens, entre outras produções. Algumas plataformas de IA permitem também a criação de experiências imersivas de aprendizado e meditação, utilizando realidade aumentada e virtual para recriar eventos bíblicos ou simular ambientes de retiro espiritual, por exemplo. Isso pode proporcionar um outro entendimento dos textos sagrados e oferecer uma nova dimensão à prática da fé.

Outra maneira consistiria na utilização dos *chatbots* baseados em IA que podem ser programados com conteúdo teológico e eclesial, possibilitando respostas instantâneas a perguntas sobre a fé, doutrina e prática religiosa, criando um recurso acessível para o processo de educação dos fiéis. Este artigo tem como foco de estudo analisar esta última forma.

A Igreja Católica conta, desde 2023, com a inteligência artificial gerativa *Magisterium AI*. Trata-se de uma plataforma que, segundo seu site, “torna o ensinamento da Igreja Católica acessível como nunca antes” (Magisterium.ai, 2023) e que, como o próprio nome indica, é alimentada com cerca de 6 mil documentos do Magistério Ordinário e Extraordinário da Igreja. Criada pela *Longbeard*, uma empresa de tecnologia com sede em Roma, esta IA pretende oferecer “acesso a fontes únicas de informação católica que ainda não estão disponíveis na web, de uma forma mais inteligente e útil” (Magisterium.ai, 2023).

Nosso estudo buscou comparar o modelo de operação do *Magisterium AI*, do *ChatGPT* e do *Gemini*. Perguntamos as mesmas questões para as três IAs com o intuito de analisar comparativamente as respostas, buscando identificar suas fontes e tendências. Escolhemos aleatoriamente dois questionamentos sobre temas populares que poderiam suscitar dúvida ou interesse para exemplificar o processo de formulação das respostas de cada plataforma. A primeira diferença que notamos está exatamente nas fontes usadas para as respostas. Enquanto o *Magisterium AI* apresenta os documentos da Igreja Católica, citando os parágrafos e oferecendo links para acesso rápido a cada um deles, as outras plataformas muitas vezes se baseiam em fontes secundárias que citam os documentos eclesiais e conteúdo que aparecem no ranking das plataformas de busca.

Neste primeiro exemplo, fizemos uma busca com a pergunta: O que a igreja diz sobre a comunhão na boca? O *ChatGPT* em sua versão 3.5, apresentou um resumo afirmando que tanto o recebimento na boca e na mão são permitidos. Embora tenha citado a Congregação para o Culto Divino, hoje com nome de Dicastério, não houve a referência de quais documentos foram usados para embasar a resposta:

Figura 1 – Resposta *ChatGPT*

 **ChatGPT**

A posição da Igreja Católica sobre a comunhão na boca varia de acordo com as circunstâncias e as orientações das autoridades eclesiais. Tradicionalmente, a comunhão na boca é considerada uma prática mais reverente e segura em termos de garantir que as partículas consagradas não sejam perdidas ou profanadas. No entanto, em muitas partes do mundo, a comunhão na mão também é permitida e amplamente praticada.

A Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, órgão da Cúria Romana responsável pela liturgia na Igreja Católica, emitiu instruções sobre a comunhão na mão e na boca. As diretrizes gerais afirmam que ambas as práticas são aceitáveis, mas cabe às conferências episcopais locais e aos bispos diocesanos regulamentar como a comunhão é distribuída em suas jurisdições.

Em situações excepcionais, como durante pandemias ou surtos de doenças contagiosas, as autoridades eclesiais podem emitir orientações específicas para a distribuição da comunhão, incluindo restrições temporárias à comunhão na boca para garantir a segurança sanitária dos fiéis.

Portanto, a posição oficial da Igreja Católica é que tanto a comunhão na boca quanto na mão são práticas legítimas, sujeitas a regulamentos e orientações locais.

Um detalhe importante e atual na resposta do *ChatGPT4* foi trazer situações em que a comunhão na boca pode ser negada, como o caso recente da pandemia. Já o *Gemini*, apesar de ter citado a Instrução Geral do Missal Romano, dando o direito de o fiel escolher como deseja receber a eucaristia, reforçou a narrativa de que a comunhão na boca é sinal de reverência. Identificamos que este tipo de discurso é amplamente usado por alguns grupos em diversos perfis nas redes sociais. Com grande engajamento, essas postagens aparecem mais bem ranqueadas em buscas do *Google*, o que nos leva a crer que a plataforma de Inteligência artificial pode ter feito uma correlação com o que está em alta no site de busca do mesmo grupo:

Figura 2 – Resposta do *Gemini*

 A Igreja Católica reconhece e valoriza a comunhão na boca como uma forma válida e tradicional de receber a Eucaristia. A Instrução Geral do Missal Romano (IGMR) afirma que:

"Todo fiel tem sempre o direito de escolher se deseja receber a Sagrada Comunhão na boca ou na mão." (n. 92)

Isso significa que:

- Ninguém pode negar a comunhão na boca a um fiel que a peça diretamente.
- A escolha de receber na boca ou na mão é pessoal e inalienável.
- Ambas as formas de comunhão são igualmente válidas e reverentes.

A Igreja também reconhece que:

- A comunhão na boca pode ser vista como um sinal de reverência e adoração.
- Pode ser uma maneira de expressar a fé na presença real de Cristo na Eucaristia.
- Pode ser uma ajuda para a devoção pessoal e a oração.

Alguns pontos importantes a serem considerados:

- Em algumas dioceses, a comunhão na mão pode ser a norma, mas a comunhão na boca ainda deve ser permitida.
- Se você não se sentir confortável em receber a comunhão na mão, você sempre pode pedir para recebê-la na boca.
- É importante ter uma atitude de fé e reverência ao receber a Eucaristia, independentemente da forma escolhida.

Recursos adicionais:

- Instrução Geral do Missal Romano (IGMR): [URL inválido removido]
- Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos: [URL inválido removido]
- Artigo sobre a comunhão na boca: [URL inválido removido]



Ao fazer a mesma busca no *Magisterium AI*, a plataforma apresentou uma resposta sintética se baseando em dois documentos eclesiais.

Figura 3 – Resposta do *Magisterium AI*

⊗ O que a igreja diz sobre a comunhão na boca?

△ A Igreja Católica ensina que a comunhão na boca é uma prática permitida e respeitada. A norma estabelecida é que cada fiel tem sempre o direito de receber a Sagrada Comunhão na língua, se assim escolher ¹. Além disso, a prática de receber a Comunhão na boca é mencionada como uma forma de profunda reverência e devoção à Eucaristia ². Os ministros ordenados, em particular, têm a responsabilidade primária sobre as espécies sagradas, sendo que tocar nas espécies sagradas e distribuí-las com as próprias mãos é um privilégio dos ordenados, indicando uma participação ativa no ministério da Eucaristia ². Por outro lado, a prática de receber a Comunhão na mão também é reconhecida, desde que seja feita com respeito e devoção, e em conformidade com as normas estabelecidas pelas conferências episcopais ¹.

Referências

1 Redemptionis Sacramentum 92 2 Dominicae Cenaes 11

Ainda que a resposta esteja bem fundamentada, nota-se a falta de elementos da realidade recente que podem sugerir a não recomendação da comunhão na boca, como apareceu na formulação do *ChatGPT4*. Em uma segunda rodada de testes, pedimos as plataformas que explicassem o prólogo do Evangelho segundo João, em 10 linhas.

As três plataformas não conseguiram construir uma explanação teológica aceitável acerca do tema, tendo sido o *ChatGPT* a que teve um melhor desempenho:

Figura 4 – Resposta do *ChatGPT*

🌿 ChatGPT

O prólogo do Evangelho de São João é uma passagem profundamente significativa que estabelece a base teológica para o restante do Evangelho. Em suas dez linhas, João introduz Jesus Cristo como a Palavra de Deus encarnada, afirmando sua divindade e sua relação com o Pai desde o princípio dos tempos. Ele declara que Jesus estava com Deus e era Deus, e que através dele todas as coisas foram feitas. O prólogo destaca a missão redentora de Jesus, descrevendo-o como a luz que veio ao mundo para iluminar a escuridão espiritual da humanidade. Também ressalta a rejeição e a incompreensão de Jesus por parte do mundo, contrastando com aqueles que o acolhem e recebem sua graça. Em resumo, o prólogo de João estabelece a natureza divina de Jesus, sua importância na criação e redenção, e seu papel como a revelação definitiva de Deus aos seres humanos.

📄 ↻



O *Gemini* apenas replicou os versículos e indicando, sem referencial, a leitura de comentários bíblicos:

Figura 5 – Resposta do *Gemini*

9. **Veio ele para dar testemunho da luz, para que todos cressem por ele.** (João 1:7) João Batista pregou sobre Jesus Cristo e o proclamou como a luz do mundo.

10. **Ele era a luz verdadeira, que, vindo ao mundo, ilumina a todo homem.** (João 1:9) Jesus Cristo é a luz que ilumina todos os homens, de todas as nações e de todas as épocas.

Observação: O prólogo do Evangelho de São João é um texto rico em teologia e simbolismo. Esta resposta oferece apenas uma breve explanação dos principais pontos do texto. Para um estudo mais aprofundado, recomendo a leitura de comentários bíblicos e artigos teológicos sobre o tema.

O *Magisterium AI* apresentou como referencial a Bíblia, mas ofereceu a busca pelos temas indicados na resposta:

Figura 6 – Resposta do *Magisterium AI*

O prólogo do Evangelho de São João descreve a divindade e encarnação de Cristo, afirmando que Ele é o Verbo que estava com Deus e era Deus, responsável pela criação de todas as coisas. Este Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e verdade. João Batista testemunha sobre Cristo, chamando-O de o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Jesus é reconhecido como o Filho de Deus e o Rei de Israel, prometendo a Nathanael que verá o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do homem ¹.

Referências

1 The Holy Bible John 1:1-18

Feedback Copiar resposta Partilhar resposta

Questões relacionadas

Qual é o significado do Verbo de Deus no prólogo do evangelho de São João?

Como o prólogo do evangelho de São João reflete a divindade de Jesus Cristo?

Qual é a importância da luz e das trevas mencionadas no prólogo do evangelho de São João?

A partir dessa e outras comparações feitas ao longo deste estudo, foi possível observar que o uso da inteligência artificial no processo de evangelização, sobretudo na sua dimensão formativa, apresenta ainda um desempenho limitado como facilitadora do acesso ao depósito da fé, mas também demonstra um potencial de aperfeiçoamento e maior



precisão futura. Por um lado, IAs como o *ChatGPT* e *Gemini* podem auxiliar na análise de textos, como as Sagradas Escrituras, ao permitir o processamento de grandes volumes de dados com rapidez, o que pode levar a descobertas e conexões previamente não observadas. Elas também auxiliam na identificação de padrões linguísticos, históricos e culturais, contribuindo para uma interpretação mais profunda dos escritos. Além disso, a capacidade de traduzir e comparar automaticamente diferentes versões e traduções da Bíblia pode enriquecer o estudo exegético, oferecendo uma pluralidade de perspectivas e interpretações.

Por outro lado, os desafios são significativos. A exegese e a hermenêutica bíblicas não se limitam à análise linguística ou histórica; elas englobam a interpretação teológica, espiritual e moral dos textos, aspectos que dependem profundamente do entendimento humano, da intuição e da fé. A IA, por sua natureza algorítmica, pode não ser capaz de capturar plenamente essas dimensões, correndo o risco de oferecer interpretações que negligenciem o contexto religioso e espiritual mais amplo. Além disso, a dependência de tecnologias de IA pode levar a uma desvalorização do estudo humano intensivo e da tradição interpretativa, essenciais para a riqueza da exegese bíblica.

A escolha da plataforma na qual serão realizadas buscas e interações será decisiva para melhorar ou prejudicar o entendimento do tema. Enquanto o *ChatGPT* e o *Gemini* dão a impressão de trazer um resultado mais concreto, abrangente e pronto, o *Magisterium AI* oferece uma resposta mais próxima dos ensinamentos da Igreja, citando documentos e fontes específicas da tradição católica. O fato do acesso a milhares de documentos eclesiais estar disponível dentro da plataforma precisando apenas da formulação de um tópico ou questão, agiliza a pesquisa e estudo sobre a fé com fontes confiáveis. Por ser uma inteligência artificial específica para o aprendizado da doutrina católica, tendo como base exclusivamente documentos oficiais da Igreja, o *Magisterium AI* demonstrou um bom desempenho para a tarefa de compartilhar ensinamentos da fé. Contudo, é uma IA que ainda está em aprendizagem e não contém todos os documentos eclesiais. Notou-se também um déficit de atualidade em suas respostas que talvez não possa ser preenchido apenas com documentos oficiais.

Em síntese, a inteligência artificial está abrindo novas avenidas tanto para a exegese e a hermenêutica bíblicas quanto para o estudo inicial de temas referentes a fé cristã, oferecendo ferramentas poderosas para análise



e comparação de textos. Contudo, é crucial que seu uso seja mediado por uma compreensão profunda da tradição, da teologia e da espiritualidade que fundamentam a interpretação bíblica. Os dados da fé para contribuir num processo de evangelização necessitam ser interpretados por pessoas com conhecimento e vivência da fé, portanto, o uso de IA não substitui a mediação humana. Todas as plataformas generativas de IA alertam para possíveis respostas equivocadas e incompletas, o que sinaliza que, no momento, tais ferramentas servem como ponto de partida para o conhecimento de um determinado assunto. A colaboração entre as capacidades técnicas da IA e o discernimento humano se apresenta como um campo fértil para a inovação no estudo dos dados da fé e na interpretação bíblica, desde que as informações obtidas sejam abordadas com cautela e reflexão crítica.

Conclusão

O processo de compartilhamento da fé que chamamos de evangelização, entendida como partilha de vida e experiência de encontro com Cristo e com os irmãos e as irmãs, não se reduz ao compartilhamento de dados da fé. No entanto, as formas e as fontes que acessamos como conteúdo da fé cristã é uma parte importante deste processo que necessita de cuidado especial em tempos de IA gerativa.

O recorte do estudo aqui apresentado demonstra a necessidade de a Igreja acompanhar e marcar presença no desenvolvimento e na reflexão sobre a Inteligência Artificial. Neste recorte inicial de estudo apresentado não é possível comprovar se a popularização da inteligência artificial causa mais benefícios ou problemas para o ensino da fé cristã

Se ainda impactados pela transformação imposta pela pandemia de Covid-19 nas paróquias que passaram a utilizar intensamente os recursos digitais para o cultivo da fé, algumas perguntas precisam ser feitas para nortear o nosso caminhar de inserção da IA nas práticas pastorais: estamos preparados para interagir com a IA? Como fica o futuro da teologia com computadores fazendo o papel de exegetas e hermeneutas? A oração dos fiéis será um dia padronizada por algoritmos que buscam maior empatia com o que queremos ouvir?

Observou-se que a IA não apenas oferece novas ferramentas para a ampliação do alcance da mensagem cristã, mas também apresenta desafios éticos, teológicos e sociais que necessitam de reflexão profunda e orientações claras. Ela tem o potencial de colaborar no processo de evan-



gelização e catequese, permitindo acesso fácil a dados da fé àqueles que se encontram em ambientes digitais. Por outro lado, o uso da tecnologia suscita questões sobre autenticidade do conteúdo, a necessidade de um intérprete e interlocutor humano para a comunicação da Palavra de Deus e a essência comunitária da experiência espiritual cristã.

Destaca-se também que a adoção da IA pela Igreja Católica reflete uma oportunidade de diálogo com a modernidade, promovendo uma reflexão sobre como valores tradicionais podem coexistir e serem reafirmados em um mundo cada vez mais tecnológico. A necessidade de desenvolver diretrizes éticas que regulem o uso da IA na Igreja torna-se imperativa, assegurando que a tecnologia sirva ao bem comum, respeite a dignidade humana e fortaleça a comunidade de fé.

Para o futuro, intenta-se dar continuidade à investigação sobre o impacto da IA na vida da Igreja, considerando as rápidas evoluções tecnológicas e seus efeitos na sociedade. É crucial que a Igreja participe ativamente no debate global sobre a IA, contribuindo com sua visão única sobre ética, humanidade e espiritualidade. Além disso, a formação de lideranças eclesiais com conhecimento nessas tecnologias emergentes será essencial para conduzir a Igreja nesta nova revolução cognitiva.

Ratifica-se que o acesso aos dados da fé pela interação com as IAs não substitui a experiência da fé compartilhada na comunhão física, no celebrar e partilhar a vida em comunidade. Portanto, é preciso encontrar um equilíbrio entre o uso de tecnologias digitais para o conhecimento da fé e a relação humana através das práticas e rituais que fazem amadurecer a fé. Ao integrar as tecnologias digitais com discernimento e fé, a Igreja pode ser um sinal de esperança em um mundo cada vez mais conectado.

Referências

ALVES, R. A. Igrejas fechadas: rezar na pandemia? *Acta Semiótica*, [S.l.], v. 1, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/actasemiotica/12021igrejasfechadas>. Acesso em: 13 jan. 2024.

AMARO DA SILVA, Aline. *Catequese Digital: Por onde começar?* São Paulo: Paulus, 2021.

AMARO DA SILVA, Aline *et al.* *Escolhendo Jesus: jovens cristãos para uma nova sociedade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.



BÍBLIA Sagrada. Tradução da Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CASTELLS, M. *Comunicação e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 14 fev. 2024.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento Conclusivo de Aparecida*. 5. ed. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Libreria Editrice Vaticana, 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 10 jan. 2024.

FRANCISCO. *Mensagem do Papa Francisco para o LVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais*. Inteligência artificial e sabedoria do coração: para uma comunicação plenamente humana. Roma, 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em: 14 mar. 2024.

FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos Participantes na Plenária da Pontifícia Academia para a Vida*. Roma, 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-02/papa-francisco-novas-tecnologias-dom-deus-necessaria-algor-etica.html#:~:text=Segundo%20o%20Papa%2C%20a%20inova%C3%A7%C3%A3o,modo%20de%20pensar%20e%20agir>. Acesso em: 14 mar. 2024

GRIPP, Andréia. *Desafios, caminhos e perspectivas para a evangelização na cultura digital*. PUCRIO. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/60838/60838.PDF>. Acesso em: 1 fev. 2024.

HABOWSKI, A. C.; CONTE, E. Os desafios da evangelização com as novas tecnologias digitais. *Pistis & Praxis., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 10, n. 3, p. 703-721, set./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/24519/23209>. Acesso em: 10 fev. 2024.



IGREJA CATÓLICA. *Instrumentum Laboris: A Nova Evangelização para a Transmissão da Fé Cristã*. XIII Assembleia Geral Ordinária. Cidade do Vaticano, 2012. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_po.html. Acesso em: 12 fev. 2024.

MACHADO, V. Inteligência Artificial, os desafios da Igreja na nova onda da Internet. *Cristão na Mídia*. Disponível em: <https://cristaonamidia.com/inteligencia-artificial-os-desafios-da-igreja-na-nova-onda-da-internet/>. Acesso em: 10 fev. 2024.

MAGISTERIUM.ai. *About*. Magisterium.ai, 2023. Disponível em: <https://www.magisterium.com/pt/about>. Acesso em: 15 mar. 2024.

NILSSON, N. *The quest for artificial intelligence: a history of ideas and achievements*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ORIOLO, D. E. *A Inteligência Artificial, luz para evangelização*. Arquidiocese de Vitória – Espírito Santo. Disponível em: <https://olutador.org.br/a-inteligencia-artificial-luz-para-a-evangelizacao>. Acesso em: 10 fev. 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Igreja e Internet*. Roma, 2002. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_po.html. Acesso em: 3 mar. 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA FAMÍLIA. *Rome Call for AI Ethics*. Roma, 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20202228_rome-call-for-ai-ethics_en.pdf. Acesso em: 3 mar. 2024.

PROUST, M. *Consequências para uma pedagogia da fé*. PUCRJ – Certificação digital. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/4772/4772_4.PDF. Acesso em: 10 fev. 2024.

SANTAELLA, Lucia. *Neo-humano: a sétima revolução cognitiva do Sapiens*. São Paulo: Paulus, 2022.

SBARDELOTTO, M. *Inteligência Artificial e a Igreja: desafios e possibilidades*. Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas>. Acesso em 5 fev. 2024.



SBARDELOTTO, M. Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, Ano IX, n. 70, 2012. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/070cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em: 29 jan. 2024.



O Alfa e o Ômega: do Design Inteligente à Inteligência Artificial

The Alpha and the Omega: from Intelligent Design to Artificial Intelligence

*Djesniel S. Krause**

Recebido em: 25/02/2024. Aceito em: 14/03/2024.

Resumo: *O surgimento e o desenvolvimento da inteligência artificial (IA) têm suscitado diversos temores, dentre os quais o mais significativo é a possibilidade de as máquinas tornarem-se superinteligentes, autoconscientes e autônomas, de modo que elas próprias construam novas máquinas ainda mais complexas e, assim como o monstro do Dr. Frankenstein, se rebelam contra o seu criador. O presente trabalho tem por objetivo demonstrar que o ser humano com suas faculdades cognitivas não é um mero fruto aleatório de mutações não guiadas que, a esmo, geraram o nível necessário de complexidade química para a geração de consciência. Antes, buscará se mostrar como todo o universo, bem como suas características peculiares, a posição e forma da Via Láctea, a posição do Sistema Solar bem como o surgimento e desenvolvimento da vida apontam para a ação direta de um criador imaterial e atemporal. Sendo assim, a inteligência tem por fonte o próprio Deus, a verdadeira superinteligência por detrás da inteligibilidade do cosmo e, portanto, o ser humano jamais será capaz de legar tal capacidade cognitiva às máquinas criadas pelas suas mãos.*

Palavras-chave: *Inteligência Artificial; cosmologia; criação.*

Abstract: *The emergence and development of artificial intelligence (AI) has been raising several fears, among which the most significant one is the possibility of machines becoming superintelligences, self-aware and autonomous, so that they themselves be able to build new and even more complex machines and, just like Dr Frankenstein's monster, to rebel against their creator. The present work aims to demonstrate that the human being with his cognitive faculties is not a mere random result of unguided mutations which, by chance, generated*

* *Master of Business Administration em Gestão de Pessoas (Anhanguera Educacional, Joinville, SC, 2015). Especialista em Cristianismo e Política (Seminário Teológico Jonathan Edwards, Caruaru, PE, 2022). Especialista em Teologia, Bíblia e Missão (Faculdade Luterana de Teologia, São Bento do Sul, SC, 2017). Bacharel em Teologia (Centro Universitário Internacional, Garuva, SC, 2017). Bacharel em Administração (Universidade da Região de Joinville, Joinville, SC, 2014).*

E-mail: djesniel@yahoo.com.br.





the necessary level of chemical complexity for the generation of consciousness. Rather, it will seek to show how the entire universe, as well as its peculiar characteristics, the position and shape of the Milky Way, the position of the Solar System, as well as the emergence and development of life, point to the direct action of an immaterial and timeless creator. Thus, intelligence has as its source God Himself, the true superintelligence behind the intelligibility of the cosmos, and therefore, the human being will never be able to bequeath such cognitive capacity to machines created by his hands.

Keywords: *Artificial Intelligence; cosmology; creation.*

Introdução

O presente trabalho visa refletir sobre as relações entre a inteligência artificial (IA) e a teologia da criação, buscando demonstrar que o ser humano jamais será capaz de criar uma superinteligência autoconsciente e autônoma, pois tais características não são o resultado não intencional de processos aleatórios da natureza.

Para tal, o presente trabalho está subdividido em três partes, sendo a primeira delas a apresentação do conceito de inteligência artificial (IA) bem como sua subdivisão, a inteligência artificial geral (IAG), onde a IA trata da capacidade das máquinas realizarem tarefas específicas conforme programadas pelos humanos e a IAG busca criar máquinas que possam simular uma inteligência igual ou superior à dos humanos, podendo analisar as mais variadas situações e tomar decisões a partir daí. Na primeira parte também se mencionam diversos temores relacionados à IA e IAG, como a perda de privacidade, o controle total de um governo ditatorial sobre uma população e o maior de todos os temores, a subjugação da espécie humana por sua criação, uma máquina superinteligente. O capítulo encerra-se com o questionamento sobre a capacidade ou não do ser humano criar tal máquina autoconsciente e rebelde.

A segunda parte do trabalho busca demonstrar que o universo, bem como o seu ajuste preciso, envolvendo as quatro forças fundamentais, a saber, força gravitacional, força eletromagnética, força nuclear forte e força nuclear fraca, a posição e a forma da Via Láctea bem como a posição do sistema solar nela e o surgimento da vida no planeta Terra não são fruto de mero acaso, e sim o produto intencional de um ser criador imaterial e atemporal, nomeadamente, Deus.

Já a terceira parte do trabalho argumenta que, dado que as faculdades cognitivas do ser humano são produto da criação direta de Deus,



e não o fruto aleatório de mutações não guiadas que, a esmo, geraram o nível necessário de complexidade química para a geração de consciência, também nenhuma quantidade de complexidade em circuitos eletrônicos será suficiente para a criação de vida inteligente, autônoma e autoconsciente.

1 Inteligência Artificial: as portas para um futuro distópico?

Um dos primeiros aspectos que deve ser cuidadosamente analisado no presente trabalho, diz respeito às definições do conceito de Inteligência Artificial. De acordo com o matemático britânico John Lennox, “o termo IA [inteligência artificial] foi cunhado em uma escola de verão realizada no departamento de matemática da universidade de Dartmouth em 1956, que foi organizada por John McCarthy”¹ (tradução nossa). Na ocasião, o conceito de IA foi definido como “[...] a ciência e a engenharia da fabricação de máquinas inteligentes”² (tradução nossa), transmitindo assim a compreensão de tratar-se de um meio para alcançar determinado fim, a saber, a criação das máquinas inteligentes. Lennox prossegue e explica que atualmente o termo IA é utilizado para referir-se tanto ao meio utilizado quanto ao próprio fim. “O termo agora é usado tanto para as máquinas inteligentes que são o objetivo quanto para a ciência e tecnologia que visam esse objetivo”³ (tradução nossa).

Uma subdivisão adicional deve ser feita pois há uma incomensurável diferença entre uma máquina ser capaz de imitar determinados comportamentos humanos e ela de fato ter consciência de sua posição no contínuo espaço-tempo e assim poder refletir acerca de suas ações. Por isso, faz-se a distinção entre IA (inteligência artificial) e IAG (inteligência artificial geral). Para Lennox:

Em um típico sistema de IA contemporâneo, os algoritmos relevantes são incorporados a um software de computador que classifica, filtra e

¹ “The term AI was coined in a summer school held at the mathematics department of Dartmouth University in 1956 that was organized by John McGarthy”. LENNOX, John. 2084: artificial intelligence and the future of humanity. Grand Rapids: Zondervan, 2020. p. 16.

² “[...] the science and engineering of making inteligente machines”. LENNOX, 2020, p. 16.

³ The term is now used both for the intelligent machines that are the goal and for the science and technology that are aiming at that goal”. LENNOX, 2020, p. 17.



seleciona vários dados que são apresentados a ele. Uma abordagem tenta simular; pelo menos até certo ponto, as funções neuronais no córtex humano (neural networks). Em termos gerais, esse sistema pode usar dados de treinamento para “aprender” (machine learning) a reconhecer, identificar e interpretar padrões digitais, como imagens, som, fala, texto ou dados⁴ (tradução nossa).

Sobre a IAG, Lennox afirma que ela “[...] normalmente denota tentativas de construir uma máquina que possa simular inteligência igual ou superior à de um ser humano – em suma, uma superinteligência”⁵ (tradução nossa). Assim, enquanto a IA destina-se ao cumprimento de tarefas específicas, a proposta da IAG é funcionar de forma muito semelhante à do ser humano, adaptando-se a diferentes situações e podendo até mesmo superá-la em todos os aspectos. Jacob Shatzer auxilia na compreensão com um exemplo: “[...] uma IA limitada poderá ser um robô capaz de identificar e de eliminar ervas daninhas no campo. Uma IAG, porém, seria um programa de computador ou um robô capaz de receber dados sobre seu entorno e, com isso, avaliar as medidas a serem tomadas”⁶.

A recente expansão do desenvolvimento da IA, somado às perspectivas de surgimento e desenvolvimento da IAG podem suscitar em algumas pessoas um otimismo triunfalista, aos moldes do humanismo iluminista, e em outras um pessimismo que beira o desespero e o temor de um apocalipse tecnológico. Como Egbert Schuurman observa, “[...] uma série de filosofias veem a tecnologia moderna aliada à ciência como um caminho pleno de significado para o futuro, e neste caminho, uma panaceia para todos os males; outras, frente a essa mesma ciência e tecnologia, veem um futuro tenebroso”⁷.

⁴ “In a typical contemporary AI system, the relevant algorithms are embedded in computer software that sorts, filters, and selects various pieces of data that are presented to it. One approach attempts to simulate, at least to some degree, the neuronal functions in the human cortex (neural networks). In general terms, such a system can use training data to ‘learn’ (machine learning) to recognise, identify, and interpret digital patterns such as images, sound, speech, text, or data”. LENNOX, 2020, p. 20-1.

⁵ “[...] typically denotes attempts to construct a machine that can simulate equal or greater intelligence than a human being – in short, a superintelligence”. LENNOX, 2020, p. 46.

⁶ SHATZER, Jacob. *Transumanismo e a imagem de Deus: a tecnologia de hoje e o futuro do discipulado cristão*. Tradução A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2022. p. 128.

⁷ SCHUURMAN, Egbert. *Fé, esperança e tecnologia: ciência e fé cristã em uma cultura tecnológica*. Tradução Thais Semionato. Viçosa: Ultimato, 2016. p. 158. (Coleção ciência e fé cristã).



John Lennox escreve sobre como a utilização de certos termos relacionados ao conceito de IA podem causar uma impressão exagerada. Segundo ele:

Uma potencial fonte de confusão na discussão é que, ao usar palavras cotidianas como aprendizado, planejamento, raciocínio e inteligência como termos técnicos para descrever máquinas inanimadas, alguns cientistas da computação fazem os sistemas de IA parecerem mais capazes do que realmente são, uma vez que eles muitas vezes usam esses termos de uma forma muito mais restrita do que o uso comum. Como resultado, a cobertura midiática da IA tende a dramatizar demais os resultados e a ser ou demasiadamente otimista ou demasiadamente receosa⁸ (tradução nossa).

Deixando de lado, por hora, o temor de que o surgimento de uma IAG possa levar à escravização ou mesmo à extinção da espécie humana em um apocalipse tecnológico, o rápido desenvolvimento da IA limitada e suas mais variadas utilizações também suscitam diversas questões éticas. Para fins mercadológicos, por exemplo, a IA “[...] pode ser utilizada para proporcionar a oferta precisa ao cliente certo. A análise de *big data* permite que o profissional de marketing personalize sua estratégia de marketing para cada cliente”⁹. Fato este que pode levantar questões a respeito da privacidade do cliente. Como o próprio Philip Kotler admite, “alguns consumidores encaram essa funcionalidade como uma ferramenta de customização e personalização. Outros, porém, a enxergam como uma invasão de privacidade visando o lucro comercial”¹⁰. Pode-se com facilidade imaginar tais tecnologias sendo utilizadas por governos ávidos por controlar o que seus cidadãos veem, falam e pensam. Neste sentido, Lennox afirma que “um dos principais aspectos Orwellianos¹¹ da IA é que certas formas dela representam uma séria ameaça à privacidade individual

⁸ “One potential (further) source of confusion in the discussion is that by using everyday words like learning, planning, reasoning, and intelligence as technical terms to describe inanimate machinery, some computer scientists make AI systems sound more capable than They actually are, since They often use such terms in a Much narrower way than common use. As a result, media coverage of AI tends do over-dramatise results and be overly optimistic or overly fearful”. LENNOX, 2020, p. 25.

⁹ KOTLER, Philip; KARTAJAYA, Hermawan; SETIAWAN, Iwan. *Marketing 5.0: tecnologia para a humanidade*. Tradução André Fontenelle. Rio de Janeiro: Sextante, 2021. p. 17.

¹⁰ KOTLER; KARTAJAYA; SETIAWAN, 2021, p. 80-1.

¹¹ Menção à George Orwell, autor da obra *1984*.



e corporativa. [...] Dados que são coletados de nós podem ser usados não apenas para nos informar, mas para nos controlar”¹² (tradução nossa).

Também câmeras de reconhecimento facial podem ser instrumentos de controle social. Philip Kotler informa que “[...] a rede de supermercados Tesco, no Reino Unido, pretende substituir os caixas por câmeras de reconhecimento facial”¹³, além das utilizações mercadológicas, John Lennox menciona suas utilizações policiais: “as câmeras de CFTV agora são onipresentes e são usadas pela polícia para rastrear atividades criminosas. No entanto, tais sistemas de vigilância também podem ser usados para controle social”¹⁴ (tradução nossa). Como Schuurman destaca, “o super ou hipercontrole de todas as coisas e de todas as pessoas é hoje uma possibilidade”¹⁵.

O medo da extinção de empregos, que serão então assumidos por máquinas e computadores, emerge como um temor que é por vezes suscitado quanto ao futuro tecnológico. Os mais otimistas defendem o benefício disto, argumentando “[...] que o ser humano poderá libertar-se ‘da escravidão do trabalho, que será então irrelevante para a sobrevivência’ por meio da inteligência artificial e dos robôs”¹⁶ (tradução nossa).

Outros ainda preveem o abandono da vida biológica em favor da vida virtual ou a fusão da mente humana com a tecnologia. Um exemplo é o padre jesuíta e paleontologista francês Pierre Teilhard de Chardin, que em 1949 “[...] previu que a rápida mudança tecnológica resultaria em uma fusão de humanidade e tecnologia. Ele acreditava que isso acabaria levando ao que ele chamou de ‘Ponto Ômega’, onde a humanidade se fundiria com o divino – Homo deus”¹⁷ (tradução nossa). De fato, para Harari, embora a vida orgânica não seja o resultado de um ato de criação

¹² “One of the major Orwellian aspects of AI is that certain forms of it present a serious threat to individual and corporate privacy. [...] Data that is harvested from us can be used not only to inform us but to control us”. LENNOX, 2020, p. 67.

¹³ KOTLER; KARTAJAYA; SETIAWAN, 2021, p. 18.

¹⁴ “CCTV cameras are now ubiquitous and are used by police to track criminal activity. However, such surveillance systems can also be used for social control”. LENNOX, 2020, p. 23.

¹⁵ SCHUURMAN, 2016, p. 155.

¹⁶ “[...] that human beings will be able to free themselves from ‘the slavery of work, which will be irrelevant for survival’ by means of artificial intelligence and robots”. MANZOCCO, Roberto. *Transhumanism: engineering the human condition history, philosophy and current status*. Switzerland: Springer, 2019. p. 41.

¹⁷ “[...] predicted that rapid technological change would result in a merger of humanity and technology. He believed that this would eventually lead to what he called the ‘Omega



divina, a vida inorgânica será um ato de criação de um *designer* inteligente: a própria humanidade. Segundo ele, “agora, a humanidade está pronta para substituir a seleção natural por um projeto inteligente e para estender a vida do reino orgânico para o inorgânico”¹⁸.

Todos estes temores são, entretanto, eclipsados pelo principal deles. Stephen Hawking expõe o receio tecnológico nas seguintes palavras:

*Quando uma inteligência artificial (IA) se tornar melhor do que os humanos em projetar IA, conseguindo se autoaperfeiçoar de forma recorrente sem ajuda humana, talvez enfrentemos um boom que resulte em máquinas cuja inteligência excederá a nossa em proporção maior do que a nossa excede a das lesmas. Quando isso acontecer, precisaremos ter certeza de que os objetivos dos computadores estejam alinhados com os nossos. É tentador menosprezar a ideia de máquinas superinteligentes como mera ficção científica, mas seria um erro e, possivelmente, nosso pior erro de todos*¹⁹.

O historiador Yuval Noah Harari questiona-se sobre a hipotética moralidade de tal dominação da IA. Em suas palavras:

*Seria aceitável, por exemplo, que uma inteligência artificial explorasse os humanos e até os matasse para contemplar as necessidades de seus próprios desejos? Se a resposta é negativa, a despeito da inteligência e do poder superiores, por que é ético que humanos explorem e matem porcos? Será que os humanos são dotados de alguma centelha mágica, de uma inteligência superior e de um poder maior que os distingue de porcos, galinhas, chimpanzés e programas de computador? Se sim, de onde vieram essa centelha e a certeza de que uma inteligência artificial nunca poderá adquiri-la? E se tal centelha não existe, haveria algum motivo para continuar a atribuir um valor especial à vida humana, mesmo depois que computadores superarem os humanos em inteligência e em poder? Com efeito, o que há nos humanos que nos faz tão inteligentes e poderosos, e qual é a probabilidade de que entidades não humanas venham a rivalizar conosco e nos ultrapassar?*²⁰.

Point', Where humanity would merge with the divine – Homo deus". LENNOX, 2020, p. 87.

¹⁸ HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. posição 1083.

¹⁹ HAWKING, Stephen. *Breves respostas para grandes questões*. Tradução Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018. p. 210.

²⁰ HARARI, 2016, posição 1486-90.



O que leva diretamente à questão acerca do ser humano: ele é mais do que um subproduto acidental de um mecanismo cego de evolução biológica? Será mesmo que, como defende Richard Dawkins, “a seleção cumulativa, por etapas lentas e graduais, é a explicação, a única explicação exequível já proposta, para a existência do complexo design dos seres vivos”²¹, sem a necessidade de um criador e mantenedor do cosmos e ainda menos para a criação e diversificação da vida? Diante disto, Shatzer reflete:

[...] no que se refere ao armazenamento e ao processamento de informações, a tecnologia digital tenha semelhanças notáveis com a inteligência humana. Contudo, em última análise, o transumanismo e suas perspectivas acerca da inteligência artificial se erguem sobre estruturas materialistas do que significa ser humano. Eles reduzem a mente humana [...] ao que pode ser mensurado e compreendido no plano material. Mudar o material (o substrato, conforme a terminologia usada) não será grande coisa, se os resultados forem os mesmos. E os resultados serão os mesmos se forem definidos e medidos de forma reduzida”²².

Para Hawking, por exemplo, “[...] parece que, se moléculas químicas muito complicadas puderam atuar nos humanos para torná-los inteligentes, circuitos eletrônicos igualmente elaborados também podem fazer os computadores agir de maneira inteligentes”²³. Quanto a isso, John Lennox observa:

Tal fisicalismo reducionista sustenta que as capacidades cognitivas humanas emergiram naturalmente da biosfera e, portanto, não vê razão para que o mesmo tipo de coisa não possa acontecer novamente, uma vez alcançado um nível suficientemente elevado de organização – isto é, a vida emergindo da esfera do silício²⁴ (tradução nossa).

Como torna-se claro, toda a discussão gira em torno da cosmovisão adotada por cada uma das partes. Questões como a existência ou não de Deus e Sua ação na criação do cosmo e da vida são de fundamental

²¹ DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego: a teoria da evolução contra o desígnio divino*. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 461.

²² SHATZER, 2022, p. 147.

²³ HAWKING, 2018, p. 187.

²⁴ “Such reductionist physicalism holds that human cognitive abilities have emerged naturally from the biosphere and therefore sees no reason why the same kind of thing can’t happen again, once a high enough level of organization is reached – that is, life emerging from the silicon sphere”. LENNOX, 2020, p. 98



importância no debate acerca do que é o ser humano, o papel e importância bem como sobre a possibilidade de a IA poder um dia tornar-se autoconsciente e, tal como o monstro do Dr. Frankenstein, rebelar-se contra seu criador.

2 Um acidente cósmico?

Durante muito tempo, o ser humano se entendeu estando no centro do universo e sendo munido de um valor inestimável como a coroa da criação. Algumas descobertas científicas, porém, convenceram-no de sua insignificância diante do cosmo. De um ser racional, livre e criado à imagem do próprio Deus, o ser humano foi relegado a uma espécie de animal, “[...] servo de seus instintos primitivos, tendo um ancestral em comum com os demais animais e habitando um pequeno planeta comum que orbita uma pequena estrela comum em uma galáxia também comum, entre trilhões de outras galáxias”²⁵, não havendo assim, nada de especial no *homo sapiens sapiens* – ele não passa de um acidente cósmico.

Pretende-se agora apresentar indícios que demonstram que esta visão antropológica está inadvertidamente equivocada. O ser humano, longe de ser um simples animal, fruto acidental de um processo não guiado de evolução biológica, segue possuindo a sua posição de coroa da criação

O primeiro indício que será analisado no presente trabalho é o fato de que o universo não é eterno, ou seja, ele possui uma origem; o que aponta, por sua vez, para um ato de criação. Como afirma Hawking, “muitos não gostam da ideia de que o tempo teve um início, provavelmente porque isso cheira a intervenção divina”²⁶.

Também Antony Flew, um dos principais filósofos ateus do século XX e que, no início do século XXI, reconheceu a existência de Deus, escreve sobre seus tempos de ateísmo e os desafios impostos por novas evidências:

²⁵ ERICHSEN, Ronaldo; KRAUSE, Djesniel. Poeira das estrelas: implicações teológicas da cosmologia moderna. In: *Encontros Teológicos*. Florianópolis, v. 37, n. 1, jan./abr. 2022, p. 196.

²⁶ HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo*. Tradução Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015. p. 69.



Enquanto se pôde confortavelmente pensar que o universo não só não tem fim, mas também não tem começo, continuou a ser fácil ver a sua existência (e as suas características mais fundamentais) como fatos brutos. E se não houvesse razão para pensar que o universo teve um começo, não haveria necessidade de postular algo mais que produziu tudo. Mas a teoria do Big Bang mudou tudo isso. Se o universo teve um começo, tornou-se inteiramente sensato, quase inevitável, perguntar o que produziu esse começo. Isso alterou radicalmente a situação²⁷ (tradução nossa).

De fato, a teoria apelidada pejorativamente por Fred Hoyle de *Big Bang* foi proposta na década de 1920 como um modelo matemático baseado na Relatividade Geral de Einstein, por um padre e físico belga chamado George Lemaître e logo foi corroborada por evidências observacionais, tais como o desvio para o vermelho no espectro de luz de galáxias distantes, detectado por Edwin Hubble e a radiação cósmica de fundo em micro-ondas, detectado pelos Nobéis de Física Arno Penzias e Robert Wilson.

Apesar das mais recentes observações realizadas pelo Telescópio Espacial James Webb colocarem em cheque alguns aspectos da teoria cosmológica padrão (*Big Bang*), forçando os cosmólogos a realizar ajustes no modelo, as atuais evidências continuam a apontar para uma origem absoluta do universo, e portanto, da necessidade de um criador. William Lane Craig, um dos principais apologistas cristãos contemporâneos argumenta de forma dedutiva:

1. “Tudo o que começa a existir tem uma causa.
2. O universo começou a existir.
3. Portanto, o universo tem uma causa”²⁸.

Após defender cada uma das premissas e sua conclusão lógica e necessária, Craig aponta para as características desta causa da exis-

²⁷ “As long as the universe could be comfortably thought to be not only without end but also without beginning, it remained easy to see its existence (and its most fundamental features) as brute facts. And if there had been no reason to think the universe had a beginning, there would be no need to postulate something else that produced the whole thing. But the big-bang theory changed all that. If the universe had a beginning, it became entirely sensible, almost inevitable, to ask what produced this beginning. This radically altered the situation”. FLEW, Antony; VARGHESE, Roy Abraham. *There is a God: how the world’s most notorious atheist changed his mind*. New York: Harper One, 2008. p. 136.

²⁸ CRAIG, William Lane. *Apologética contemporânea: a veracidade da fé cristã*. Tradução A. G. Mendes; Hans Udo Fuchs; Valdemar Kroker. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 107.



tência do universo: segundo ele, pode-se “[...] inferir, portanto, que há um Criador pessoal do universo, que não é causado, não tem começo, é imutável, imaterial, eterno, ilimitado e inimaginavelmente poderoso. Este, conforme costumava dizer Tomás de Aquino, é o que todos têm em mente quando dizem ‘Deus’”²⁹.

Não apenas o fato de o universo ter sido originado aponta para um ato de criação. Ele possui ainda diversas particularidades que tornam possíveis o surgimento e o desenvolvimento da vida inteligente. Atualmente, os físicos concordam na existência de quatro forças fundamentais que regem o comportamento físico do universo, são elas a Força Gravitacional, Força Eletromagnética, Força Nuclear Forte e Força Nuclear Fraca. Elas estão todas ajustadas entre si de forma assombrosamente precisa.

Como exemplo, o universo primitivo dependeu dos valores destas constantes para a fusão nuclear, processo fundamental na produção de elementos pesados, como carbono, oxigênio e nitrogênio que são essenciais para a vida. Alister McGrath explica da seguinte maneira:

*Não é conhecida nenhuma forma de vida que seja baseada apenas no hidrogênio, no hélio ou no lítio – os três elementos mais leves, os quais foram todos criados no big bang primordial. O big bang, em si e por si mesmo, não foi capaz de produzir os elementos dos quais a vida depende: carbono, nitrogênio e oxigênio. A nucleossíntese estelar é necessária para a produção desses elementos, a qual, por sua vez, depende do acúmulo de matéria depois do big bang para formar estrelas. A formação das estrelas depende do valor da constante gravitacional, [...]. Da mesma maneira, a força nuclear forte define quão firmemente os núcleos atômicos estão unidos e, assim, a extensão em que as estrelas podem transformar hidrogênio em átomos dos elementos mais pesados. Seu valor é de importância fundamental para a nucleossíntese acontecer nos interiores estelares*³⁰.

Após este processo de fusão nuclear, que pode levar alguns bilhões de anos, ocorre então a morte da estrela, quando ela explode em uma supernova e espalha este material pesado no meio interestelar, “[...] onde eles podem finalmente se amalgamar para formar planetas nos quais a

²⁹ CRAIG, 2012, p. 150.

³⁰ MCGRATH, Alister. *Surpreendido pelo sentido: ciência, fé e o sentido das coisas*. Tradução de Onofre Muniz. São Paulo: Hagnos, 2015. p. 108.



vida poderia evoluir”³¹. Para ter-se ideia da precisão do ajuste necessário da relação entre as forças fundamentais para a formação de tal material, Stephen Meyer expõe alguns números:

*[...] a razão entre a constante de força nuclear fraca e a constante de força nuclear forte deveria ter sido definida com uma precisão de 1 parte em 10.000. Se a força fraca tivesse sido mais fraca ou mais forte por aquela pequena fração, as estrelas alimentadas pela fusão de hidrogênio, necessárias para a vida, não teriam existido*³² (tradução nossa).

John Lennox, por sua vez, expõe a relação entre a força nuclear forte e a força eletromagnética, segundo ele “se a razão da força nuclear forte em relação à força eletromagnética fosse diferente à razão de 1 parte em 10^{16} , nenhuma estrela poderia ter-se formado”³³. Os números, porém, podem tornar-se ainda mais significativos. Stephen Meyer prossegue sua explanação:

*O mais impressionante é que a proporção entre a força eletromagnética e a gravidade deve ser precisa de 1 parte em 10^{40} . Se essa proporção fosse um pouco menor, a atração gravitacional seria muito forte em comparação com a força restritiva do eletromagnetismo que empurra os núcleos para longe. Neste caso, as estrelas queimariam, novamente, muito rápida e desigualmente para permitir a formação de estrelas de vida longa e sistemas solares estáveis. Se essa proporção fosse um pouco mais alta, a atração gravitacional teria impedido as estrelas de queimarem com calor suficiente para produzir os elementos mais pesados necessários para vida*³⁴ (tradução nossa).

³¹ MCGRATH, Alistar. *O ajuste fino do universo: em busca de Deus na ciência e na teologia*. Tradução de Rodolfo Amorim. Viçosa: Ultimato, 2017. p. 138. (Coleção ciência e fé cristã).

³² “[...] the ratio of the weak nuclear force constant to the strong nuclear force constant had to have been set with a precision of 1 part in 10,000. if the weak force had been weaker or stronger by that small fraction, stars powered by hydrogen fusion, required for life, would not have existed”. MEYER, Stephen C. *Return of the God hypothesis: three scientific discoveries that reveal the mind behind the universe*. New York: Harper One, 2023. p. 142.

³³ LENNOX, John C. *Por que a ciência não consegue enterrar Deus*. Tradução Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2011. p. 98.

³⁴ “More impressively, the ratio of the electromagnetic force to gravity must be accurate to 1 part in 10^{40} . Were this ratio a bit lower, the gravitational attraction would be too strong in comparison to the constraining force of electromagnetism pushing nuclei apart. in that case, stars would, again, burn too quickly and unevenly to allow for the formatio of longlived stars and stable solar systems. Were this ratio a bit higher,



Tais dados levam até mesmo Stephen Hawking a reconhecer que “à primeira vista, parece extraordinário que o universo tenha essa sintonia tão fina. Talvez seja evidência de que ele foi especialmente projetado para produzir a raça humana”³⁵. Conforme o jornalista científico Fred Heeren escreve, “a intensidade de cada uma das forças fundamentais da natureza parece ter sido cuidadosamente selecionada para produzir exatamente o tipo de universo capaz de sustentar a vida”³⁶ e Francis Collins diz que “a existência de um universo como o conhecemos repousa no fio da navalha das improbabilidades”³⁷.

Ainda assim, algumas pessoas poderão afirmar tratar-se apenas de uma feliz coincidência, e que o ser humano não deveria questionar-se e nem admirar-se, pois se os valores das constantes fundamentais fossem diferentes, ninguém estaria aqui para verificar. Carlo Rovelli, por exemplo, questiona-se: “mas por que nós teríamos de pertencer precisamente a um desses sistemas especiais?”³⁸ e logo em seguida apresenta a sua resposta:

*Pelo mesmo motivo pelo qual as maçãs crescem precisamente no norte da Europa onde as pessoas bebem sidra, enquanto a uva cresce precisamente no sul, onde se bebe vinho; ou porque onde nasci as pessoas falam precisamente a minha língua, ou porque o sol que nos aquece está precisamente na distância certa entre nós, nem muito longe nem muito perto. Em todos esses casos, a “estranha” coincidência vem da confusão da direção das relações causais: não é que as maçãs cresçam onde as pessoas bebem sidra, as pessoas é que bebem sidra onde crescem as maçãs. Vista dessa maneira, não há nenhuma estranheza*³⁹.

Richard Dawkins, por sua vez, argumenta da seguinte forma: “a resposta antrópica, em sua forma mais genérica, é que só poderíamos estar discutindo a questão num universo que fosse capaz de nos produzir. Nossa existência, portanto, determina que as constantes fundamentais da

gravitational attraction would have prevented stars from burning hot enough to produce the heavier elements needed for life”. MEYER, 2023, p. 142.

³⁵ HAWKING, 2018, p. 93.

³⁶ HEEREN, Fred. *Mostre-me Deus: o que as mensagens do espaço nos dizem a respeito de Deus*. Tradução de Soraya Bausells. São Paulo: Clio Editora, 2008. p. 255.

³⁷ COLLINS, Francis. *A linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de que Ele existe*. Tradução de Giorgio Cappelli. 3. ed. São Paulo: Editora Gente, 2007. p. 80.

³⁸ ROVELLI, Carlo. *A ordem do tempo*. Tradução Silvana Cobucci. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018. p. 119.

³⁹ ROVELLI, 2018, p. 119.



física tinham de estar em suas respectivas zonas Cachinhos Dourados”⁴⁰. Assim, segundo tais autores, o questionamento deveria acabar na aceitação de que os valores das constantes cosmológicas são fatos brutos que, de forma cega, possibilitaram ao universo o surgimento, também accidental, da vida. No presente trabalho, entretanto, não se concorda com tal abordagem. Não há motivos para encerrar a investigação em tal ponto. O surgimento do universo e suas características altamente improváveis, mas que possibilitam o surgimento da vida, apontam claramente para além de si mesmas, para a existência de um Criador que traz o universo à existência de forma intencional, tendo como objetivo a criação de vida inteligente, tal como seres humanos.

Um fator adicional que demonstra a precisão com que o universo é trazido à existência é a sua taxa de expansão. John Lennox afirma que:

Uma alteração na força de expansão e contração à razão tão diminuta de 1 parte em 10^{55} de tempo de Planck (apenas 10^{-43} segundos depois da origem do Universo) teria provocado ou uma expansão do Universo demasiado rápida, sem a formação de galáxias, ou demasiado lenta, provocando um rápido colapso⁴¹.

Assim, tendo em vista o tempo necessário para a formação dos elementos mais pesados como oxigênio, nitrogênio e carbono, por fusão nuclear nas grandes estrelas, bem como seu processo de morte em uma supernova e o posterior reaglomeramento do material formando um sistema planetário, pode-se compreender o tamanho do universo como mais uma necessidade antropológica. Neste sentido, Loius Markos afirma:

O homem, eles dirão, não pode ter sido uma criação especial de Deus, pois nós e nosso planeta somos tão insignificantes quando comparados com a imensidão do cosmos. Digo que esse argumento é falacioso, pois não só, de maneira ilógica, assume a função de um marcador de valor; mas ignora o fato de que o universo precisa ser do tamanho que é para tornar possível a produção das matérias-primas das quais o planeta e nossos corpos hominídeos foram formados. Ou seja, a imensidão do espaço é um aspecto central do Princípio Antrópico; é uma das pré-condições cósmicas para a existência da vida humana!⁴².

⁴⁰ DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Tradução Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 195.

⁴¹ LENNOX, 2011, p. 99.

⁴² MARKOS, Louis. *Apologética cristã para o século XXI*. Tradução Ana Paula Argentino, Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2013. p. 158.



Como certa vez John Houghton, vencedor da medalha de ouro da *Royal Astronomical Society*, escreveu: “Podemos demonstrar que para a existência do homem, é necessário o universo inteiro”⁴³. Mesmo considerando que o universo inteiro foi produzido de modo especial, de forma a poder abrigar vida inteligente, o local onde a espécie humana vive foi preparado de modo ainda mais especial. Aspectos como o grupo local de galáxias, o formato da galáxia, o local de nascimento e de permanência do sistema solar na Via Láctea e o próprio planeta Terra possuem diversas particularidades que, novamente, apontam para a ação direta de um Criador. O astrofísico canadense Hugh Ross escreve:

Para que uma longa história de vida seja possível, a galáxia hospedeira da vida deve residir dentro de um agrupamento de galáxias que não inclua galáxias supergigantes e permaneça distante de qualquer aglomerado denso. O grupo deve conter uma disponibilidade suficientemente alta de galáxias anãs para garantir que esta galáxia espiral especial possa agregar gás suficiente (das galáxias anãs) para sustentar sua estrutura espiral por muitos bilhões de anos. O número e a densidade das galáxias anãs não devem ser tão altos, entretanto, a ponto de gerar qualquer perturbação ou deformação significativa nos braços espirais da galáxia, hospedeiros da vida. Além disso, o grupo deve estar suficientemente disperso para que galáxias grandes e médias não causem perturbações na simetria, tamanho ou forma da galáxia hospedeira⁴⁴ (tradução nossa).

Nem galáxias elípticas e muito menos galáxias irregulares são capazes de abrigar a vida, mas tão somente galáxias espirais, tais como a Via Láctea, e mesmo assim, a vida não pode surgir e desenvolver-se em qualquer lugar na galáxia, dado que seu centro possui muita perturbação gravitacional e as regiões mais distantes não possuem o material pesado, proveniente das supernovas, em quantidade suficiente para a manutenção

⁴³ HOUGHTON, John. *Deus joga dados? Um esboço da história do universo*. Tradução Paulo Zacarias. São Paulo: Hagnos, 2004. p. 33.

⁴⁴ “For a long history of life to be possible, life’s host galaxy must reside within a grouping of galaxies that includes no supergiant galaxies and remains distant from any dense cluster. The group must contain a sufficiently high availability of dwarf galaxies to ensure that this one special spiral galaxy can accrete enough gas (from the dwarf galaxies) to sustain its spiral structure for many billions of years. The number and density of dwarf galaxies must not be so high, however, as to generate any significant disturbance or warping in the host galaxy’s spiral arms. Also, the group must be sufficiently dispersed that large and medium-sized galaxies cause no disruption to the symmetry, size, or shape of the host galaxy”. ROSS, Hugh. *Improbable Planet: how Earth became humanity’s home*. Grand Rapids: Baker Books, 2017. p. 30.



da vida. Ainda de acordo com Ross, “até onde os astrônomos podem ver, o nosso Grupo Local é o único agrupamento de galáxias onde uma galáxia hospedeira pode sustentar um planeta no qual é possível uma longa história de vida diversa, complexa e abundante”⁴⁵ (tradução nossa).

Também o local do sistema solar na Via Láctea significa um desafio para a compreensão, tendo nascido em um ponto exposto às supernovas (região central da Via Láctea, com maior atividade porém com muita perturbação gravitacional) e precisando então ser transportado para outro, mais retirado e estável, já que para a “vida poder começar, que dirá evoluir, esse processo biológico exige a disponibilidade de um planeta estável, irradiado por uma fonte de energia capaz de realizar conversão e estocagem química”⁴⁶. Ross explica da seguinte maneira:

*Como diferentes erupções de supernovas produzem diferentes conjuntos de elementos pesados, o disco solar de material protoplanetário deve ter sido exposto a múltiplas erupções de supernovas quase simultaneamente. O inventário de elementos da Terra primordial indica sua exposição a pelo menos quatro tipos distintos de erupções de supernovas, incluindo uma especialmente rara*⁴⁷ (tradução nossa).

Em seguida, Ross prossegue: “As necessidades futuras da vida avançada exigiam que o sistema solar se originasse em um dos locais mais perigosos (para a vida) na Via Láctea e depois se movesse rapidamente para o local mais seguro (para a vida) da Via Láctea. A origem e o desenvolvimento do sistema solar foi tudo menos ordinário”⁴⁸ (tradução nossa).

Fatos como estes apresentados levam cientistas como Hugh Ross a afirmar que “embora nós tenhamos muito para aprender e compreender, uma forte sugestão de intencionalidade e propósito claramente emerge

⁴⁵ “As far as astronomers are able to see, the Local Group is the only grouping of galaxies wherein a host galaxy can sustain a planet on which a long history of diverse, complex, and abundant life is possible”. ROSS, 2017, p. 32.

⁴⁶ MCGRATH, 2015, p. 110.

⁴⁷ “Because different supernova eruptions produce different suites of heavy elements, the Sun’s disk of protoplanetary material must have been exposed to multiple supernova eruptions almost simultaneously. The primordial Earth’s inventory of elements indicates its exposure to at least four distinct kinds of supernova eruptions, including an especially rare one”. ROSS, 2017, p. 38.

⁴⁸ “The future needs of advanced life required that the solar system originate in one of the most dangerous (to life) locations in the MWG and then quickly move into the MWG’s safest (for life) location. The solar system’s origin and development was anything but ordinary”. ROSS, 2017, p. 40.



[destas observações e explorações]”⁴⁹ (tradução nossa) e John Polkinghorne assevera que:

*Na verdade, quanto mais aprendemos sobre cosmologia, mais ela parece revelar um universo cheio do rumor de uma vontade divina por trás de si. A maravilhosa ordem e o padrão do mundo físico que a ciência descobriu correspondem a um universo salpicado de sinais de uma inteligência ordenadora. Sua história fecunda só foi possível porque as forças da natureza assumem formas muito específicas, permitindo fenômenos tão diversos quanto estrelas que brilham continuamente por bilhões de anos (e assim proporcionam energia para a evolução da vida) ou gelo que flutua sobre a água (em vez de afundar e, assim, matar toda a vida aquática quando os lagos congelam). [...] o fato de um tipo de vida consciente ter se desenvolvido não parece ser de forma alguma casual. Essa possibilidade parece ter sido incluída na própria trama da lei física desde o início*⁵⁰.

Fatos como estes podem até mesmo levar pessoas à fé, como é o caso do brilhante astrônomo estadunidense Allan Sandage e do já mencionado filósofo britânico Antony Flew que escreveu: “eu agora acredito que o universo foi trazido à existência por uma Inteligência infinita. Acredito que as leis intrincadas deste universo manifestam o que os cientistas chamam de Mente de Deus”⁵¹ (tradução nossa).

Agora, com os indícios da preparação de todo o universo para a criação da vida, resta a investigação se a própria vida não seria resultado de mera aleatoriedade. Talvez, como defende Dawkins, “a teoria da evolução por meio da seleção natural proposta por Darwin é satisfatória porque nos mostra uma forma pela qual a simplicidade poderia ter se transformado em complexidade, como os átomos desordenados poderiam ter se agrupado em estruturas cada vez mais complexas até que acabassem produzindo pessoas”⁵².

⁴⁹ “While we have much to learn and understand, a strong suggestion of intentionality and purpose has clearly emerged”. ROSS, 2017, p. 42.

⁵⁰ POLKINGHORNE, John. *Um cientista lê a Bíblia*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 40.

⁵¹ “I now believe that the universe was brought into existence by an infinite Intelligence. I believe that this universe’s intricate laws manifest what scientists have called the Mind of God. FLEW; VARGHESE, 2008, p. 88.

⁵² DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Tradução Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 54.



O primeiro aspecto a ser observado na afirmação de Dawkins, é que “[...] ignora o fato evidente de que a evolução não produziu vida em primeiro lugar. A razão é que a evolução biológica, faça o que fizer, só pode começar quando a vida (*bios*) já estiver presente!”⁵³ (tradução nossa). Assim, a questão não gira em torno da validade ou não da teoria da origem das espécies por meio da seleção natural, proposta por Darwin em 1859, mas sim em torno da origem da vida num primeiro momento.

Um dos grandes desafios para uma explicação naturalista da origem da vida é o fato de que a vida (mesmo unicelular) é repleta de informação de uma complexidade incrivelmente alta, contida no ácido desoxirribonucleico, conhecido como DNA. John Lennox afirma que “uma das maiores descobertas científicas de todos os tempos foi a descoberta da natureza e significado dessa macromolécula carregada de informações. Uma célula viva não é apenas matéria. É matéria repleta de informação”⁵⁴. Francis Collins, o geneticista que esteve à frente do projeto Genoma, responsável pelo mapeamento do DNA humano, escreve que:

*parece totalmente improvável que uma molécula como o DNA, com sua estrutura de açúcar-fosfato e bases orgânicas dispostas de forma complexa, empilhadas umas sobre as outras e emparelhadas em cada degrau de uma hélice dupla e retorcida tenha ‘apenas acontecido’ – especialmente uma vez que o DNA aparenta não ter, em sua essência, nenhum modo de copiar a si mesmo*⁵⁵.

A complexidade da informação é tanta que, de acordo com Lennox, “cada uma dos 10 a 100 trilhões de células do corpo humano contém um banco de dados maior que a *Encyclopaedia Britannica*”⁵⁶. Embora haja algumas teorias sendo desenvolvidas que preveem o RNA e não o DNA como fonte da vida primeva, é importante ressaltar, como o faz James Tour, que “aqueles que pensam que os cientistas compreendem como os mecanismos químicos pré-biotécnicos produziram a primeira vida estão totalmente mal-informados. Ninguém entende como isso

⁵³ “[...] ignores the self-evident fact that Evolution did not produce life in the first place. The reason is that biological Evolution, whatever it does, can only get going when life (*bios*) is already present!”. LENNOX, 2020, p. 103.

⁵⁴ LENNOX, 2011, p. 191.

⁵⁵ COLLINS, 2007, p. 97.

⁵⁶ LENNOX, 2011, p. 192.



aconteceu. Talvez um dia consigamos. Mas esse dia está longe de ser hoje”⁵⁷. (tradução nossa).

Também Francis Crick, que juntamente com James Watson descobriram a estrutura do DNA em dupla hélice, escreve sobre como a complexidade informacional da vida impossibilita o seu surgimento por mera aleatoriedade:

*O que descobrimos é que mesmo a este nível muito básico há estruturas complexas que ocorrem em muitas cópias idênticas — isto é, têm complexidade organizada — e que não podem ter surgido por puro acaso. Vista nesta perspectiva, a vida é um acontecimento infinitamente raro, e, contudo, vemos-la palpitando à nossa volta. Como podem então coisas tão raras serem tão comuns?*⁵⁸.

A explicação de Crick, que foi ateu, era a de que possivelmente alienígenas teriam trazido a vida para a Terra. Defende-se, neste trabalho, que é muito mais plausível e compatível com a evidência acumulada, pensar em um Criador transcendente que traz à existência o universo de forma a possibilitar o surgimento e a manutenção da vida, tenha organizado a Via Láctea de forma a poder abrigar vida, também tenha cuidadosamente posicionado o sistema solar na posição mais favorável à vida, e por fim, tenha trazido à existência os seres vivos.

Aqui, pouco importa que o ser humano possuiria um ancestral em comum com os demais animais, tendo Deus criado primeiramente seres unicelulares que viriam a evoluir em um processo de seleção do mais apto, ou se Deus trouxe à existência espécies de animais (e o homem) já plenamente desenvolvidos. Fato é que o ser humano é mais do que um acidente cósmico, fruto não planejado de um processo evolutivo não guiado, o que significa que “[...] você não consegue, apesar do que afirma o naturalismo, passar do inorgânico para o orgânico sem uma

⁵⁷ “Those who think scientists understand how prebiotec chemical mechanisms produced the first life are wholly misinformed. Nobody understands how this happened. Maybe one day we will. But that day is far from today”. TOUR, James M. Are present proposals on chemical evolutionary mechanisms accurately pointing toward first life? In: MORELAND, J.P.; MEYER, Stephen C.; SHAW, Christopher; GAUGER, Ann K.; GRUDEM, Wayne. *Theistic evolution: a scientific, philosophical, and theological critique*. Wheaton: Crossway, 2017. p. 191.

⁵⁸ CRICK, Francis. *Vida: o mistério da sua origem e Natureza*. Tradução de Maria da Conceição Duque Magalhães. Lisboa: Gradiva, 1981. p. 49.



entrada externa de informação e energia do Criador”⁵⁹ (tradução nossa) e também que “[...] você não pode, apesar do que afirma o naturalismo, passar dos animais para os humanos sem uma entrada externa de informação e energia de Deus”⁶⁰ (tradução nossa).

A questão que fica é, “será que algum dia os humanos serão capazes, de forma análoga, de dar o sopro de vida a qualquer artefato material que tenham construído?”⁶¹ (tradução nossa). Poderão, porventura, estas engrenagens tornar-se vivas?

3 Porventura viverão estas engrenagens?

Como já se defendeu neste trabalho, “[...] uma coisa é fazer uma máquina que possa simular, digamos, uma mão humana levantando um objeto; é uma coisa completamente diferente fazer uma máquina que pode simular os pensamentos de um humano quando ele ou ela está levantando um objeto”⁶² (tradução nossa). Por isso, a necessidade da distinção entre IA (inteligência artificial) e IAG (inteligência artificial geral) se faz necessária. A IA está de fato alçando voo e tem sido objeto de intermináveis debates que, por vezes, têm gerado mais calor do que luz. Observa-se a utilização de IA nos mais diversos âmbitos da vida humana, tais com chatbots, câmeras de reconhecimento facial, análises de comportamento de consumidores e casas inteligentes, onde diversos artefatos eletrônicos estão interconectados à internet de modo integrado, também chamado de Internet das Coisas (IoT). A IAG, entretanto, segue sem ser realizada, e talvez até mesmo sem ser realizável, pois não se trata apenas de uma questão de grau, e sim de categoria. Como afirma Philip Kotler, “os supercomputadores atuais nem de longe são capazes de replicar a sutileza refinada da inteligência humana, e a concretização do sonho da inteligência artificial geral (IAG) ainda está longe de acontecer”⁶³.

⁵⁹ “[...] you do not, in spite of what naturalism asserts, get from the inorganic to organic without an external input of information and energy from the Creator”. LENNOX, 2020, p. 119.

⁶⁰ “[...] you do not, in spite of what naturalism asserts, get from animals to humans without an external input of information and energy from God”. LENNOX, 2020, p. 120.

⁶¹ “Will humans ever be able, analogously, to breathe the breath of life into any material artefact that they have constructed?” LENNOX, 2020, p. 123.

⁶² “[...] it is one thing to make a machine that can simulate, say, a human hand lifting an object; it is a completely different thing to make a machine that can simulate the thoughts of a human When he or she is lifting an object”. LENNOX, 2020, p. 17.

⁶³ KOTLER; KARTAJAYA; SETIAWAN, 2021, p. 222.



Algumas pessoas propuseram a realização de alguns testes para verificar a existência ou não de uma mente inteligente em uma determinada máquina. O principal destes testes é o Teste de Turing. O teste faz menção ao nome de Alan Turing, matemático britânico que por vezes é chamado de o Pai da Computação (embora talvez o título faça mais sentido se aplicado ao, também britânico, Charles Babbage). Harari explica como se dá o Teste de Turing:

O melhor teste que os estudiosos apresentaram até o momento é o chamado Teste de Turing, mas ele examina apenas convenções sociais. De acordo com o Teste de Turing, para poder determinar se um computador tem mente, você deve se comunicar simultaneamente com um computador e com uma pessoa real, sem saber quem é quem ou o quê. Pode fazer as perguntas que quiser, pode jogar jogos, discutir, até mesmo flertar com eles. Use todo o tempo que julgar necessário. Depois, você terá de decidir qual é o computador e quem é o humano. Se não conseguir, ou se cometer um erro, o computador terá passado pelo Teste de Turing, e deveríamos tratá-lo como se realmente tivesse uma mente⁶⁴.

Lennox, entretanto, acredita que o Teste de Turing não é suficiente para comprovar inteligência e ainda menos, autoconsciência em uma máquina. Ele escreve: “[...] se inteligência é definida – como algumas pessoas querem – como ‘a capacidade de passar o Teste de Turing’, então eu gostaria de dizer que os humanos possuem algo mais do que inteligência que a IA, não importa a quão avançada, nunca terá”⁶⁵ (tradução nossa). Este *algo mais* refere-se às já mencionadas refinadas sutilezas da essência humana. Tais características são mais do que um comportamento animal filtrado e modificado⁶⁶ ao longo de milênios de uma existência implacável e de uma luta pela sobrevivência do mais apto, mas sim derivam de um ato divino de criação. São aspectos que tornam o ser humano, pode-se dizer, à imagem e semelhança de Deus.

⁶⁴ HARARI, 2016, posição 1801-05.

⁶⁵ “[...] if intelligence is defined – as some people wish – as ‘the capacity to pass the Turing Test,’ then I would want to say that humans have something more than the intelligence that AI, no matter how advanced, will never have”. LENNOX, 2020, p. 100.

⁶⁶ Conscientemente não se utilizou o termo *melhorado* por entender-se que tal termo pressupõe a realidade de um padrão moral objetivo, o qual por sua vez, mais uma vez aponta para a existência de um Deus cujos atributos morais são a base para definições de bem e mal, certo e errado, melhor e pior. A existência de valores morais absolutos e a sua dependência da existência de Deus, entretanto, ultrapassam o escopo deste trabalho e por isso optou-se em não iniciar uma nova discussão em torno deste assunto.



O universo, como observou-se, não pode ter saltado à existência sem uma causa, e as características deste universo, a saber, a fina relação entre as quatro forças fundamentais, sua taxa de expansão e tantas outras características que o tornam capaz de sustentar a vida inteligente, além de sua própria inteligibilidade, igualmente apontam para a existência de uma origem intencional e racional, “a menos que se tenha um compromisso metafísico anterior e inabalável contra a existência de Deus”⁶⁷. Também a vida em sua origem e complexidade não parece ser fruto de mera casualidade. O mundo está “[...] salpicado de sinais de uma inteligência ordenadora”⁶⁸.

O ser humano e suas capacidades cognitivas, conclui-se, não são o resultado cego de mutações aleatórias selecionadas naturalmente pela sobrevivência do mais apto. Se assim o fosse, a validade de suas capacidades cognitivas deveria ser questionada, pois “a mente humana serve ao sucesso evolucionário, não à verdade”⁶⁹ (tradução nossa), ou seja, “[...] a não ser que haja leis teleológicas profundas governando o mundo natural, é um acidente improvável que nós, humanos, sejamos guiados por nossa razão em direção à verdade e ao bem”⁷⁰.

Portanto, como conclui John Lennox, é “[...] certamente justo argumentar que os aspectos informativos do universo, da vida e da consciência apontam, em última análise, e são consistentes com a existência de uma fonte imaterial para essas coisas – a Mente de Deus”⁷¹ (tradução nossa), o que implica que “o universo não produziu inteligência, foi a inteligência de Deus, a Palavra, que produziu o universo”⁷² (tradução nossa). Diante disto, argumenta-se que o ser humano jamais será capaz de criar tal espécie de inteligência autoconsciente e ainda menos uma superinteligência, pois a mesma tem origem, não na complexidade de arranjos de moléculas e reações químicas ou de circuitos eletrônicos,

⁶⁷ MARKOS, 2013, p. 157.

⁶⁸ POLKINGHORNE, 1998, p. 40.

⁶⁹ “The human mind serves evolutionary success, not truth”. LENNOX, 2020, p. 115.

⁷⁰ SCRUTON, Roger. *A alma do mundo: a experiência do sagrado contra o ataque dos ateísmos contemporâneos*. Tradução Martim Vasques da Cunha. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017. p. 207-08.

⁷¹ “[...] surely fair to argue that the informational aspects of the universe, life, and consciousness ultimately point to, and are consistent with, the existence of a non-material source for these things – the Mind of God”. LENNOX, 2020, p. 118.

⁷² “The universe did not produce intelligence; it was the intelligence of God the Word that produced the universe”. LENNOX, 2020, p. 117.



mas da própria inteligência imaterial de Deus. “Há uma ironia aqui, pois aqueles que procuram criar uma superinteligência não percebem que há boas evidências de que uma superinteligência, a superinteligência, já existe: Deus, o Criador e Sustentador dos céus e da terra”⁷³ (tradução nossa).

Conclusão

No presente trabalho, pôde-se verificar como as recentes pesquisas e desenvolvimento da IA têm suscitado, em algumas pessoas, o temor de um futuro tenebroso, marcado pela autonomia das máquinas, que tornar-se-iam autoconscientes e, possivelmente, rebelar-se-iam contra seus criadores, escravizando-os ou até mesmo extinguindo sua espécie. Outros temores, muito mais realistas, também foram mencionados, como um controle totalitário, tornado hoje possível graças a tecnologias de IA como as câmeras de reconhecimento facial e análises de *big data*.

Pôde-se demonstrar também como os mais recentes dados da cosmologia moderna apontam invariavelmente para a criação intencional do universo, munido de características particulares que o tornam capaz de produzir e abrigar a vida inteligente. Não apenas o universo de forma geral, mas também a Via Látea e o lugar do sistema solar nela são delicadamente ajustados para possibilitar a vida. Fatos estes que apontam para a conclusão quase inevitável de que o ser humano não é o resultado não intencional de processos naturais aleatórios, antes, é a criação racional de uma superinteligência imaterial: Deus.

Diante disto, argumentou-se que o ser humano jamais será capaz de criar uma vida inteligente e autoconsciente a partir de matéria inorgânica como o silício, pois a fonte de tal inteligência e autoconsciência não é material, dependendo tão somente de níveis elevados de complexidade química ou de circuitos eletrônicos, antes, ela depende do próprio Deus, que cria o universo de forma inteligível e cria o ser humano dotado de faculdades cognitivas que o torna capaz de compreender o mundo exterior à sua própria mente.

⁷³ “There is an irony here in that those who are seeking to create a superintelligence do not realise that there is good evidence that a superintelligence, the superintelligence already exists: God the Creator and Sustainer of the heavens and the earth”. LENNOX, 2020, p. 117.



Referências

- COLLINS, Francis. *A linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de que Ele existe*. Tradução de Giorgio Cappelli. 3. ed. São Paulo: Editora Gente, 2007.
- CRAIG, William Lane. *Apologética contemporânea: a veracidade da fé cristã*. Tradução A. G. Mendes; Hans Udo Fuchs; Valdemar Kroker. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- CRICK, Francis. *Vida: o mistério da sua origem e Natureza*. Tradução de Maria da Conceição Duque Magalhães. Lisboa: Gradiva, 1981.
- DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Tradução Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Tradução Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego: a teoria da evolução contra o desígnio divino*. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ERICHSEN, Ronaldo; KRAUSE, Djesniel. Poeira das estrelas: implicações teológicas da cosmologia moderna. In: *Encontros Teológicos*. Florianópolis, v. 37, n. 1, jan./abr. 2022, p. 195-210.
- FLEW, Antony; VARGHESE, Roy Abraham. *There is a God: how the world's most notorious atheist changed his mind*. New York: Harper One, 2008.
- HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Livro eletrônico.
- HAWKING, Stephen. *Breves respostas para grandes questões*. Tradução Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.
- HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo*. Tradução Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- HEEREN, Fred. *Mostre-me Deus: o que as mensagens do espaço nos dizem a respeito de Deus*. Tradução de Soraya Bausells. São Paulo: Clio Editora, 2008.



HOUGHTON, John. *Deus joga dados? um esboço da história do universo*. Tradução Paulo Zacarias. São Paulo: Hagnos, 2004.

KOTLER, Philip; KARTAJAYA, Hermawan; SETIAWAN, Iwan. *Marketing 5.0: tecnologia para a humanidade*. Tradução André Fontenelle. Rio de Janeiro: Sextante, 2021.

LENNOX, John. *2084: artificial intelligence and the future of humanity*. Grand Rapids: Zondervan, 2020.

LENNOX, John. *Por que a ciência não consegue enterrar Deus*. Tradução Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

MANZOCCO, Roberto. *Transhumanism: engineering the human condition history, philosophy and current status*. Cham: Springer, 2019.

MARKOS, Louis. *Apologetica cristã para o século XXI*. Tradução Ana Paula Argentino; Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2013.

MCGRATH, Alister. *O ajuste fino do universo: em busca de Deus na ciência e na teologia*. Tradução de Rodolfo Amorim. Viçosa: Ultimato, 2017. (Coleção ciência e fé cristã).

MCGRATH, Alister. *Surpreendido pelo sentido: ciência, fé e o sentido das coisas*. Tradução de Onofre Muniz. São Paulo: Hagnos, 2015.

MEYER, Stephen C. *Return of the God hypothesis: three scientific discoveries that reveal the mind behind the universe*. New York: Harper One, 2023.

POLKINGHORNE, John. *Um cientista lê a Bíblia*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

ROSS, Hugh. *Improbable Planet: how Earth became humanity's home*. Grand Rapids: Baker Books, 2017.

ROVELLI, Carlo. *A ordem do tempo*. Tradução Silvana Cobucci. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.



SCHUURMAN, Egbert. *Fé, esperança e tecnologia: ciência e fé cristã em uma cultura tecnológica*. Tradução Thaís Semionato. Viçosa: Ultimato, 2016. (Coleção ciência e fé cristã).

SCRUTON, Roger. *A alma do mundo: a experiência do sagrado contra o ataque dos ateísmos contemporâneos*. Tradução Martim Vasques da Cunha. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

SHATZER, Jacob. *Transumanismo e a imagem de Deus: a tecnologia de hoje e o futuro do discipulado cristão*. Tradução A.G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2022.

TOUR, James M. Are present proposals on chemical evolutionary mechanisms accurately pointing toward first life? *In: MORELAND, J. P.; MEYER, Stephen C.; SHAW, Christopher; GAUGER, Ann K.; GRUDEM, Wayne. Theistic evolution: a scientific, philosophical, and theological critique*. Wheaton: Crossway, 2017.



Infopastoral: uma pastoral profética e missionária na era digital

Desafios e Reflexões sobre a Ação Pastoral em uma Sociedade Tecnológica

Infopastoral: a prophetic and missionary pastoral
in the digital age

Challenges and Reflections on Pastoral Action
in a Technological Society

*Andréia Gripp**

PUC-Rio

Recebido em: 03/04/2024. Aceito em: 30/04/2024.

Resumo: *Este estudo aborda os desafios enfrentados pela Igreja Católica, e por todos os cristãos enquanto batizados e membros do Povo de Deus, diante da crescente influência das tecnologias de comunicação e informação na sociedade contemporânea. Diante do interesse cada vez maior na compreensão dos impactos do uso excessivo das mídias digitais no ser humano, bem como dos questionamentos sobre a adequação da ação pastoral nesse contexto vital, o artigo investiga os desafios, possibilidades e posicionamentos da Igreja na esfera digital. Uma proposta inovadora é apresentada: a Infopastoral, uma abordagem que busca responder às demandas contemporâneas de forma eficaz e relevante. Este estudo é significativo porque contribui para uma compreensão mais aprofundada do papel profético que os cristãos precisam desempenhar na sociedade contemporânea, sendo “sal e luz” no mundo, atuando como profetas e promotores de uma sociedade onde os valores do Evangelho prevaleçam sobre os interesses mercadológicos. Optou-se pela metodologia “ver, julgar e agir” pela necessidade de se produzir uma análise pastoral contextualizada. A escuta e exame dos “sinais dos tempos”, conforme proposto pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, são fundamentais para esta reflexão, destacando a necessidade*

* Doutora em Teologia Sistemática-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022. Professora do Departamento de Teologia da PUC-Rio no setor de Cultura Religiosa. Jornalista, escritora e pesquisadora.

E-mail: andreagripp@puc-rio.br.





de compreender a realidade histórica em que se vive como ponto de partida essencial para uma boa prática pastoral.

Palavras-chave: *Infopastoral; cultura digital; ação pastoral; tecnologia.*

Abstract: *This study addresses the challenges faced by the Catholic Church and all Christians as baptized members of the People of God, in light of the increasing influence of communication and information technologies in contemporary society. Given the growing interest in understanding the impacts of excessive use of digital media on human beings, as well as the questioning of the adequacy of pastoral action in this vital context, the article investigates the challenges, possibilities, and positions of the Church in the digital sphere. An innovative proposal is presented: Infopastoral, an approach that seeks to respond to contemporary demands effectively and relevantly. This study is significant because it contributes to a deeper understanding of the prophetic role that Christians need to play in contemporary society, being the “salt and light” of the world, acting as prophets and promoters of a society where Gospel values prevail over market interests. The “see, judge, act” methodology was chosen due to the need to produce a contextualized pastoral approach. Listening to and analyzing the “signs of the times,” as proposed by the Second Vatican Ecumenical Council, are fundamental to this reflection, highlighting the need to understand the historical reality in which we live as an essential starting point for good pastoral practice.*

Keywords: *Infopastoral; digital culture; pastoral action; technology.*

Introdução

O agir da Igreja na sociedade contemporânea marcada pelas tecnologias e imersa na cultura digital é um tema de importante reflexão para a Teologia Pastoral. Observa-se que o momento histórico vivido pela humanidade na atualidade é caracterizado por uma mudança de época. Este fenômeno tem suscitado, também, o interesse de pesquisadores de diversas áreas como sociologia, filosofia, antropologia, educação e comunicação, o que confere ao objeto deste estudo um caráter de interdisciplinaridade.

A Teologia tem aprofundado a sua reflexão sobre a temática, pois possui uma importante contribuição a dar, especialmente no tocante às possibilidades de diálogo entre fé e cultura, a partir de sua prática e de sua análise mais profunda relacionada à vivência da fé e à relação entre o humano e a tecnologia.

Neste artigo, a partir do texto dos capítulos 1, 2 e 4 da tese de doutorado da autora, defendida em 2022, no Departamento de Teologia



da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro¹ será apresentada a proposta de um caminho pastoral de presença e atuação na cultura digital. Para tanto, optou-se pela metodologia “ver, julgar e agir” como um caminho seguro a seguir, pois uma boa pastoral não deve prescindir da realidade histórica em que se vive. Por isso, escutar e analisar os sinais dos tempos, conforme propôs o Concílio Ecumênico Vaticano II, é o ponto de partida desta reflexão”.

Inicialmente será feita uma breve contextualização do fenômeno cultural que teve início com a Terceira Revolução Industrial (por volta de 1950), com o olhar do discípulo-missionário de Cristo. Num terceiro tópico, será apresentada a proposta da *Infopastoral* como agir da Igreja, enquanto povo de Deus e corpo de Cristo, nessa realidade midiática digital. Entre essas duas seções, como base de um aprofundamento deste pensamento, está o entendimento do Papa Francisco de que pastoral não pode ser reduzida a uma ação, porque envolve, também, a produção de conteúdo, o encontro (que se realiza na presença, seja de forma física, seja *on-line*) e o testemunho (expresso nas atitudes e nos gestos).

1 As tecnologias moldam uma sociedade hipercomplexa

A forma mais resumida de definir a sociedade atual e o fenômeno cultural que foi desencadeado desde a popularização da *internet* e o desenvolvimento dos dispositivos móveis é dizer que se trata de uma realidade complexa. Na pesquisa desenvolvida para o doutorado, esta autora utilizou, com o objetivo de passar uma ideia de intensidade, o prefixo “hiper” para afirmar que a realidade hodierna está muito além do entendimento comum do que seja complexo. Por esse motivo, no texto é afirmado que a sociedade atual é uma sociedade “hipercomplexa”.

Papa Francisco (2019) corrobora com essa ideia, apontando como realidade da contemporaneidade a vivência de uma mudança de época, que provoca transformações não lineares, mas epocais, em que tudo se modifica rapidamente: o modo de viver, de se relacionar, de comunicar, de elaborar o pensamento, de produzir ciência, de diálogo entre as gerações humanas e de compreender e viver a fé.

¹ Tese denominada: *Infopastoral*: diálogo entre fé e cultura digital: uma análise a partir de documentos do Magistério da Igreja.



Esta mudança de época é provocada e potencializada pela revolução tecnológica que infere nos processos de comunicação social uma influência nunca vista na história da humanidade.

A cultura digital é ao mesmo tempo geradora e consequência dessa transformação. Nasce com as novas mídias que, potencializados pela *internet*, criam uma esfera de existência para o ser humano (a *internet* e suas plataformas) e se tornaram “extensões do homem”, como previu Herbert Marshall McLuhan em uma de suas obras mais conhecidas, *Understanding Media: The Extension of Man* (Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem), de 1964.

Pierre Lévy, em “*A conexão planetária. O mercado, o ciberespaço, a consciência*”, destaca que este não é um processo desconhecido pela humanidade (2003). Ao se estudar a história da sociedade, a partir do desenvolvimento tecnológico, é possível perceber que

da escrita aos instrumentos científicos, chegando aos computadores e às redes eletrônicas, passando pela televisão, nossas mídias condicionam a precisão e o alcance dos nossos sentidos, o leque das conexões que podemos manter, o tipo de comunicação que temos com o resto do mundo (2003, p. 164).

Outras características marcantes deste tempo histórico, em que desponta como novidade e desafio a Inteligência Artificial (IA), são: a secularização, a globalização, o pluralismo religioso e cultural, o relativismo filosófico e moral, a redescoberta e revalorização da subjetividade, a cultura em rede – onde cada ponto é um produtor de conhecimento –, o individualismo, os sentimentos e relacionamentos líquidos.

A análise profunda da realidade possibilita a aplicação do pensamento do Papa Francisco, expresso na *Carta Encíclica Laudato Si'* (2015), de que “tudo está interligado”. Já em 1962, Marshall McLuhan afirmou que a humanidade se transformava na medida em que as tecnologias da comunicação eram desenvolvidas, pois elas “criam seu respectivo ambiente humano” (1972, p. 15). Para o autor, os meios de comunicação são extensões do ser humano, porque aperfeiçoam os sentidos e as habilidades do corpo, mas também provocam uma espécie de amputação dos mesmos, com reducionismo de sentidos e habilidades.

Numa cultura como a nossa, há muito acostumada a dividir e estilhaçar todas as coisas como meio de controlá-las, não deixa, às vezes, de ser um tanto chocante lembrar que, para efeitos práticos e operacionais, o



meio é a mensagem. Isto apenas significa que as consequências sociais e pessoais de qualquer meio – ou seja, de qualquer uma das extensões de nós mesmos – constituem o resultado do novo estalão introduzido em nossas vidas por uma nova tecnologia ou extensão de nós mesmos. [...] o meio é a mensagem, porque é o meio que configura e controla a proporção e a forma das ações e associações humanas (McLuhan, 1974, p. 21-23).

Na teoria de McLuhan, toda tecnologia criada pelo ser humano é um mecanismo de extensão de suas capacidades cognitivas e sensoriais. Em se tratando de mídias, por exemplo, o computador é a ampliação do cérebro e sua amputação acontece no fato de que o seu uso acaba por diminuir a capacidade humana de memória e pensamento complexo.

Na realidade contemporânea é possível perceber claramente que as tecnologias da informação moldam a mentalidade e as interações sociais e que, como defendeu Harold Innis (2011), a percepção de mundo das sociedades é impactada pelas mídias, que provocam desvios espaciais ou temporais, alterando a experiência de tempo e espaço.

Ao analisar o mundo atual, Di Felice (2021) afirma que as relações são marcadas por um agir conectado.

O autor desenvolve o conceito de que o processo de digitalização teve como consequência a inadequação da ideia de sociedade até então vigente, na qual as relações informatizadas são estendidas para além do limite do espaço físico. Vive-se o fenômeno da “dadificação” de todas as coisas, que tudo transforma em informação. Isso provoca a transfiguração do mundo e o advento de um novo status, definido como informacional e conectivo (Di Felice, 2021, p. 17-22).

A interferência das mídias na percepção da realidade, da sociedade e do indivíduo é um tema desenvolvido na contemporaneidade por teóricos que estudam a ecologia das mídias, linha de pesquisa fundada por Neil Postman, em 1971, na Universidade de Nova Iorque. Para eles, as mídias dificultam ou facilitam a sobrevivência do ser humano, pois lhe impõe regras, linguagens e padrões de comportamento que condicionam a forma de ver o mundo e, consequentemente, a forma como se sente, age e reage em sociedade.

As novas tecnologias mudam aquilo que entendemos como ‘conhecimento’ e ‘verdade’; elas alteram hábitos de pensamento profundamente enraizados, que dão a uma cultura seu senso de como é o mundo – um



senso do que é a ordem natural das coisas, do que é sensato, do que é necessário, do que inevitável, do que é real. [...] As novas tecnologias alteram a estrutura de nossos interesses: as coisas sobre as quais pensamos. Alteram o caráter de nossos símbolos: as coisas com que pensamos. E alteram a natureza da comunidade: a arena na qual os pensamentos se desenvolvem (Postman, 1994, p. 22-29).

Adriana Braga (2008) analisa que os estudos de McLuhan e Postman colocam em destaque a necessidade de superar uma visão meramente entusiástica, e às vezes até ingênua, sobre as mídias para se adotar uma posição mais equilibrada que, sem negar os aspectos positivos da tecnologia, consegue identificar e criticar suas influências negativas sobre o humano e sua relação em sociedade.

Ao comentar o pensamento de Postman, a referida autora afirma que é possível concluir que “uma vez implementada, a tecnologia atua sem que tenhamos plena consciência do processo: introduz ideologia própria, muda significados de palavras com raízes profundas” (2008, p. 33) e complementa:

O/a próprio/a inventor/a de uma tecnologia não tem meios de prever os usos e alterações sociais consequentes de sua criação. Uma nova tecnologia compete com as demais não só por tempo, atenção, dinheiro, prestígio, mas principalmente pela predominância de sua visão do mundo, fomentando alterações sociais, institucionais e intelectuais relevantes, que por sua vez, são redirecionadas pela sociedade (Braga, 2008, p. 35).

É senso comum que o ser humano habita nos tempos hodiernos um mundo cada vez mais baseado na *internet*. Esta afirmação pode ser encontrada na obra do sociólogo Manuel Castells, *A Galáxia da Internet. Reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade* (2003, p. 9). Esse mundo, predominantemente urbano, vive uma realidade de tempo *on-line*, ou melhor, *on-life* como prefere o filósofo Luciano Floridi (2014), ou seja, conectado 24h por dia, todos os dias do ano. O fenômeno da midiaticização de todas as coisas foi descrito pelo autor Muniz Sodré, em sua obra *Antropológica do Espelho* (2012, p. 21), como uma ordem de mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional, a reboque de organizações empresariais e com ênfase num tipo particular de interação – a “teco-interação” –, caracterizada por uma espécie de prótese tecnológica e mercadológica da realidade sensível, denominada médium.



O desenvolvimento das tecnologias, em especial a das comunicações e informação, cria uma metrópole comunicacional/digital, impondo sua carga cultural à vida cotidiana. Canevacci (2004, p. 110) sustenta que a lógica da cidade comunicacional/digital está explicitada na arquitetura, na arte e no transurbanismo, despontando uma cidadania transitiva e ubíqua, de experiências híbridas e de transformações constantes. Cada subjetividade é marcada por uma mistura, uma pluralidade e uma simultaneidade, deixando de existir uma identidade fixa e fazendo com que a pessoa se perceba “neste lugar” e, ao mesmo tempo, em outro espaço da cidade. Em sua obra “*Cidade Polifônica*”, o referido autor analisa as variadas e fluidas formas de comunicação que nascem a partir do fenômeno das tecnologias digitais, modificando o viver nas metrópoles, que através das mídias expandem sua forma de vida para outras realidades, inclusive para os ambientes que eram antes marcadamente rurais. A introdução das mídias, em especial a digital, no cotidiano das cidades privilegia o surgimento de uma nova noção de espaço, que vai gradualmente modificando outro conceito importante: a noção de comunidade.

Nessa direção, Castells (2003, p.10) explica que as tecnologias de informação e comunicação transformaram o mundo porque transformaram as relações sociais, agora tecidas pelas redes digitais de informação e comunicação. O novo entendimento acerca do conceito de comunidade, trazido pela cultura digital e suas plataformas, rompe com a compreensão dos vínculos de integração, pertença e comunhão social como até então eram compreendidos pela fé cristã. Isso porque o lugar no qual o indivíduo vive é muito maior e mais complexo do que o espaço geográfico que é fixo.

Além da noção de comunidade, outros conceitos foram sendo transformados na sociedade com o desenvolvimento das tecnologias e das mídias, como o entendimento acerca do que seja real e verdadeiro.

A respeito da noção de realidade/verdade, pode-se constatar que antes das mídias, o julgamento sobre a realidade/veracidade de um fato estava condicionado ao interlocutor, à palavra empenhada pela pessoa que falava. Hoje, não basta a palavra. É considerado, segundo (Souza 2022, p. 32), real/verídico o fato que aparece nas mídias, preferencialmente representado por uma imagem que materialize a informação.

Essa realidade “hipercomplexa” constitui um desafio à Pastoral, que precisa ser pensada a partir de pressupostos que já não são os mesmos das décadas de 80 e 90 do século 20. Vive-se no século 21, marcado e



transformado pelas tecnologias. Este é um fato que não pode ser negado e não tem possibilidade de retrocesso. Planejar a ação pastoral e produzir uma análise estrutural do tempo presente falando de comunicação e cultura de massa a partir de paradigmas de uma comunicação linear é, no mínimo, um anacronismo, porque o modelo linear está sendo superado pelo modelo dialógico-circular, que marca a comunicação pessoal e grupal, sobretudo após o advento das redes sociais. Assim, segundo Souza (2022, p. 54):

A comunicação dialógica é dinâmica, criativa e livre. É dialógica porque provoca igualdade, participação, corresponsabilidade entre emissor e receptor. Proporciona condições para que os receptores deem um feedback imediato e respondam diretamente aos emissores, tornando-se, assim, um outro emissor e produtor de conteúdo. É mais adequada para a cultura digital, porque assinala a interação entre fonte, emissor, mensagem, canal e receptor.

Esta interação é vivida na “infosfera”: um conceito articulado por Luciano Floridi, o qual a conceitua como o resultado da integração entre o ambiente digital e o mundo físico, possibilitando o indivíduo a viver uma dinâmica *on-life* (em tempo real), na qual está sempre conectado; sempre interagindo. Ao mesmo tempo que se está fisicamente em um ambiente, está-se virtualmente em outro, respondendo mensagens, enviando arquivos, encontrando e dialogando com outras pessoas por meio de aplicativos. As pessoas estão lá, sem deixar de estar aqui (Gripp, 2023, p. 62-63).

Com as interfaces se tornando progressivamente menos visíveis, o limite entre aqui (analogico, baseado em carbono, off-line) e lá (digital, baseado em silício, on-line) está rapidamente se tornando indistinto [...] O mundo digital-online está se espalhando para o mundo analógico-offline e se fundindo com ele. Esse fenômeno recente é conhecido como ‘Computação Ubíqua’, ‘Inteligência Ambiental’, ‘Internet das Coisas’ ou ‘Coisas Aumentadas pela Web’. Prefiro me referir a ela como a experiência onlife. É, ou será em breve, o próximo estágio no desenvolvimento da era da informação (Floridi, 2014, posição 43, tradução nossa).

Diante desta análise contextual, emerge uma questão fundamental: de que maneira pode ser efetivada uma prática pastoral que assuma um caráter profético diante de tal complexidade existencial? Para começar a responder tal questionamento, serão apresentados, subsequentemente, elementos cruciais do Magistério do Papa Francisco, os quais fornecem substrato para a reflexão acerca da prática pastoral nesse contexto particular.



2 A pastoral em diálogo com a contemporaneidade

Os desafios que a mudança cultural que o mundo vive com o advento das tecnologias digitais de comunicação e informação impõem sobre a vivência da fé e a ação pastoral não são tanto na questão de se valorizar ou não o sagrado. Não se trata de negar a transcendência, a existência de Deus. Como afirma Babin e McLuhan “o que morre não é o sentido do sagrado, mas um certo sentido do sagrado” (1978, p. 21). Neste sentido, nasce um novo tipo de sentimento religioso, uma nova forma de pertença, que exige uma nova forma de ação. Como questionam os referidos autores:

O Homem muda. Sua maneira de compreender e de comunicar muda. O sentido da hierarquia muda. Tal como a imagem política, as polaridades do imaginário orientam-se para novas direções. Como então a dimensão da fé poderá manter-se a mesma? Esta é a verdadeira questão (1978, p. 30).

A realidade atual, segundo Cox (1976, p. 258-259), criou a necessidade de se superar a mentalidade livresca (de uma religião “do livro”) para prestar atenção aos fatos e gestos de uma humanidade imersa numa cultura não linear. Esse pensamento está em conformidade com a didática e o magistério do Papa Francisco (2014), que afirma que é urgente realizar uma mudança na mentalidade pastoral. Cabe lembrar que na *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, o Papa João Paulo II (1990) indicou que “não é suficiente usar a mídia para difundir a mensagem cristã e o magistério da Igreja, mas é necessário integrar a mensagem nesta ‘nova cultura’, criada pelas modernas comunicações” (n. 37c).

Para a efetivação dessa mudança e dessa integração, é preciso um processo de discernimento: discernir o que conta e o que passa, separar o que é necessário do que não é, reajustando “a rota da vida rumo ao Senhor e aos outros” (Papa Francisco, 2020). Seguir esse caminho exige humildade, autocrítica e conhecimento da nova realidade que a tecnologia digital impõe ao ser humano. Papa Francisco discorre sobre essa realidade ao afirmar, na *Mensagem para o Dia Mundial das Comunicações Sociais*, que

Somos chamados a crescer juntos, em humanidade e como humanidade. O desafio que temos diante de nós é realizar um salto de qualidade para estarmos à altura duma sociedade complexa, multiétnica, pluralista, multirreligiosa e multicultural. Cabe a nós questionar-nos sobre o



progresso teórico e a utilização prática destes novos instrumentos de comunicação e conhecimento (2021).

Em outra mensagem o referido Pontífice dirigiu-se aos participantes do Congresso Internacional sobre Pastoral das Grandes Cidades (2014), afirmando que “a pastoral é mais do que uma ação, é também presença, conteúdo, atitude e gestos”. Dentro desta perspectiva, apresentou como uma primeira atitude de conversão pastoral o “sair e facilitar”, que engloba mudanças essenciais de paradigma: ao invés de receber, sair; ao invés do esperar que venham, ir ao encontro, ir à procura das pessoas, porque

Na cidade temos necessidade de outros ‘mapas’, de outros paradigmas, que nos ajudem a situar de novo os nossos pensamentos e as nossas atitudes. Não podemos permanecer desorientados, porque este desconcerto nos leva a errar o caminho, em primeiro lugar nós mesmos, mas depois confunde inclusive o povo de Deus e aquilo que ele procura com um coração sincero: a Vida, a Verdade e o Sentido.

A proposta do Papa Francisco (2014) é estabelecer uma pastoral em chave de missão. A nova prática pastoral, segundo o Pontífice, precisa ser audaz e sem receios; não centralizada em si mesma, mas aberta ao ser humano integral, que vive no tempo histórico presente, com todas as suas potencialidades e limitações.

Sair ao encontro de Deus que habita na cidade e nos pobres. Sair para se encontrar, para ouvir, para abençoar, para caminhar com as pessoas. E facilitar o encontro com o Senhor. Tornar acessível o sacramento do Batismo. Igrejas abertas. Secretarias com horários para as pessoas que trabalham. Catequeses adequadas nos conteúdos e nos horários da cidade.

2.1 Presença. Conteúdo, atitudes e gestos

Segundo a mensagem aos participantes do Congresso Internacional sobre Pastoral das Grandes Cidades, como visto anteriormente, a presença da Igreja precisa ser constante e aberta a todas as pessoas: junto aos pobres, aos jovens, às famílias, aos mundos do trabalho, da cultura e da educação, conforme o mandato missionário de Cristo à Igreja (cf. Mc 16,15).



Em segundo lugar, mas não menos importante, encontram-se os conteúdos da evangelização. Sobre isso, afirma Papa Francisco (2014):

Temos mais facilidade para fazer crescer a fé do que para ajudar a nascer. Acho que deveríamos continuar a aprofundar as mudanças necessárias nas nossas várias catequeses, substancialmente nas nossas formas pedagógicas, a fim de que os seus conteúdos sejam melhor compreendidos mas, ao mesmo tempo, temos necessidade de aprender a despertar nos nossos interlocutores a curiosidade e o interesse por Jesus Cristo. Esta curiosidade tem um santo padroeiro: é Zaqueu! Peçamos-lhe que nos ajude a despertá-la. E então, a convidar a aderir a Ele e a segui-lo. Devemos aprender a suscitar a fé! Suscitar a fé! E depois, não ir por aqui e por ali... Não! É preciso semear! Se a fé brotar, será o Espírito que em seguida fará com que aquele indivíduo venha ter comigo, ou com outra pessoa, para pedir mais um passo, um passo a mais... Mas é preciso suscitar a fé!

Por fim, as atitudes e gestos, que precisam expressar uma “Igreja Samaritana”, sempre presente. E neste tópico, faz-se essencial o testemunho, como afirma o Papa Francisco (2014):

Na pastoral urbana, a qualidade será conferida pela capacidade de testemunhar por parte da Igreja e de cada cristão. Quando dizia que a Igreja não cresce por proselitismo mas por atração, o Papa Bento XVI falava precisamente disto. O testemunho que atrai, que desperta a curiosidade das pessoas.

Aqui está a chave! Mediante o testemunho, podemos incidir sobre os núcleos mais profundos, onde nasce a cultura. A Igreja semeia o pequeno grão de mostarda através do testemunho, mas fã-lo no próprio cerne das culturas que se vão gerando no seio das cidades. O testemunho concreto de misericórdia e de ternura, que procura estar presente nas periferias existenciais e pobres, incide de forma direta sobre os imaginários sociais, gerando orientação e sentido para a vida urbana. Desta maneira, como cristãos, nós contribuimos para construir uma cidade na justiça, na solidariedade e na paz.

2.2 Pastoral e cultura do encontro

A alegoria do encontro é um tema recorrente nos discursos do Papa Francisco (2021), para o qual, a fé cristã é comunicativa e começa com um convite a um conhecimento direto, a uma experiência pessoal com Jesus Cristo (de Jo 1,46). Seus discípulos o seguem por conhecê-lo verdadeiramente, não “por ouvir dizer”. Todo anúncio, portanto, para ser verdadeiramente cristão, é feito “por proximidade”.



Na passagem de Jo 1,46, o convite “Vem e verás” é um chamado não só a ouvir Jesus falar, ou ouvir as pessoas falarem de Jesus, mas a verificar que Ele encarnava o que comunicava:

Assim, comunica-se a vida, vivendo; o amor, amando; o perdão, perdoadando. É uma comunicação sensível, não tecnicista, não instrumentalista [...]. evangelizar, seguindo o exemplo do Mestre, é envolver o outro em uma experiência, em um diálogo, em uma narrativa. ‘Por essa razão’, afirma o Papa, ‘o ‘vem e verás’ era e continua a ser essencial. (Gripp, 2021 apud Gripp; Martins, 2022, p. 7).

Para o padre Antonio Spadaro, SJ, o estilo comunicativo do Pontífice em tudo privilegia a cultura do encontro. Em seu livro “*A proposta do Papa – O futuro rosto da Igreja*”) o autor afirma: “O Papa não procura mediações: com um ouvido escuta o Evangelho e com o outro o povo” (2013, p. 9). Desta forma, “sua ação é uma ação comunicativa para a qual não existe distância entre sua pessoa e aquilo que se faz ou diz” (2013, p. 20-21), porque acredita que a verdade só pode ser de fato conhecida pelo encontro com as pessoas, com a participação em suas alegrias e tristezas. E isso só é possível, segundo o Papa Francisco, “gastando a sola do sapato”, (2021), ou seja, saindo da cômoda posição de espectador externo ou da cômoda presunção do “já sabido”.

Após a análise de diversos aspectos da realidade cultural contemporânea, marcada pelas tecnologias digitais de informação e comunicação, e a apresentação de diretrizes oriundas do magistério do Papa Francisco para nortear a ação pastoral neste contexto histórico, proceder-se-á à exposição de uma abordagem pastoral que se entende como inovadora. Esta abordagem, denominada *Infopastoral*, propõe uma síntese entre a dinâmica evangélica do “vinde e vede” e a integração do Evangelho no âmbito da cultura digital. A *Infopastoral* engloba dois movimentos fundamentais inerentes à prática pastoral da Igreja, tanto como instituição quanto como comunidade de fiéis: o movimento interno (*ad intra*), voltado para a edificação e fortalecimento da própria comunidade eclesial, e o movimento externo (*ad extra*), direcionado ao anúncio do Evangelho e à missão evangelizadora no mundo contemporâneo.

A reflexão subsequente constitui um resumo do texto contido no Capítulo 4 da tese de doutorado desta autora e publicado, posteriormente e em parte, no livro de sua autoria intitulado “*Infopastoral. O agir pastoral numa sociedade em transformação*” (2023, Editora Paulus).



3 Infopastoral: a comunicação inculturada deve marcar o agir pastoral

A percepção para Moraes (2011, p. 683) de que o “ministério interpretativo e diaconia comunicativa deveriam ser o típico contributo do ministério pastoral da Igreja Católica ao mundo e à cultura da Comunicação Social de hoje” motivou a investigação desta autora sobre os desafios da cultura digital para a evangelização e ação da Igreja, um trabalho que teve início durante o programa de mestrado na PUC-Rio (2015-2016) e foi posteriormente desenvolvido no doutorado (2018-2021). Como resultado desse estudo, foi formulado o conceito de *Infopastoral*.

A proposta para a atuação da Igreja em meio à cultura marcada pela tecnologia digital, a ser delineada a seguir, é fundamentada na Teologia Pastoral e, neste artigo, iluminada pelo pensamento do Papa Francisco.

O percurso desta pesquisa foi delineado por uma perspectiva que se apoia no conceito de discípulo missionário, conforme delineado no Documento de Aparecida (n. 147). Este conceito destaca a postura daqueles que, imbuídos de um espírito de serviço à humanidade, almejam contribuir para a busca do caminho; assumem um papel protagonista na integração do Evangelho no contexto proporcionado pelas novas tecnologias; e são convocados a manifestar a dinâmica do Reino de Deus na sociedade e na Igreja, no período histórico atual. É importante ressaltar que o discípulo missionário abrange toda a comunidade batizada, não se restringindo a uma categoria específica de fiéis, mas incluindo clero, religiosos/as e leigos/as.

O olhar do discípulo-missionário é caracterizado pelo compromisso com o serviço do Evangelho, visando contribuir para o encontro do caminho que conduz à construção de uma narrativa de superação da fragmentação e divisão, abordando questões sociais, culturais, educacionais, morais e ambientais (Amado, 2019, p. 41). Neste sentido, o discípulo de Jesus Cristo reconhece a urgência da missão como requerendo uma disposição para se desinstalar e se aproximar dos irmãos (CNBB, 2020, n. 8). A *Infopastoral* busca oferecer elementos para o discernimento acerca da desafiante missão de transmitir a fé às novas gerações, em um mundo permeado pelas tecnologias digitais e em constante evolução. Desta maneira, objetiva facilitar o diálogo em torno das questões que confrontam a humanidade e a Igreja na atual conjuntura social, incluindo a busca



pelo significado da existência humana em uma sociedade profundamente influenciada pela tecnociência.

3.1 A inculturação do Evangelho exige uma mudança de linguagem

O primeiro desafio para a inculturação do Evangelho na cultura digital é a própria linguagem teológica e eclesial. Os enunciados que definem Deus e o ser humano foram constituídos numa lógica bem diferente da atual. Naquela época, definida como Crisandade, a fé (cristã) era uma herança familiar, cujo vocabulário e conteúdo se aprendia na infância, sem questionamentos.

O processo de secularização² e o pluralismo cultural desarticularam essa dinâmica. Com a crescente distância entre a vida cotidiana e as normativas teológicas, muitos indivíduos na atualidade questionam a existência do transcendente ou o concebem de maneiras diversas. Sobre isso, Maria Clara Bingemer (2013, p. 98) argumenta:

O cristianismo histórico, antigo de mais de 2 mil anos, terá que repensar-se em meio a este estado de coisas e perceber qual é o ponto central que deverá comunicar aos homens e mulheres de hoje, de modo a motivá-los a pautar sua vida pelo caminho chamado Boa Nova, que foi capaz de virar uma página decisiva da história e plasmar a vida e a cultura de toda uma parte do mundo.

O cerne da fé cristã mantém sua singularidade inalterada ao longo do tempo, contudo, é capaz e necessita de se manifestar em compreensões e vivências diversas, de modo a responder à diversidade da realidade social na qual os indivíduos estão inseridos (princípio de “*ecclesiam semper reformanda*”). Rahner, em sua obra “*Curso fundamental da fé*” (2008, p. 91-113), enfatiza que todo discurso acerca de Deus deve necessariamente recorrer a exemplificações, comparações, metáforas, símiles, alegorias e parábolas. A alteridade divina é intrínseca e, portanto, inatingível e incompreensível ao campo cognitivo humano, o que impossibilita a demonstração de sua existência por meio de critérios da

² Bingemer (2013, p. 99) explica que “a secularização é o produto de uma compreensão do mundo que repousa não mais sobre o mito (*mythos*), mas sobre o discurso racional (*logos*)”.



razão materialista, bem como a formulação de afirmações categóricas acerca de sua essência.

No âmbito da investigação teológica, a questão da natureza e identidade de Deus emerge como um enigma fundamental. A concepção de Deus como mistério é ressaltada por Estrada, (2015, p. 69) que destaca que um dos desafios no discurso teológico sobre a Revelação reside no fato de que Deus, enquanto ser revelado, transcende o mundo material. Conseqüentemente, a linguagem utilizada para descrever Deus e Sua Revelação é necessariamente antropomórfica, o que limita a capacidade de resposta aos questionamentos da razão pura. A perspectiva humana é caracterizada por uma racionalidade intramundana, que permite a teorização sobre o universo físico do qual fazemos parte. Todavia, diante da transcendência divina em relação ao universo, surge a dificuldade de teorizá-la adequadamente. Nesse contexto, é essencial reconhecer a finitude da razão humana e sua incapacidade de compreender plenamente o transcendente e o sobrenatural.

Bingemer (2005, p. 218) amplia as reflexões apresentadas:

Toda teologia não é a revelação, mas uma figura contingente e limitada da mesma. Só o Kyrios (o Senhor) glorificado tem a visão totalizante e global da revelação. Portanto, toda revelação deve ser criticada e julgada pela figura de Jesus Cristo, na revelação, na contemplação, no seguimento. Assim, também como pela obra do Sopro divino do Espírito que procede do Pai e do Filho na criação, na história, na Igreja, e em cada ser humano. O discurso humano sobre Deus, portanto, é chamado a ser constantemente julgado pela Palavra de Deus e só a partir da revelação dessa palavra, o ser humano, finito e contingente, pode pretender aproximar-se do rosto inefável e resplandecente do Deus totalmente Outro, que se revela em meio à história e constrói relações amorosas com a humanidade.

É, portanto, de suma importância promover um movimento de revisão da linguagem utilizada para transmitir os conteúdos da fé cristã, sobretudo visando evitar a dissipação de energias em questões que não ressoam com o ser humano contemporâneo, bem como evitar o uso de linguagens antiquadas que possam ser incompreensíveis para ele. Neste contexto, o Papa Francisco, na *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* destaca a necessidade de concentrar o anúncio cristão no essencial, naquilo que é mais belo, importante, atrativo e, ao mesmo tempo, indispensável (2013, n. 35) Esta abordagem simplificada não compromete a



profundidade nem a veracidade da mensagem, mas, ao contrário, a coloca em uma perspectiva mais acessível e relevante para os ouvintes contemporâneos. Portanto, torna-se imprescindível abordar todos os aspectos da comunicação do Evangelho com uma perspectiva missionária, a fim de assegurar que a mensagem transmitida não seja mutilada ou reduzida a questões secundárias que, embora pertinentes, não revelam o cerne da mensagem de Jesus Cristo (2013, n. 34).

Deus revela-se à humanidade na história e lhe sendo solidário concretiza o verdadeiro humanismo por meio da encarnação de Seu Filho, segunda pessoa da Santíssima Trindade. Deus se humaniza e faz do ser humano o lugar por excelência da sua Revelação. O cristão se torna testemunha dessa Revelação ao mundo na medida em que, através de sua fé e livre adesão a esse Deus que se revela, abraça o projeto de Cristo e proclama, por meio de suas escolhas cotidianas, o amor divino pela humanidade.

Conclui-se que a linguagem apropriada para comunicar a Revelação na esfera digital não se resume ao “teologuês”, mas deve ser aquela capaz de conduzir o ser humano contemporâneo a um encontro pessoal com o Deus revelado em Jesus Cristo. Este Deus é caracterizado por um amor compassivo e misericordioso em relação à humanidade, não apenas acolhendo as súplicas daqueles que sofrem, mas também compartilhando de sua dor e triunfando sobre a morte ao lado deles. Assim, uma abordagem eficaz requer uma harmoniosa integração entre experiência pessoal, prática cristã e conhecimento teológico de Deus, uma vez que “o rosto de Deus [...] só se deixa perceber e vislumbrar quando esses três elementos se integram em sua busca, seu conhecimento e seu anúncio” (Bingemer, 2005, p. 217).

3.2 A infopastoral ou infopraxis como caminho

A abordagem pastoral na cultura digital, concebida dentro de uma perspectiva profética, requer uma compreensão fundamental: não há mais uma divisão clara entre o ambiente físico e o digital, e o ser humano contemporâneo já está imerso na infosfera. Portanto, nem uma abordagem em termos de uma ciberpastoral, focada numa realidade que se divide em *on-line* e *off-line*, em uma realidade que ou é digital/virtual ou é física; nem uma abordagem limitada à pastoral digital são adequadas. Ao invés disso, a ação pastoral deve ser concebida de maneira integrada, reconhecendo a interconexão entre os espaços físico e digital,



e respondendo de forma relevante e eficaz às necessidades espirituais e pastorais das pessoas que estão conectadas 24h e estão com suas vidas inteiramente imersas no ambiente digital.

Um aspecto fundamental a considerar é a compreensão de que a prática da *Infopastoral* envolve a habilidade de oferecer e fomentar uma comunicação autêntica, “que se oponha à avidez econômica, que não se perca diante do poder da fama, que não pactue com a exploração e o abuso das pessoas, que não se corrompa em favor de concessões políticas, que denuncie a corrupção e a idolatria” (Moraes; Gripp, 2020, p. 164).

A *Infopastoral* ou *infopráxis* visa destacar a importância da prática da escuta atenta do contexto pós-moderno, compreendendo a realidade na qual o ser humano está imerso e atualizando continuamente a compreensão da cultura midiática digital. Isso permite estabelecer um diálogo eficaz que promove a comunicação do Evangelho de forma relevante e contextualizada.

A *Infopastoral*, enquanto ação da comunidade cristã na esfera digital, requer uma identidade distintiva, alinhada com os ensinamentos e o exemplo de Jesus Cristo, com o propósito de promover a libertação de todas as formas de opressão, incluindo aquelas de natureza mercadológica. No âmago da *Infopastoral* está a valorização do ser humano em sua totalidade, e suas estratégias visam fomentar o desenvolvimento de comunidades solidárias e missionárias. Essa rede inclusiva busca abranger a todos e, portanto, possui potencial para ser genuinamente universal e global. A priorização do valor intrínseco do ser humano representa um princípio fundamental e constante para a Igreja, que, diante dos desafios contemporâneos, é chamada a revisitar e a expandir sua ênfase nesse aspecto.

A *Infopastoral* continua a ação de Cristo no mundo digital e tem como elementos constitutivos: 1. O anúncio do Evangelho (centrado no acontecimento pascal); 2. A mudança de vida (com tudo o que supõe ser no mundo); 3. A preparação para a recepção dos sacramentos (uma ação que inicia no âmbito digital e tem sua concretude no ambiente físico, porque tudo está interligado). Outros elementos serão apresentados a seguir, à luz do magistério do Papa Francisco: presença, conteúdo, atitudes e gestos.

Presença: A presença pastoral da Igreja no ambiente digital deve transcender a profissionalidade e a abordagem meramente publicitária,



derivada das estratégias mais eficazes de *marketing* digital. A prática da *Infopastoral* requer mais do que a criação de conteúdos esteticamente atraentes e bem-sucedidos em termos de popularidade, como belas artes, postagens com muitos *likes* e compartilhamentos, vídeos altamente engajados e matérias com grande volume de acessos.

A presença da Igreja (entendida aqui como Povo de Deus) necessita efetivamente moldar uma rede diferente a partir, primeiramente, de seu uso, chegando mesmo ao debate social acerca da ética da tecnologia, que Paolo Benanti³ conceitua como *algorética* (2021). Temas como discriminação algorítmica, descolonização da inteligência artificial, exclusão digital, relações de trabalho, o pós-humanismo e transumanismo, a realidade virtual, entre outros, precisam fazer parte das preocupações, estudos e atuação da Igreja e da Teologia Pastoral.

A *práxis* cristã no mundo digital urge desafiar a “ordem social” do mercado e não a reforçar pelo uso das mesmas técnicas, sem reflexão ética, transformando o cristianismo numa marionete das grandes empresas de tecnologia. É pontual e prioritário ter uma presença crítica, responsável e atuante.

Conteúdo: A necessária conversão pastoral encontra nesta seção sua aplicabilidade. A prioridade das decisões sobre o conteúdo a ser transmitido e compartilhado precisa ser as pessoas. Três palavras são luzeiros neste caminho: curar, cuidar e compartilhar escrito por Czerny, ao prefaciá-la obra do Papa Francisco (2020, p. 14).

Curar é superar a indiferença, o ódio, o conflito, o desconhecimento, o preconceito. *Cuidar* é respeitar, estimar, ter solicitude, reconhecer o valor da pessoa humana em si, sem condicionamentos. *Compartilhar* é superar o individualismo e a indiferença; é ir ao encontro; é ser Igreja em saída. Compartilhar dores, medos e impossibilidades, mas, também, esperança, convicções, experiências, caminhos e vitórias.

Atitudes e Gestos: As ações que transmitem a mensagem do Reino de Deus ao ser humano contemporâneo devem refletir as mesmas atitudes adotadas por Cristo. Isso inclui a identificação com aqueles que

³ Paolo Benanti é um religioso franciscano na Terceira Ordem Regular. É professor na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, onde ensina Teologia Moral e Bioética. Atualmente, tem se dedicado, também, a estudos de ética das tecnologias. Em particular, suas pesquisas se concentram na gestão da inovação: internet e o impacto da era digital, biotecnologias para o aprimoramento humano e biossegurança, neurociência e neurotecnologia.



são destinatários da mensagem, comunicando-a não apenas por meio de palavras, mas principalmente através do testemunho de vida. Além disso, implica em anunciar a mensagem com coragem e sem concessões ao poder temporal, denunciando as injustiças e opressões existentes. Também é essencial adaptar a linguagem e mentalidade, contextualizando a mensagem de acordo com a realidade e circunstâncias específicas em que é proclamada.

A partir da *infopráxis*, a Igreja reconhece o mundo como o principal cenário de atuação dos batizados, compreendendo sua prática a partir da inseparabilidade do trinômio Igreja-Reino-Mundo. Suas ações devem refletir a compreensão de que as fronteiras da Igreja não se limitam aos limites físicos das paróquias, mas se estendem ao serviço de todos, independentemente de sua fé, uma vez que “o mundo é o campo de ação dos cristãos tanto como membros da Igreja quanto como cidadãos” (Brighenti, 2012, p. 35). Serviço este exercido com caridade, humildade e abnegação, enriquecido com os dons de Cristo. Nessa dinâmica, ela se descentraliza de si mesma, assumindo plenamente sua missão de ser o sacramento do Reino de Deus para a humanidade em todas as épocas históricas e ambientes culturais, inclusive na esfera digital.

Emergirá, pela *infopráxis*, uma comunidade composta por homens e mulheres cujas vidas foram transformadas pela conversão, com o propósito de tornar o ambiente digital um espaço genuíno de encontro. Este compromisso representa o distintivo identitário dessa comunidade. Suas atividades, interagindo com uma variedade de indivíduos, devem evoluir em consonância com as demandas da evangelização, mantendo uma relação estreita com os princípios teológicos e as diretrizes do Magistério.

Unidos às pessoas de boa vontade, os batizados ao adotarem a *práxis* do Evangelho no mundo digital, impregnam este ambiente de valores humanos. “É pela inserção ativa dos cristãos, como cidadãos, que se garante a presença construtiva da Igreja, em favor de uma sociedade justa e fraterna para todos” (Brighenti, 2021 p. 40). Obedecendo aos desígnios do plano amoroso de Deus, o referido autor pontua que a *Infopastoral* autoriza uma presença plural da Igreja na Rede, “segundo as mediações históricas possíveis e compatíveis com o Evangelho, peregrinando com toda a humanidade” (2021, p. 40).

A missão da Igreja, neste contexto digital, continua a mesma: a denúncia de toda injustiça e da opressão, como humilde servidora de todos os homens e continuadora da obra de Cristo no mundo, livre de



amarras e comprometimentos temporais, de conveniências indevidas e prestígio ambíguo (CELAM, 1987, n. 14,8). Através da *infopraxis* deve manter-se fiel à opção preferencial pelos pobres, exercendo profeticamente sua diaconia da comunicação (Gripp, 2017, p. 88) Fará isso sem deixar de reconhecer o valor e a autonomia legítima das tarefas temporais (CELAM, 1987, n. 14,10)

Conclusão

- Em suma, o presente artigo delinea a proposta da *Infopastoral* como uma contribuição significativa à sociedade contemporânea permeada pelas tecnologias e imersa na cultura digital. A mudança de época observada na atualidade suscita um amplo espectro de investigações interdisciplinares, reconhecendo a necessidade de diálogo entre a fé e a cultura digital.
- A *Infopastoral* possui uma interface dinâmica que integra as dimensões de presença, conteúdo, atitudes e gestos, encontro e testemunho, conforme delineado pelo pensamento do Papa Francisco. Sua proposição visa aprimorar a presença e a atuação da Igreja no contexto midiático digital, desafiando-a a permanecer relevante e responsiva aos imperativos contemporâneos da comunicação e da missão.
- Ao reconhecer a necessidade contínua de diálogo entre a fé e a cultura digital, esta pesquisa busca não apenas iluminar os desafios, mas também sugerir caminhos viáveis para uma prática pastoral autêntica e eficaz na era digital.
- A reflexão ressalta a necessidade premente de uma revisão na linguagem empregada para transmitir os conteúdos da fé cristã no contexto da cultura digital. Ressalta o ensinamento do Papa Francisco, na *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, ao afirmar que é necessário concentrar o anúncio cristão no essencial e no atrativo, evitando dispersões em questões periféricas que não ecoam com o ser humano atual.
- Para tanto, faz-se necessária a prática da escuta atenta do ser humano no contexto pós-moderno, que está em constante evolução. Este é um elemento essencial no processo de comunicação do Evangelho na era digital.



- Além do aspecto de atualização, a *Infopastoral* carrega em si uma dimensão missionária e profética. A atuação da Igreja e a reflexão teológica na contemporaneidade precisa ser atuante, crítica e responsável. Deve abranger temas prementes como a discriminação algorítmica, descolonização da inteligência artificial, inclusão e exclusão digital, relações de trabalho, pós-humanismo e transumanismo, entre outros. Estes desafios demandam uma abordagem crítica e reflexiva por parte da práxis cristã, a fim de não apenas desafiar a “ordem social” vigente, mas também evitar que o cristianismo seja cooptado e instrumentalizado pelas grandes empresas de tecnologia.
- Isso implica não apenas utilizar as mesmas técnicas sem uma reflexão ética, mas também em engajar-se ativamente na promoção de uma transformação social e tecnológica que esteja em consonância com os valores do Evangelho.
- A *Infopastoral* é ação pastoral de todo o povo de Deus, e não apenas de um segmento de fiéis. Emerge como uma expressão vital da missão da comunidade cristã, impulsionada pelos ensinamentos e pelo exemplo de Jesus Cristo. Sua essência é intrinsecamente conectada à promoção da libertação de todas as formas de opressão, incluindo aquelas de natureza mercadológica, e à valorização integral do ser humano.
- Prioriza em suas ações não o *marketing*, mas o ser humano. E ao priorizar o valor intrínseco de cada indivíduo e buscar o desenvolvimento de comunidades solidárias e missionárias, a *Infopastoral* tem por objetivo tornar-se uma rede inclusiva, capaz de abranger a todos, e potencialmente universal e global em sua abrangência.
- Ao abraçar a proposta da *Infopastoral*, a comunidade cristã pode se tornar uma força dinâmica e transformadora na sociedade, promovendo a dignidade humana, a justiça e a solidariedade em todos os cantos do mundo virtual e físico. Essa é a chamada e o desafio que se apresentam à Igreja neste momento crucial da história, convidando-a a continuar sua jornada de serviço e testemunho em prol do Reino de Deus.



Referências

- AMADO, Joel Portella. Aspectos antropológicos para a evangelização junto às Juventudes: reflexões a partir do Sínodo dos Bispos de 2018. *Revista Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 61, p. 39-61, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=37784@1>. Acesso em: 23 mar. 2024.
- BABIN, Pierre; MCLUHAN, Marshall. *Era electrónica um novo homem um cristão diferente*. Lisboa: Multinova, 1978.
- BENANTI, Paolo. *A algorética e o colonialismo digital*, 2021. Artigo Digital. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/607154-a-algoretica-e-o-colonialismo-digital-artigo-de-paolo-benanti>. Acesso em 30 mar. 2024.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Um rosto para Deus*. São Paulo: Paulus, 2005.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *O mistério e o mundo*. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BRAGA, Adriana. *Personas Materno-Eletrônicas*. Feminilidade e Interação no Blog Mothern. Porto Alegre: Editora Salina, 2008.
- CANEVACCI, Massimo. Metrópole comunicacional. *Revista USP*. São Paulo, n. 63, p. 110-125, set./nov. 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13372>. Acesso em: 10 fev. 2024.
- CASTELLS, Manuel. *A Galáxia da Internet*. Reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- CELAM, Conselho Episcopal Latino-Americano. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- CELAM, Conselho Episcopal Latino-Americano. *Documento de Aparecida*. Brasília: Edições CNBB, 2007.
- CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia*. Documento 100 da CNBB. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2020.
- COX, Harvey. *La séduction de l'espirit*. Paris: Editora Seuil, 1976.
- CZERNY, Michael. Prefácio. In: FRANCISCO. *Vida após a pandemia*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020. p. 3-17.



DI FELICE, Massimo. *A Cidadania Digital*. A crise da ideia ocidental de democracia e a participação nas redes digitais. São Paulo: Paulus, 2021.

ESTRADA, Juan Antonio. *Qué décimos cuando hablamos de Dios? La fe em una cultura escéptica*. Madrid: Trotta, 2015.

FLORIDI, Luciano. *Ser humano e inteligência artificial: os próximos desafios do on life*. Entrevistado: Luciano Floridi. In: Instituto Humanitas Unisinos. [S. l.], 28 out. 2020. Disponível em: <https://bityli.com/BUKEK>. Acesso em: 3 mar. 2024.

FLORIDI, L. *Information. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2010. Eletronic Version – Kindle.

FLORIDI, Luciano. *The Fourth Revolution*. How the Infosphere is Reshaping Human Reality. New York: Oxford University Press, 2014. Eletronic Version – Kindle.

GRIPP, Andréia; MARTINS, Mario Roberto de Mesquita Martins. A Infopastoral como caminho para a interlocução entre o Evangelho e a cultura digital. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 52, n. 1, p. 1-9, jan./dez. 2022, p. 1-9. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=20486@1>. Acesso em: 1 fev. 2024.

MORAES, Abimar Oliveira de. João Paulo II e a “nova cultura” da comunicação social. *Revista Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro. Ano XV n. 39, setembro a dezembro/2011, p. 675-685. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=20486@1>. Acesso em: 3 mar. 2024.

MORAES, Abimar Oliveira de; GRIPP, Andréia. Ações evangelizadoras numa cultura urbana marcada pelo digital. *Fronteiras – Revista de Teologia da Unicap*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 145-167, jun. 2020. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/1640>. Acesso em: 28 jan. 2024.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. Vaticano, 24 de maio de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 15 fev. 2024.

PAPA FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco no Congresso Internacional de Pastoral das Grandes Cidades*. Vaticano: 27 novembro 2014. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/spe->



eches/2014/november/documents/papa-francesco_20141127_pastorale-grand-citta.html. Acesso em: 3 mar. 2024.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano: 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 2 mar. 2024.

PAPA FRANCISCO. “*Vem e Verás*” (Jo 1,46). Comunicar encontrando as pessoas onde estão e como são. Mensagem para o 55º Dia Mundial das Comunicações Sociais. In: Vatican. Roma, 23 jan. 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/papa-francesco_20210123_messaggio-comunicazioni-sociali.html. Acesso em: 3 mar. 2024.

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. Sobre a validade permanente do mandato missionário. Vaticano: 1990. n. 37c. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html. Acesso em: 3 mar. 2024.

LÉVY, Pierre. *A conexão planetária*. O mercado, o ciberespaço, a consciência, 1ª Reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2003.

MCLUHAN, Marshall. *A Galáxia de Gutenberg*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Editora Cultrix, 1974.

MORAES, Abimar; GRIPP, Andréia Durval. Ações evangelizadoras numa cultura urbana marcada pelo digital. *Fronteiras – Revista de Teologia da Unicap*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 145-167, jun. 2020. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/1640>. Acesso em: 28 fev. 2024.

BENANTI, Paolo. *A algorética e o colonialismo digital*. 2021. Artigo Digital. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/607154-a-algoretica-e-o-colonialismo-digital-artigo-de-paolo-benanti>. Acesso em: 5 abr. 2024.

POSTMAN, Neil. *Tecnopólio*. São Paulo: Editora Nobel, 1994.



RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

SPADARO, Antonio. *A proposta do Papa Francisco*. O futuro rosto da Igreja. São Paulo: Loyola, 2013.

SODRE, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOUZA, A. D. G. *A Igreja diante da cultura midiática digital: desafios, caminhos e perspectivas*. Rio de Janeiro, 2017. 110p. Dissertação (mestrado). Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SOUZA, Andréia Durval Gripp. *Infopastoral: diálogo entre fé e cultura digital*. Uma análise a partir de documentos do Magistério da Igreja. 2022. 229p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.



Desafios e oportunidades da evangelização nas plataformas digitais

Challenges and opportunities of evangelization
on digital platforms

*Ariél Philippi Machado**

PUCPR

*Luís Gustavo Conde***

PUCMinas

Recebido em: 11/03/2024. Aceito em: 31/03/2024.

Resumo: *O fenômeno da internet está mais presente nos processos de evangelização. O Dicastério para a Comunicação orienta o uso e aplicação das plataformas digitais por meio de dois documentos significativos: “Igreja e Internet” e “Ética na Internet”. O presente artigo destaca que a privação das plataformas online não é o caminho mais adequado; ao contrário, é nesse ambiente que devem atuar aqueles que dão verdadeiro testemunho da vida em Jesus Cristo.*

* Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR, Curitiba, 2021). Especialista em Juventude, Religião e Cidadania (Faculdade Católica de Santa Catarina, Florianópolis, 2021). Especialista em Direito Educacional (Faculdade Unyleya, Florianópolis, 2019). Especialista em Catequese – Iniciação à Vida Cristã (Faculdade Católica de Santa Catarina, Florianópolis, 2018). Membro fundador da Associação Rede Lumen de Catequese. Catequista na Paróquia Santíssima Trindade, Arquidiocese de Florianópolis.

E-mail: proff.ariel@gmail.com.

** Especialista em Direito Processual Civil (Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, 2017). [Especialização em andamento em Direito Bancário e do Mercado Financeiro (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais PUC-Minas, 2024 –)]. Aperfeiçoamento pós-graduado em Licenciatura plena (Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza – CEETEPS, 2016). Bacharel em Direito (Centro Universitário Unifafibe, 2013). Tecnólogo em Gestão Empresarial (Faculdade de Tecnologia de São Paulo – FATEC, 2019). Advogado e professor de cursos técnico-profissionalizantes. Catequista na Catedral Metropolitana de São Sebastião, na Arquidiocese de Ribeirão Preto (SP), atuando na evangelização de jovens e adultos. Autor de artigos para o Portal de Formação da Canção Nova e articulista da Revista Paróquias.

E-mail: luisguconde@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-2341-5502>

Dossiê





Seu objetivo é colaborar para a formação contextualizada e crítica dos agentes de evangelização para uma postura positiva em relação à internet na evangelização. De cunho bibliográfico-documental, o artigo segue por três sessões, destacando a necessidade de captar e manter a atenção dos interlocutores no ambiente virtual; os desafios e as oportunidades presentes na internet e a reflexão feita pela Igreja em relação às plataformas digitais. Destaca-se, da conclusão, que a internet é um poderoso meio de comunicação e interação social, influenciando opiniões e comportamentos, possibilitando a inspiração da conversão no cumprimento da missão evangelizadora e não poder ser ignorado.

Palavras-chave: *Evangelização; internet; desafios; oportunidades.*

Abstract: *The internet phenomenon is more present in evangelization processes. The Dicastery for Communication guides the use and application of digital platforms through two significant documents: “Church and Internet” and “Ethics on the Internet”. This article highlights that deprivation of online platforms is not the most appropriate path; On the contrary, it is in this environment that those who give true testimony to life in Jesus Christ must act. Its objective is to contribute to the contextualized and critical training of evangelization agents for a positive attitude towards the internet in evangelization. Of a bibliographic-documentary nature, the article follows three sessions, highlighting the need to capture and maintain the attention of interlocutors in the virtual environment; the challenges and opportunities present on the internet and the reflection made by the Church in relation to digital platforms. It stands out from the conclusion that the internet is a powerful means of communication and social interaction, influencing opinions and behaviors, enabling the inspiration of conversion in the fulfillment of the evangelizing mission and cannot be ignored.*

Keywords: *Evangelization; internet; challenges; opportunities.*

Introdução

Era no ano de 1957 quando o Papa Pio XII escreveu a Carta Encíclica *Miranda Prorsus* sobre a cinematografia, a rádio e a televisão, ensinando que “os maravilhosos progressos técnicos, de que se gloriam os nossos tempos, sem dúvida são fruto do engenho e do trabalho humano, mas são primeiro que tudo dons de Deus, Criador do homem e inspirador de todas as obras” (Pio XII, 1957). É de suma importância iniciar este estudo com um conselho de mais de sessenta anos, porque é exatamente a constância da transmissão da fé que irá guiar a evangelização nas mais diversas ferramentas de comunicação que surgem e se transformam constantemente. No contexto das mudanças ocasionadas pela internet, esses surgimentos e transformações da comunicação são especialmente notáveis, refletindo-se nas formas de influenciar pessoas e, por consequência, no exercício da evangelização. A ascensão da tecnologia digital, das redes sociais, da inteligência artificial e de outras



ferramentas tecnológicas tem gerado novas oportunidades e desafios para a transmissão da fé, que precisa se adaptar a exigências cada vez mais incompatíveis com compreensão do Evangelho.

As tendências dos novos meios de comunicação indicam que para reter a atenção das pessoas os conteúdos devem ser rápidos, dinâmicos, concisos e extravagantes. Por outro lado, transmitir os ensinamentos de Jesus Cristo requer calma, reflexão, profundidade e carinho. Conciliar esses dois cenários é o desafio da participação da Igreja nas mais recentes formas de comunicação social proporcionadas pelo avanço tecnológico da internet e das plataformas digitais. Nas palavras do Papa Francisco:

Voltemos às nascentes para oferecer ao mundo aquela água viva que ele não encontra; e, enquanto a sociedade e as redes sociais acentuam a violência das palavras, concentremo-nos na mansidão da Palavra de Deus que salva, que é mansa, que não faz rumor, que penetra no coração (Francisco, 2024b).

A análise das transformações da comunicação social é essencial para a compreensão do impacto da internet na evangelização e para reflexão sobre as tendências e as expectativas no campo da influência dos mais variados públicos. A Carta Encíclica *Miranda Prorsus* esclarece os motivos do interesse da Igreja nas formas de comunicação:

com particular alegria, mas também com prudência vigilante de Mãe, procurou, desde o princípio, a Igreja seguir e proteger os seus filhos no caminho maravilhoso do progresso das técnicas de difusão. Tal solicitude deriva directamente da missão que lhe confiou o Redentor Divino, porque essas técnicas – na geração presente – têm poderoso influxo no modo de pensar e agir dos indivíduos e comunidades (Pio XII, 1957).

E essa poderosa influência no modo de pensar e agir tem se destacado cada vez mais, possibilitando conhecer a opinião de incontáveis pessoas sobre os mais diversos assuntos, efeitos do qual a transmissão da fé não está a salvo. Muitas opiniões são transmitidas na internet tal como se fossem verdadeiras lições que exigiriam estudos e reflexões inalcançáveis dentro do curto tempo exigido pelo público. O Papa Pio XII ensinou que a mensagem da salvação é “de incomparável riqueza e força, que deve ser recebida na alma de todos os homens” (Pio XII, 1957), o que não parece possível transmitir com fidelidade nos poucos minutos oferecidos pelas redes sociais, maior fonte de influência das pessoas nos tempos atuais.



Ao examinar as novas formas de evangelização à luz das mudanças tecnológicas, é possível identificar uma série de questões pertinentes, tais como a democratização do acesso à informação, a diversificação dos canais de comunicação, a virtualização das experiências e os desafios éticos decorrentes do uso da tecnologia. Estas questões evidenciam a necessidade de uma reflexão aprofundada sobre os impactos sociais, culturais e espirituais das tecnologias emergentes na prática da fé e na disseminação dos ensinamentos religiosos.

A análise das mudanças tecnológicas nas formas de influência do público possibilita encontrar caminhos importantes para aqueles que se propõem a evangelização. Ao compreender melhor os desafios e as oportunidades apresentados por esse cenário em constante evolução, torna-se possível contribuir para o desenvolvimento de práticas de evangelização mais eficazes e éticas, respeitando a profundidade do anúncio da Boa Nova, para que, assim como Jesus, os caminhos da fé sejam ensinados com sinceridade e franqueza (Bíblia [...], 2014, Mt 22,16, p. 1213).

1 A batalha pela atenção do público

Na atual disputa pela atenção do público há a ideia de que tudo o que não seja o consumo de conteúdo é concorrência da plataforma, por exemplo, um aluno que está na escola com a atenção voltada para a aula não está na plataforma de *streaming* assistindo série; a plataforma, portanto, perdeu essa disputa. O mesmo ocorre com a Santa Missa, a Catequese, os Grupos de Jovens e tudo o que afasta o público das plataformas digitais. Esse é o ponto no qual a batalha pela atenção atinge diretamente a missão evangelizadora. E a transmissão da fé encontra ainda um outro obstáculo que não atinge o entretenimento: a profundidade e riqueza do conteúdo. Consta na Carta Encíclica *Miranda Prorsus* que “A Igreja, depositária da doutrina da salvação e dos meios de santificar, goza do direito inalienável de transmitir as riquezas que lhe foram confiadas por disposição divina” (Pio XII, 1957). Essa mensagem não pode ser superficial, ao contrário dos conteúdos de entendimento, aos quais é possível ser fútil, vulgar, imoral e, ainda assim, muito popular. É bom esclarecer que o entretenimento pode ser de conteúdo pobre, mas não necessariamente o seja, embora a mera possibilidade já torne desigual a disputa pela atenção. Nesse mesmo sentido o Papa Pio XII afirmou que “Ao afirmar os direitos da Igreja, não queremos negar à sociedade civil o direito de difundir as notícias e informações que são necessárias



ou úteis para o bem comum da mesma sociedade” (1957). Aqui não se pretende negar o valor e a riqueza próprios dos filmes, séries, músicas ou mesmo dos vídeos disponibilizados nas redes sociais; há sim conteúdo de muito valor nesses meios. Por outro lado, é inegável que há também muito do pior que pode ser extraído da mente humana.

A ascensão dos serviços de *streaming* marcou uma revolução na forma como os conteúdos de filmes, séries e documentários são consumidos. O mesmo ocorreu com a forma como a música é consumida e, até mesmo, na forma de estudar e aprender. Desde a popularização da *internet* de banda larga até os avanços nas tecnologias de compressão de dados e transmissão *online*, testemunha-se uma competição feroz pela atenção do público. Explorar a dinâmica da economia da atenção no contexto dos serviços de *streaming* e das redes sociais permite identificar os principais fatores que influenciam a concorrência pela atenção e o modo como o consumo dos conteúdos influencia as pessoas.

A batalha pela atenção do público refere-se à competição por um recurso escasso e valioso: a influência dos pensamentos. Em um contexto social saturado de informações e estímulos, os produtores de conteúdo enfrentam o desafio de capturar e reter a atenção dos consumidores em meio a uma infinidade de opções de entretenimento, notícias e conteúdos digitais. A rápida criação e divulgação dos conteúdos que é possibilitada pelas plataformas atuais intensificou essa competição. Aquele que se propõe a utilizar dessas plataformas para transmissão da fé precisa ter plena consciência de que muitas das estratégias comuns aos meios serão inadequadas para os ensinamentos da Igreja.

No Capítulo 3 da Carta aos Efésios, São Paulo se apresenta como aquele a quem “foi dada esta graça de anunciar às nações o evangelho da inesgotável riqueza de Cristo e esclarecer qual é o projeto salvador do mistério escondido desde os séculos em Deus, criador de todas as coisas” (Bíblia [...], 2014, Ef 3,8-9, p. 1429). A escrita de São Paulo, através de suas cartas, é o principal comparativo com o que hoje é transmitido pela *internet*, de forma também escrita ou mesmo através dos recursos audiovisuais. Contudo, as cartas de São Paulo foram escritas após profunda reflexão e vivência dos ensinamentos de Jesus Cristo, além de serem compostas por conteúdos completos e satisfatoriamente explorados. Sobressai o contraste com textos curtos, vídeos rápidos ou postagens dinâmicas das plataformas audiovisuais. Um exemplo prático e mais recente é a catequese do Papa Francisco sobre a oração do Pai-Nosso, a



qual se desenvolveu através de dezesseis textos, o primeiro publicado em 5 de dezembro de 2018 (Francisco, 2018) e o último em 22 de maio de 2019 (Francisco, 2019). Haveria, genuinamente, um modo de transmitir essas mesmas lições em um vídeo de alguns minutos, em um texto de quatro ou cinco linhas ou através de uma única imagem? Seria possível aprofundar-se na oração da Pai-Nosso enquanto o conteúdo apresentado se reveza entre efeitos de vídeos, transições chamativas, efeitos sonoros impactantes e tantas outras formas de reter a atenção? Essa é a investigação: o quanto é possível sacrificar a riqueza da transmissão da fé de forma sistemática e progressiva, para dar lugar às estratégias de retenção da atenção do público?

O cenário dos serviços de produção e publicação de conteúdos na *internet* é caracterizado por uma diversidade impressionante de plataformas, cada uma com seus conteúdos exclusivos, ferramentas inovadoras e estratégias de aquisição de público. Desde os primeiros influenciadores digitais, a concorrência é marcada pela multiplicidade de opções disponíveis para chamar a atenção do público. Para conquistar e manter a atenção dos espectadores, os produtores de conteúdo na *internet* empregam uma variedade de estratégias, desde a produção de conteúdo original até as descrições escandalizadoras, as imagens impactantes e, inclusive, conteúdos mentirosos e maliciosos.

O avanço tecnológico dessas plataformas faz uso da automatização da distribuição de conteúdo através dos algoritmos, que tendem a distribuir repetidamente os mesmos conteúdos aos seus usuários. Não só, com o avanço da inteligência artificial, as plataformas conseguem assumir a posição de decidir pelo usuário sobre qual tipo de conteúdo lhe será interessante, destacando aquilo que é entendido como relevante e ocultando os conteúdos que são percebidos como desinteressantes. Claro que a automatização dessas decisões tem consequências graves para quem busca conhecimentos, o que é ainda mais prejudicial quando o anúncio da Boa Nova que fica à mercê das configurações de distribuição de conteúdos das plataformas. O Papa Francisco, em mensagem para o LVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais, alerta sobre a necessidade de regulamentação ética aos modelos de inteligência artificial, exemplificando os efeitos danosos dos algoritmos encontrados nas redes sociais:

Já desde a primeira vaga de inteligência artificial – a das redes sociais – compreendemos a sua ambivalência, constatando a par das oportunidades também os riscos e as patologias. O segundo nível de inteligências



artificiais geradoras marca, indiscutivelmente, um salto qualitativo. Por conseguinte é importante ter a possibilidade de perceber, compreender e regulamentar instrumentos que, em mãos erradas, poderiam abrir cenários negativos. Os algoritmos, como tudo o mais que sai da mente e das mãos do homem, não são neutros. Por isso é necessário prevenir propondo modelos de regulamentação ética para contornar os efeitos danosos, discriminadores e socialmente injustos dos sistemas de inteligência artificial e contrastar a sua utilização para a redução do pluralismo, a polarização da opinião pública ou a construção do pensamento único (Francisco, 2024b).

A capacidade de atrair o clique e gerar comentários a qualquer custo se tornou um diferencial categórico na batalha pela atenção do público.

No âmbito católico, embora as mensagens dos últimos três pontífices incentivem os fiéis a desenvolverem iniciativas de evangelização nas mídias, e embora haja casos de pessoas que buscam dar testemunho de vida cristã na rede, há influenciadores que se denominam “católicos”, mas que prestam um desserviço à comunidade cristã, disseminando dúvidas e divisão na Igreja por meio de notícias falsas, intolerância e discursos de ódio (Medeiros et al., 2024, p. 40-41).

Além de transformar os hábitos de consumo de conteúdos, a ascensão das plataformas digitais tem gerado repercussões significativas no comportamento das pessoas. O surgimento constante de novas ferramentas, impulsionado pelo rápido retorno aos produtores de conteúdos (em relevância social e até financeiramente), desafia os modelos de produção de conteúdo genuínos e redefine as dinâmicas de concorrência e alcance do público. À medida que a competição entre os produtores de conteúdo continua a se intensificar, surgem novos desafios para aqueles que se propõem a usar desse ambiente para evangelização. Competição, consumo, disputas, concorrências, vaidades são características de um novo comportamento oriundo da virada tecnológica digital. De acordo com Fernanda Medeiros *et al.* (2024, p. 39) “a virada tecnológica digital das últimas décadas resultou também em uma virada antropológica. Com isso, as gerações contemporâneas marcadas pela cultura digital desenvolveram uma nova visão de mundo (Medeiros *et al.*, 2024, p. 40-41).

A necessidade de inovação constante, a gestão eficaz de dados de audiência e a adaptação às mudanças nas preferências do público são apenas algumas das questões que se apresentam em uma batalha cada vez mais competitiva e dinâmica. Diante de tantas dificuldades, quem



se propõe a transmitir os conteúdos de fé na *internet* e consegue fazê-lo de forma genuína, poderá repetir as palavras de São Paulo sobre a pregação: “Combati o bom combate, terminei a corrida, conservei a fé” (Bíblia [...], 2014, 2Tm 4,7, p. 1462).

2 De boas intenções a *internet* está cheia

O estudo até agora demonstra que a missão evangelizadora na *internet* é perigosa e árdua. Mas, não é assim toda evangelização? Cristo não enviou os seus em uma missão que prometia riquezas, prazeres e confortos; ao contrário, Suas palavras foram: “Eu vos envio como ovelhas no meio de lobos” (Bíblia [...], 2014, Mt 10,16, p. 1197). Então, antes de tudo é preciso coragem e consciência de que a evangelização na *internet* exige uma fé madura e bem fundamentada, para que as ciladas do ambiente não derrubem os que têm boa intenção. Claro, não são todos os que têm boa intenção, nem mesmo dentro dos contornos dos produtores de conteúdo para a evangelização, onde também se encontram os que buscam envaidecimento próprio, afinal aparecerão falsos cristos e falsos profetas, que vão fazer grandes sinais e prodígios, a ponto de enganar, se fosse possível, até os escolhidos (Bíblia [...], 2014, Mt 24,24, p. 1216). Sobre isso, alerta o Papa Francisco: “Mesmo nos *media* católicos, é possível ultrapassar os limites, tolerando-se a difamação e a calúnia e parecendo excluir qualquer ética e respeito pela fama alheia” (Francisco, 2018, p. 57).

Já aos que, de fato, cumprem o dever de fazer discípulos e ensiná-los a observar o que Cristo ordenou (Bíblia [...], 2014, Mt 28,20, p. 1223), esse cenário tão desafiador da *internet* não deve ser motivo desânimo, mas sim de prudência. É preciso lembrar o conselho de São Josemaría Escrivá: “Fé, alegria, otimismo. – Mas não a estupidez de fechar os olhos à realidade” (Escrivá, 1999, p. 37).

Sem fechar os olhos à realidade, é preciso estar preparado para ser alvo de críticas e até mesmo de mentiras e manipulações quando se está inserido no ambiente *online*. Um exemplo disso é a nota de esclarecimento publicada no site do Padre Paulo Ricardo no dia 10 de fevereiro de 2024. A nota diz respeito a um arquivo de áudio que circulou em vários canais na *internet*, no qual o Padre Paulo Ricardo fala das notas e subtítulos da antiga edição da Bíblia Pastoral, publicada pela Editora Paulus em 1991. Esse conteúdo foi extraído por um internauta de um



vídeo publicado no ano de 2012, ou seja, doze anos antes da polêmica. A nota de esclarecimento se encerra deste modo:

A experiência de vida sacerdotal me levou, ao longo dos anos, a renunciar à forma polêmica com a qual tratava alguns temas. Compreendo que esse tom belicoso do passado fez com que algumas pessoas olhassem para meu apostolado com uma certa antipatia. De minha parte, asseguro que as mudanças que fiz são sinceras e que, embora possa sempre haver pontos de vista discordantes, gostaria de continuar contribuindo para um diálogo sereno, indispensável para conservarmos a comunhão na única fé dos Apóstolos (Ricardo, 2024).

Esse exemplo demonstra que, por mais preparado e bem-intencionado que o produtor de conteúdo esteja, sempre haverá a possibilidade do conteúdo ser deturpado, tirado de contexto e manejado de forma a causar polêmicas e discussões na *internet*, ainda que – para tanto – sejam necessários doze anos. Esse e tantos outros riscos são resultados de uma divulgação rápida de um conteúdo, chamada de “viralização”. Este termo é utilizado

para designar os conteúdos que acabam ganhando repercussão (muitas vezes inesperada) na web. O termo é relacionado a doença, já que as pessoas chegam a compartilhar o conteúdo quase que inconscientemente, criando uma ‘epidemia’ de internautas falando sobre o mesmo assunto (Avanti, 2024).

Portanto, não há dúvidas de que é preciso estar consciente da realidade cruel que se estabeleceu na criação de conteúdo *online*. Mesmo que a viralização do conteúdo tenha ocorrido de modo deturpado, “atitudes discrepantes e incoerentes nas redes por parte de presbíteros geram alerta e demonstram que a Igreja Católica no Brasil e no mundo precisa refletir sobre como lidar e se posicionar em meio a essa cultura comunicativa que tende a se expandir” (Medeiros *et al.*, 2024, p. 41).

O interessante é que para se estabelecer como influenciador digital é possível encontrar técnicas que sejam coerentes com a evangelização. Um exemplo são as cinco dicas de cuidados que o colunista Ulisses Zamboni publicou no artigo intitulado “5 razões para você tomar cuidado nas estratégias com influenciadores” (Zamboni, 2024). No artigo são indicados cinco dos principais problemas enfrentados pelos gerentes e diretores de marketing que executam estratégias com influenciadores: autenticidade, transparência, relevância para o usuário, consistência



e reputação. A autenticidade está relacionada ao fator de sucesso que considera, exclusivamente, o número de visualizações. Na proposta de evangelização na *internet*, é preciso voltar as atenções à profundidade do conteúdo, ainda que – eventualmente – seja necessário dispensar as principais ferramentas que garantam um maior número de visualizações. A transparência exige que o discurso passe sempre pelo crivo da verdade, logo, o desafio é ser exemplo do que se prega, como Jesus nos ensinou: “Pois eu vos dei o exemplo, para que façais como eu fiz” (Bíblia [...], 2014, Jo 13,15, p. 1313). A relevância para o usuário está relacionada a identificação do público com o influenciador; um conceito muito próximo do senso de comunidade que cabe ao cristão transmitir. A consistência diz respeito à própria identidade do influenciador, de modo que, para produção do conteúdo é preciso ser, de fato, participante da comunidade e praticante da fé anunciada. A reputação, por fim, se traduz no próprio significado da palavra; o que faz lembrar a parábola da oração do fariseu e do publicano (Bíblia [...], 2014, Lc 18,9-14, p. 1279-1280). O público tende a projetar a santidade em quem produz conteúdo de evangelização; reforçar indevidamente essa ideia de santidade pode ser uma estratégia de engajamento, mas ela é insustentável.

A reflexão sobre esses conceitos faz transparecer que há sim bons conteúdos na *internet* que são produzidos por pessoas dedicadas e bem-intencionadas, o que se apresenta tanto para a evangelização quanto para conteúdos educativos e de entretenimento. Mas, é preciso consciência de que o ambiente *online* é hostil, exigindo muita maturidade de quem se propõe a exposição.

3 Igreja e *internet*

Como frutos do Dicastério para a Comunicação – antigo Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais – foram publicados dois documentos, um intitulado *Igreja e Internet* e outro com o título *Ética na Internet*, ambos com grande contribuição para o estudo do cenário da evangelização na *internet*. Considerando a conclusão aparentemente pessimista sobre o tema, é relevante citar o seguinte trecho do documento *Igreja e Internet*:

Desta forma, a Igreja tem feito uma abordagem fundamentalmente positiva dos meios de comunicação. Mesmo quando condenam os abusos sérios, os documentos deste Pontifício Conselho para as Comunicações



Sociais têm-se esforçado por esclarecer que uma atitude de pura restrição ou de censura por parte da Igreja... não resulta suficiente nem apropriada (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2002a).

À luz dessa orientação, não cabe ao fiel afastar-se totalmente das plataformas de produção de conteúdo na *internet*, ao contrário, o católico deve se apresentar como sal da terra e luz do mundo (Bíblia [...], 2014, Mt 5,13-16, p. 1190). No contexto atual, o ambiente *online* se destaca como um dos principais meios de comunicação e interação social. As plataformas digitais de produção de conteúdo desempenham um papel expressivo na formação de opiniões, disseminação de informações, conexão entre pessoas e influência de comportamentos: “A Internet é o mais recente e, sob muitos pontos de vista, o mais poderoso de uma série de instrumentos de comunicação” (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2002b).

Para quem se propõe a evangelização através da *internet* surge um desafio que requer uma reflexão profunda sobre como viver a fé e transbordar essa vivência no ambiente virtual, o qual é dominado por estimas e práticas incompatíveis com os ensinamentos de Jesus Cristo e a Doutrina da Igreja. O Diretório para a Catequese afirma:

O digital, que não corresponde somente à presença de meios tecnológicos, de fato caracteriza o mundo contemporâneo e sua influência tornou-se, em pouco tempo, ordinária e contínua, a ponto de ser percebida como natural. [...] O digital, portanto, não apenas faz parte das culturas existentes, mas está se estabelecendo como uma nova cultura, modificando primeiramente a linguagem, moldando a mentalidade e reformando as hierarquias dos valores (Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização, 2020, p. 228).

Os princípios e diretrizes que podem guiar os católicos no uso responsável e edificante da *internet* devem servir para que se evite os perigos e armadilhas presentes nos espaços digitais e para reconhecer as oportunidades de testemunhar a fé e anunciar a Boa Nova. De acordo com Roberto Nentwig (2021, p. 90), “o grande volume de informação disponível na *internet* hoje, não significa que as pessoas estão mais bem informadas. O processo de aprendizado e absorção do conhecimento não acompanha a velocidade e a quantidade disponível aos sentidos humanos”. O Papa Francisco, em sua Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social diferencia o acumula de informações da sabedoria que se admire por uma caminhada paciente:



Podemos buscar juntos a verdade no diálogo, na conversa tranquila ou na discussão apaixonada. É um caminho perseverante, feito também de silêncios e sofrimentos, capaz de recolher pacientemente a vasta experiência das pessoas e dos povos. A acumulação esmagadora de informações que nos inundam, não significa maior sabedoria. A sabedoria não se fabrica com buscas impacientes na internet, nem é um somatório de informações cuja veracidade não está garantida. Desta forma, não se amadurece no encontro com a verdade. As conversas giram, em última análise, ao redor das notícias mais recentes; são meramente horizontais e cumulativas. Mas, não se presta uma atenção prolongada e penetrante ao coração da vida, nem se reconhece o que é essencial para dar um sentido à existência. Assim, a liberdade transforma-se numa ilusão que nos vendem, confundindo-se com a liberdade de navegar frente a um visor. O problema é que um caminho de fraternidade, local e universal, só pode ser percorrido por espíritos livres e dispostos a encontros reais (Francisco, 2020).

Este alerta aponta para o contexto em que a comunicação rasa e instantânea e a exposição pública, em que estão imersos os influenciadores digitais, é essencial que os católicos cultivem uma presença *online* que seja autêntica, coerente com os valores do Evangelho e capaz de irradiar a luz de Cristo. Esta é a oportunidade a ser percebida e promovida na evangelização pela *internet*: “A Internet pode oferecer uma contribuição extremamente valiosa para a vida humana. Há de promover a prosperidade e a paz, o crescimento intelectual e estético, além da compreensão recíproca entre os povos e as nações a nível mundial” (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2002b).

O documento *Ética na Internet* também menciona que a *internet* “pode ajudar também os homens e as mulheres na sua busca permanente de se compreenderem a si mesmo” (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2002b), o que exige autenticidade de quem dá testemunho do Evangelho, a fim de que se alcance a afinidade do público pela vivência de fé e não por palavras superficiais. Destaca-se a necessidade de discernimento e prudência ao lidar com temas controversos ou polarizadores. Em todo modo de agir do católico e de transmissão da fé, o convite para viver a santidade deve ser amoroso, de modo a cultivar um acolhimento saudável e misericordioso, fomentando o diálogo respeitoso, a empatia e a solidariedade entre aquele que dá testemunho da fé e quem deseja conhecer a Verdade em Jesus Cristo. Na *internet* essa fórmula não deve ser diferente, ao que convém o conselho do Papa Francisco: “Mas é necessário verificar, continuamente, que as formas atuais de comunicação



nos orientem efetivamente para o encontro generoso, a busca sincera da verdade íntegra, o serviço, a aproximação dos últimos e o compromisso de construir o bem comum” (Francisco, 2020).

Ao reconhecer os desafios e as oportunidades que as plataformas digitais apresentam para a criação de conteúdo, os influenciadores católicos se tornam verdadeiros discípulos missionários na *internet*, onde cada postagem, vídeo, comentário ou compartilhamento se revela como testemunho sincero do amor e da verdade em Jesus Cristo. Assim orienta o documento *Igreja e Internet*:

Uma vez que o anúncio da Boa Nova às pessoas formadas por uma cultura dos mass media exige uma cuidadosa atenção às características singulares dos próprios meios de comunicação, actualmente a Igreja precisa de compreender a Internet. Isto é necessário a fim de que ela possa comunicar-se eficazmente com os indivíduos — de modo especial com os jovens — que se encontram mergulhados na experiência desta nova tecnologia, e também em ordem a fazer bom uso da mesma (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2002a).

Não há dúvidas de que o termo “influenciadores digitais” não surgiu sem razão. As pessoas são, de fato, influenciadas a compartilhar conteúdos, comentar opiniões, divulgar experiência e, até mesmo, comprar, vestir e usar aquilo que é oferecido pelos influenciadores. Então, surge o dever de oferecer um testemunho de que Jesus Cristo é o Caminho, a Verdade e a Vida (Bíblia [...], 2014, Jo 14,6, p. 1314). Sabendo que a evangelização é possível através da *internet*, sendo conhecedor dos meios e das ferramentas, o fiel detém mais do que a oportunidade de estar presente nas plataformas digitais, há também o dever, pelo bem da Igreja, à luz do cânone 212, §3, do Código de Direito Canônico.

Os fiéis, segundo a ciência, a competência e a proeminência de que desfrutam, têm o direito e mesmo por vezes o dever; de manifestar aos sagrados Pastores a sua opinião acerca das coisas atinentes ao bem da Igreja, e de a exporem aos restantes fiéis, salva a integridade da fé e dos costumes, a reverência devida aos Pastores, e tendo em conta a utilidade comum e a dignidade das pessoas (Código de Direito Canônico, p. 36).

Note a expressão muito mais otimista que agora é apresentada: conscientes tanto dos perigos quanto das oportunidades da evangelização nas plataformas digitais, o fiel que desfruta da competência e da



proeminência de atuar na *internet*, tem o direito e o dever de fazê-lo. O documento *Igreja e Internet* orienta neste sentido:

É inclusivamente importante que as pessoas, a todos os níveis da Igreja, lancem mão da Internet de maneira criativa, para assumirem as responsabilidades que lhes cabem e para ajudarem a Igreja a cumprir a sua missão. Na perspectiva das inúmeras possibilidades positivas apresentadas pela Internet, não é aceitável hesitar timidamente, por medo da tecnologia ou por algum outro motivo (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2002a).

Ao final do documento *Igreja e Internet* é recomendado, a todas as pessoas de boa vontade, que tenham prudência, guardem a justiça, sejam fortes, sejam corajosos e que utilizem a *internet* de maneira sábia e exclusivamente para o bem (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2002a). Esse é convite: que o católico não seja omissivo, tampouco seja indiscreto; que faça bom uso da *internet* e se proponha a verdadeira evangelização.

Conclusão

O avanço das tecnologias digitais é notório. Faz parte do convívio das famílias que acompanhamos nos diferentes serviços apostólicos. Cabe aos líderes diretos de comunidades paroquiais e diocesanas promoverem a sólida e adequada formação para a devida apropriação destas ferramentas.

A presença da Igreja nas plataformas digitais é necessária, configura-se como um arcótipo dos nossos tempos. Há que se propor alternativas para o anúncio do Evangelho nestes espaços, com dicas concretas sobre a vida fraterna e comunitária, de acordo com os princípios da fé cristã. Paulo enviou suas cartas para formar e congregar seus amigos e suas amigas em torno de Jesus Cristo.

Assim, cabe avaliar quanto de assunto nas redes são voltados ao Querigma como tal, aquele anúncio que encanta, atrai e dá novo significado para vida a partir da pessoa de Jesus Cristo. Revendo, ao mesmo tempo, as formas de anúncio autorreferencial e de cunho apologético, pressupondo uma formação básica, mistagógica e querigmática.



Referências

AVANTI. *Entenda melhor o termo viralização: por que um conteúdo se torna viral?* Disponível em: <https://penseavanti.com.br/marketingdigital/entenda-melhor-o-termo-viralizacao-por-que-um-conteudo-se-torna-viral/#quem-somos>. Acesso em: 3 mar. 2024.

BÍBLIA Pastoral. São Paulo, Paulus, 2014.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II, Papa. Conferência Episcopal Portuguesa. 4. ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2007.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría. *Caminho*. 9. ed. São Paulo: Quadrante, 1999.

FRANCISCO. *Mensagem para o LVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais*. 12 maio 2024a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em: 26 mar. 2024.

FRANCISCO. *Homilia na Santa Missa do III Domingo do Tempo Comum: domingo da palavra de Deus*. 21 jan. 2024b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2024/documents/20240121-domenica-parola-didio.html>. Acesso em: 26 mar. 2024.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social*. 3 out. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 26 mar. 2024.

FRANCISCO. *Audiência Geral de 22 de maio de 2019 – Catequese sobre o Pai Nosso*: 16. 22 maio 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190522_udienza-generale.html. Acesso em: 3 mar. 2024.

FRANCISCO. *Audiência Geral de 5 de dezembro de 2018 – Catequese sobre o “Pai Nosso” – I*. 5 dez. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2018/documents/papa-francesco_20181205_udienza-generale.html. Acesso em: 3 mar. 2024.

FRANCISCO. *Exortação apostólica Gaudete et Exultate sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2018.



MEDEIROS, Fernanda de Farias *et al.* *Influenciadores digitais católicos: efeitos e perspectivas*. São Paulo: Ideias e Letras: Paulus, 2024.

NENTWIG, Roberto. *Catequese no mundo comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2021.

PIO XII. *Carta Encíclica Miranda Prorsus do Santíssimo Senhor Nosso por divina providência aos veneráveis irmãos patriarcas, primazes, arcebispos e bispos e outros ordinários do lugar em paz e comunhão com a Sé Apostólica sobre a cinematografia, a rádio e a televisão*. 8 set. 1957. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus.html. Acesso em: 3 mar. 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Igreja e Internet*. 22 fev. 2002a. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_po.html. Acesso em: 4 mar. 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Ética na Internet*. Pontifício Conselho para as comunicações sociais. 22 fev. 2002b. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_ethics-internet_po.html. Acesso em: 4 mar. 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. São Paulo: Paulus, 2020.

RICARDO, Paulo. *Nota de Esclarecimento*. 10 fev. 2024. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/blog/nota-de-esclarecimento>. Acesso em: 3 mar. 2024.

ZAMBONI, Ulisses. 5 razões para você tomar cuidado nas estratégias com influenciadores. 19 jun. *Revista MIT Sloan Review Brasil!* Disponível em: <https://mitsloanreview.com.br/post/5-raoes-para-voce-tomar-cuidado-nas-estrategias-com-influenciadores>. Acesso em: 3 mar. 2024.



Como Deus se revela? A Revelação de Deus através do humano

How does God reveal himself? God's Revelation through the human

*Anderson Costa Pereira**

PUC-SP

Recebido em: 10/04/2024. Aceito em: 23/12/2023.

Resumo: O artigo apresenta um ensaio sobre o tema da Revelação. Sabe-se que o Cristianismo é uma religião de Revelação, mas como este Deus se revela? Uma resposta a esta pergunta será dada a partir de três pontos. Primeiramente, a Revelação como autocomunicação de Deus, na perspectiva da teologia de Karl Rahner. Em seguida, o Deus Trino que se revela no homem Jesus e, por fim, as situações de humanidade revelam a Deus. Assim, procura-se neste artigo fundamentar a intrínseca relação entre Revelação e humanidade e quais suas implicações, distinções e condições para que tais conceitos não sejam justapostos, mas indicadores de uma mesma realidade, o Mistério de salvação. Assim, o objetivo principal deste artigo é analisar como se dá o processo da Revelação de Deus. Para alcançar esse objetivo, foi feita uma investigação bibliográfica com uma abordagem hermenêutica que procura explicitar a questão com base em referenciais teóricos já publicados sobre a questão.

Palavras-chave: Revelação; Deus; humanidade.

Abstract: The article presents an essay on the theme of Revelation. It is known that Christianity is a religion of Revelation, but how does this God reveal himself? An answer to this question will be given from three points. First, Revelation as God's self-communication, from the perspective of Karl Rahner's theology. Then, the Triune God who reveals himself in the man Jesus and, finally, the situations of humanity reveal God. Thus, this article seeks to substantiate the intrinsic relationship between Revelation and humanity and what are their implications, distinctions, and conditions so that such concepts are not juxtaposed, but indicators of the same reality, the Mystery of salvation. Between Revelation and humanity there is a complementary relationship that can never be ignored.

Keywords: Revelation; God; humanity.

* Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003).
E-mail: pereira-anderson1@hotmail.com.





Introdução

Este artigo trata sobre o tema da Revelação de Deus através do humano. Ademais, a Revelação, ao lado da Fé, são os dois principais “fundamentos da Teologia” (Haight, 2004, p. 239). A palavra Revelação vem do termo latino *velum*, que significa “véu”. Revelar, portanto, significa “tirar o véu” (Theobald, 2006, p. 26). A Revelação é, fundamentalmente, uma proposta de estabelecimento de relações entre Deus e a humanidade e de reconhecê-lo através de experiências humanas. Neste sentido, Christoph Theobald fala de “experiência humana de revelação” (Theobald, 2006, p. 29). A Revelação de Deus acontece através de situações de humanidade, porque de outra forma o humano não poderia compreendê-la. A humanidade, desse modo, é portadora de aspectos de Revelação. O conteúdo da Revelação se refere à salvação da humanidade. A questão de fundo deste artigo é pensar em que sentido o humano é caminho para o conhecimento de Deus.

A resposta a essa pergunta fundamental será dada em três sucessivos momentos. Em primeiro lugar, a partir do conceito de “autocomunicação de Deus”, delineado pelo teólogo alemão Karl Rahner, em sua obra *Curso Fundamental da Fé*, pretende-se iluminar este caminho com uma nova compreensão do encontro de Deus com o ser humano. Em segundo, argumenta-se que a Revelação de Deus aos homens atinge sua expressão plena e definitiva na pessoa de Jesus de Nazaré. Em Cristo, Deus torna-se plenamente revelado e conhecido. Para ser mais bem compreendido e como sinal de seu amor, Deus em Jesus Cristo assumiu a condição humana. Por último, a Revelação de Deus, por mais absoluta e divina que seja, ao assumir a forma humana, está condicionada pelas circunstâncias, pelas necessidades, pelas pessoas e situações em que se encontra. Tais situações de humanidade, portanto, revelam a Deus.

Grosso modo, a Revelação é um diálogo de Deus que se revela conversando com o homem. A *Dei Verbum* afirma: “Deus invisível revela-se por causa do seu muito amor, falando aos homens como a amigos e conversando com eles” (DV, 2). A *Gaudium et spes*, por outro lado, afirma: “Desde as suas origens o ser humano se entretinha com Deus” (GS, 19). A Revelação, portanto, é um diálogo, como já notava Paulo VI na *Ecclesiam Suam* (ES, 41); por fim, Bento XVI, na *Verbum Domini*, confirmou: “A novidade da revelação bíblica consiste no fato de Deus Se dar a conhecer no diálogo, que deseja ter conosco” (VD, 6).



No diálogo, embora a iniciativa parta de uma das partes, ela é imediatamente aceita e participada pela outra parte, de modo que a passividade, a falta de participação ou o desinteresse de um dos lados quebra o diálogo. Dizer, então, que a Revelação é um diálogo, é tanto quanto dizer que, quando Deus se revela, o ser humano é algo mais do que um destinatário passivo do conteúdo dessa Revelação. Para Rahner a Revelação tem um caráter de evento e é “genuinamente dialógica entre Deus e o homem” (Rahner, 1989, p. 39), porque Deus vem ao encontro do ser humano (Hb 1,1-2).

1 A Revelação como autocomunicação de Deus

Karl Rahner (1904-1984), alemão, teólogo, católico jesuíta do século XX, é uma figura importante na teologia da Revelação. Para Rahner, a Revelação é a autocomunicação de Deus à humanidade e é uma ação que Deus realiza por Si mesmo, sem a intervenção humana, mas com sua participação. Rahner enfatiza que a Revelação de Deus é uma ação completamente livre e gratuita e que Deus escolhe revelar-se a Si mesmo para que os seres humanos possam conhecê-Lo. Para o teólogo alemão, a Revelação não é uma resposta a perguntas humanas, mas uma iniciativa divina para se revelar aos seres humanos. Rahner também enfatiza que a Revelação de Deus não é limitada a uma época ou a um lugar específico, mas é uma ação contínua e eterna. Ele argumenta que Deus está constantemente se comunicando com a humanidade e que a Revelação de Deus é uma realidade contínua e em evolução.

O tema da autocomunicação (*Selbstmitteilung*, no original alemão) constitui um dos eixos centrais do pensamento e da obra do grande sacerdote jesuíta alemão. Para aprofundar o entendimento da autocomunicação de Deus é necessário traçar sua definição e, para isso, temos a obra *Curso Fundamental da Fé* (publicada em 1976), na qual Rahner descreve e esboça o que é autocomunicação, seus pressupostos e consequências. A esse respeito, encontramos uma citação onde Rahner deixa claro o que entende por autocomunicação de Deus, apontando que:

Ao falarmos de “autocomunicação” de Deus, que não se entenda esta palavra no sentido de que Deus, em uma revelação, falasse algo sobre si mesmo. O termo “autocomunicação” visa propriamente a significar que Deus se torna ele mesmo em sua realidade mais própria como que um constitutivo interno do homem. Trata-se, pois, de autocomunicação ontológica de Deus. Mas que não se entenda o termo “ontológica” em



sentido apenas objetivante, como se se tratasse de algo concebido inteiramente a maneira de coisa ou objeto. Este seria o outro lado de possível equivocação. Uma autocomunicação de Deus, como mistério pessoal e absoluto ao homem enquanto ser de transcendência, implica inicialmente uma comunicação a ele enquanto ser espiritual e pessoal. Queremos, portanto, evitar de imediato dois equívocos: primeiramente, que se entenda a autocomunicação de Deus como se mero falar sobre Deus, ainda que talvez suscitado por Deus; e, em segundo lugar, que se entenda a mesma como se mera coisa ou objeto (Rahner, 1989, p. 145-146).

A partir dessa definição Rahneriana, podemos decompor alguns elementos que nos permitem compreender o que significa o termo autocomunicação. A primeira afirmação que emerge é que esse conceito é mais amplo do que o conceito anterior de Revelação, pois a Revelação antes se referia a um discurso objetivo no estilo de algo externo e diferente de Deus e que seria dado ao homem de forma externa, como “lista de verdades” dada e que não pode ser modificada (Moran, 1969, p. 19). Ao contrário, Rahner afirma enfaticamente que a autocomunicação significa que Deus se comunica, se dá e se faz o “constitutivo interno” mais essencial do homem.

Rahner afirma ainda que a autocomunicação é uma autocomunicação ontológica de Deus, que, segundo ele, corresponde à essência do homem. É precisamente esse autodomínio pessoal do homem que Deus transforma e potencializa ontologicamente por meio de sua autocomunicação. Para esse teólogo, a autocomunicação é uma realidade onde Deus se apresenta como um mistério pessoal e absoluto que é dado ao homem, e este, entendido como um ser que transcende, como um ser espiritual e pessoal, preparado antecipadamente para a dita autocomunicação. Em largos traços, o uso do termo autocomunicação visa evitar a confusão de ver a Revelação de Deus como um mero discurso objetivo sobre Deus e, em segundo lugar, evitar a coisificação de Deus.

Rahner argumenta que a Revelação de Deus não é apenas uma comunicação de conhecimento, mas uma autocomunicação de amor. Ele acredita que Deus revela Seu amor pela humanidade através da Revelação, e que a resposta apropriada da humanidade é responder a esse amor de Deus com amor-próprio. A autocomunicação diz respeito a uma realidade plena na qual Deus se revela ao homem com amor total. Rahner fala de “o livre amor de sua divina autocomunicação” (Rahner, 1989, p. 154). Assim, a autocomunicação de Deus não é em benefício de Si mesmo, para ser amado ou obedecido, mas em benefício da humanidade.



É Deus que vem ao ser humano enquanto este tem em si mesmo a possibilidade desta autocomunicação divina, enquanto é ser de transcendência. Nesse encontro amoroso com Deus, o ser humano faz experiência daquilo que Deus é em si mesmo, pois se encontra com o próprio Deus, pois aquele que se autocomunica é ao mesmo tempo doador e dom. Aquele que dá, não dá algo, mas dá-se si mesmo ao ser humano. No entanto, devemos perceber que esta autocomunicação divina não se permite ser apreendida pelo ser humano como uma realidade categorial. Deus é aquele que “não permite que dele se disponha, mas que é a instância infinita e muda, que dispõe de nós no momento e todas as vezes que começamos a dispor de alguma coisa” (Rahner, 1989, p. 152-153).

Segundo a perspectiva teológica de Rahner, presente em outra obra, intitulada *o Dogma repensado*, “a autocomunicação de Deus significa, portanto, que a realidade comunicada é realmente Deus em seu próprio ser, e desta forma é comunicação que tem em mira conhecer e possuir a Deus na visão imediata e no amor” (Rahner, 1970, p. 181). Portanto, a Revelação, como autocomunicação do Deus vivo, supõe o ser humano vivo, a quem ela aborda. A Revelação é uma realidade viva e dinâmica. A metáfora do Papa Bento XVI ajuda a entender esta realidade: “A revelação não é um meteoro que caiu na Terra e que agora, como massa rochosa, permanece em um lugar qualquer, podendo-se retirar amostras, levá-las para um laboratório e analisá-las” (Ratzinger, 2005, p. 105).

O Concílio Vaticano II não incorporou diretamente esta terminologia de Rahner, mas recolheu o significado do termo autocomunicação. *A Dei Verbum* começa seu ensinamento sobre a Revelação afirmando: “Quis Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e manifestar o mistério de sua vontade” (DV, 2). Portanto, a Revelação nasce de um ato soberano de Deus, de sua liberdade e de seu amor. A autocomunicação de Deus é fruto de sua inteira liberdade. Mais adiante *A Dei Verbum* confirma: “Pela Revelação Divina Deus quis manifestar e comunicar-se a Si mesmo” (DV, 6). Em resumo, em toda a Constituição dogmática percebe-se que a Revelação de Deus é tratada em termos de autocomunicação, mesmo que a terminologia em nenhum momento apareça explicitamente no texto conciliar.

2 Deus se revela no homem Jesus

Como afirmou o teólogo Henri de Lubac (1896-1991), em sua conhecida obra *Catolicismo*, “Cristo, revelando o Pai e sendo revelado



por Ele, acaba de revelar o homem a si mesmo” (De Lubac, 1988, p. 238), afirmação presente na *Gaudium et spes* (GS, 22). A Revelação de Deus atinge sua expressão plena e definitiva em Jesus Cristo. Neste sentido, a *Verbum Domini* afirma textualmente: “Deus pronunciou a sua palavra eterna de modo humano” (VD, 1). A eterna Palavra de Deus torna-se palavra humana em Jesus de Nazaré. Portanto, a autocomunicação de Deus encontra o seu ápice no mistério da Encarnação, aqui entendido não apenas como o instante do nascimento de Jesus, mas toda sua vida, desde o seu nascimento até sua glorificação (Ressurreição-Ascensão). A Revelação de Deus ocorreu primeiramente não nos escritos, mas em toda a vida, palavras e obras de Jesus. De fato, o Vaticano II afirma que em Jesus cumpre-se toda a plenitude da Revelação: “Por isso, Cristo Senhor, em quem se consuma toda a revelação do Deus Altíssimo [...]” (DV, 7). Jesus é a plena expressão humana de Deus: “Filipe, quem me viu, viu o Pai” (Jo 14,9).

Esta Revelação, como indica a *Dei Verbum*, deve ser considerada definitiva e completa porque, em Jesus de Nazaré, Deus nos diz tudo o que, no seu mistério de amor, quis comunicar à humanidade: “Por sua presença, por suas palavras e ações, por seus sinais e milagres e, especialmente por sua morte gloriosa ressurreição e missão do Espírito da verdade, Jesus Cristo completa a revelação e a confirma com testemunho divino: Deus está conosco para nos libertar das trevas do pecado e da morte e nos ressuscitar para a vida eterna” (DV, 4). Assim, a Revelação salvífica de Deus em Jesus tem o seu momento culminante na morte e na ressurreição, na qual teve lugar o acontecimento central da nossa redenção.

A Revelação de Deus, como já o dissemos, alcançou seu ponto culminante e a sua plenitude, na consciência do Senhor glorificado. De acordo com a fé católica, aquela pessoa, Jesus Cristo, continua a viver num modo novo de tempo e numa maneira mais elevada de vida. Ora, sendo isto verdade, então a revelação continua a ocorrer, isto é, o Pai ainda fala a Palavra, a qual ressoa na humanidade de Cristo e no mundo unido a Cristo (Moran, 1969, p. 139).

Como afirma Octavio Ruiz Arenas, em um feliz título de sua obra, Jesus é a *epifania do amor do Pai*, é o rosto visível do Deus invisível, é a manifestação de Deus, de tal modo que, quem Lhe vê, vê o próprio Pai (Jo 14,9). Conhecer a Cristo é conhecer o Pai (Jo 14,7) e receber a Cristo é receber o Pai (Jo 13,20). Jesus apresenta-se como o revelador do Pai,



pois só Ele vem de junto de Deus. É enviado ao mundo pelo Pai para ser imagem e Revelação de Deus. Quando Jesus fala, não fala apenas com autoridade divina: o próprio Deus fala nele. Por isso, crer em Cristo é crer em Deus. Recusar Cristo é recusar Deus.

Deus, por meio da revelação em Cristo, nos torna manifesta a verdade sobre Deus e o homem. Em Cristo, nos foi revelado quem é Deus, ou seja, o Pai que nos criou e que nos ama como filhos, nos é manifestado também o Filho que é a palavra e que nos chama e convida a uma comunhão de vida com a Trindade; e o Espírito Santo que vivifica e santifica continuamente a Igreja. Mas, ao mesmo tempo, em Cristo é revelada a verdade sobre o homem: chamado e eleito por Deus desde a criação do mundo para ser filho adotivo do Pai, foi redimido do pecado por meio do sacrifício redentor de Cristo e, assistido pela graça do Espírito Santo, caminha para a salvação eterna (Arenas, 1995, p. 50).

A humanidade de Jesus se revela em todos os momentos de sua existência terrestre. Sua vida foi proclamar o Reino de Deus, centro de sua pregação. Qual era sua mensagem? Era que o Reino de Deus tinha se aproximado e que ele, Jesus, manifestava sua chegada pela suas palavras e suas ações. Jesus revela-se assim como o Messias, pois com Ele o Reino é proclamado. Nos comportamentos mais humanos de Jesus revelam-se aspectos de sua divindade. Destaca-se, por exemplo, o episódio das tentações que revelam sua mais profunda humanidade. As tentações de Jesus são relatadas em três dos quatro Evangelhos do Novo Testamento: Mateus (4,1-11), Marcos (1,12-13) e Lucas (4,1-13). Essas tentações ocorrem logo após o batismo de Jesus e antes de seu ministério público.

As tentações são uma das histórias mais significativas dos Evangelhos no que se refere a humanidade de Jesus, pois representam um momento de confronto entre o homem Jesus e Satanás. O diabo propõe a Jesus escapar dos limites humanos: fome, morte, poder. Jesus recusa cair na tentação de fugir da condição humana. Jesus revela-se como Filho de Deus na condição humana; é nessa condição que devemos reconhecê-lo como Filho de Deus; é nessa condição que Ele salvará a humanidade. Ele se torna Filho de Deus renunciando a se comportar como um “deus”. A teologia da cruz prova que não é através do poder que Jesus se auto revela, mas através da condição humana. Assim, é possível ao homem saber que também é filho de Deus sem querer se tornar um outro “deus”, mas apenas sendo humano.



Na perspectiva de Manzatto, o núcleo da Cristologia é a “compreensão de que Jesus é o revelador de Deus e do humano porque é Deus e humano” (Manzatto, 2011, p. 15). Em paralelo temos a Teologia Fundamental, que “trabalha principalmente a compreensão da revelação de Deus, iniciada no Antigo Testamento e que alcançou a plenitude em Jesus Cristo” (Libânio, 2014, p. 7). Jesus é o cumprimento, o centro e a plenitude da Revelação. Ele é o Verbo de Deus que se fez homem para nos revelar o mistério de Deus e o mistério do homem, e para realizar o desígnio divino de salvação (Jo 1,1-18). Sendo Jesus a única pessoa que une em si a natureza divina e a natureza humana, Ele pôde revelar-nos a verdade sobre Deus e a verdade sobre o homem. Em Jesus, não só se revela o mistério de Deus, mas também o mistério do homem, como afirmou Henri de Lubac. Jesus de Nazaré ilumina o que, sem a sua Revelação, permaneceria desconhecido no homem. Mostra ao homem a sua vocação mais elevada, isto é, a vocação de ser humano. Dado a distância milenar é muito difícil chegarmos hoje a sua figura histórica, nem é possível reconstruí-la a partir dos relatos evangélicos, pois estes não são registros historiográficos, mas são confissões de fé das primeiras comunidades. Uma articulação, e não justaposição, entre o Jesus histórico, o Cristo da fé e o Messias do texto é necessária para não se cair num historicismo ou no simples fideísmo (Manzatto, 2011, p. 11).

A negação da humanidade de Jesus é, por definição conciliar, uma heresia. É o caso do Docetismo, que surgiu no século II, e que defendia que Jesus não teria um corpo físico, mas apenas aparentaria ter um corpo humano. Segundo essa heresia, Jesus seria uma espécie de fantasma divino que teria assumido uma aparência humana para se comunicar com os homens. Os docetas afirmavam que Jesus não teria nascido de uma mulher, nem teria sofrido realmente a morte na cruz, mas apenas parecido ter passado por essas experiências. A crucificação e sofrimento de Jesus seriam apenas uma ilusão. Eles negavam, portanto, a humanidade real de Jesus, o que ia contra o ensinamento católico de que Jesus era totalmente Deus e totalmente homem. O testemunho clássico de Jo 1,14 (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο – E o Verbo se tornou carne) ressalta a humanidade de Jesus, enquanto a (anti)cristologia docetista defendia que “o Verbo se tornou um fantasma”. O Docetismo foi condenado como heresia pelos primeiros Concílios cristãos, que afirmavam a importância da humanidade real de Jesus para a salvação dos homens. A heresia foi combatida pelos Padres da Igreja como Irineu de Lião e Tertuliano, que



afirmavam que Jesus era verdadeiramente humano e divino, e que sua humanidade era tão real quanto sua divindade (Frangiotti, 1995).

3 As situações de humanidade revelam a Deus

Situação de humanidade é uma expressão que pode ser interpretada de diferentes maneiras dependendo do contexto em que é usada. Em geral, ela se refere a um momento ou circunstância em que a humanidade como um todo enfrenta um desafio, crise ou problema comum, e que exige uma resposta coletiva. Por exemplo, a pandemia da COVID-19 pode ser considerada uma situação de humanidade, pois afetou pessoas em todo o mundo e requereu ações coordenadas de governos, organizações civis e religiosas e indivíduos para controlar a disseminação da doença e proteger a saúde pública.

Outros exemplos de situações de humanidade podem incluir desastres naturais como terremotos, furacões e enchentes, crises humanitárias como conflitos armados e migrações forçadas, ameaças globais como mudanças climáticas e esgotamento de recursos naturais e tantos males que afetam a humanidade pessoal e coletivamente. Em todos esses casos, a colaboração e a solidariedade entre os indivíduos e comunidades são fundamentais para lidar com as consequências e buscar soluções sustentáveis. É neste sentido que afirmamos que as situações de humanidade revelam a Deus, pois nelas o Divino se manifesta como auxílio do humano. De acordo com Libânio, “a partir dessas experiências reveladoras, interpreta-se toda a história da humanidade, desde seus primórdios até sua consumação” (Libânio, 2014, p. 242).

O Concílio Vaticano II reconheceu a legítima autonomia das realidades terrestres e seculares (GS, 36). Acreditamos que essas realidades, embora autônomas, possuem um fundamento ontológico, pois “sem o Criador a criatura se reduz a nada. [...] O esquecimento de Deus torna o mundo incompreensível”. (GS, 36). Assim, essas realidades, que não estão sob o domínio da vontade da Igreja, também revelam a Deus.

Segundo o teólogo francês Yves Congar, a Revelação é viva e dinâmica, destinada a crescer em sua compreensão: “A Revelação se encerrou, mas nos é dado sem cessar um ‘espírito de revelação’ que faz viver e penetrar seu sentido” (Congar, 1964, p. 55) e que irradia na história humana. Por isso, se pode distinguir entre *Revelação e revelações* (Congar, 1964, p. 78), ou seja, a Revelação que se deu plenamente em



Jesus Cristo e se encerrou com a morte do último Apóstolo e as revelações de um Deus que comunica constantemente seu amor ao ser humano, que o capta através dos “sinais dos tempos”. Ademais, o Concílio Vaticano II disse claramente que “é dever permanente da Igreja perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho” (GS, 4). Assim, a existência concreta e histórica do homem torna-se fonte teológica da revelação de Deus. Cada gesto de humanidade é expressão dessas “revelações” de Deus. É nesse sentido que *Gaudium et spes* afirma que a Revelação cristã “leva a uma compreensão mais profunda das exigências da vida social” (GS, 23).

A religião e a humanidade estão sobremodo interligadas. A ideia de que as situações de humanidade revelam a Deus é algo muito característico do Cristianismo. De fato, Deus é um ser onisciente e onipresente que tudo conhece e está sempre presente em todas as situações humanas, e as experiências que vivemos são uma forma de revelar Sua natureza e vontade para nós. Na Tradição cristã, a ideia de que as situações de humanidade revelam a Deus é refletida na crença de que o Divino se uniu ao humano na pessoa de Jesus, e, que, através de sua vida e morte podemos compreender melhor a natureza divina e a vontade de Deus para a humanidade. As situações de humanidade revelam a Deus no sentido de que “no decorrer dos acontecimentos reais se produzam por vezes situações que sacodem a consciência, rompendo sua rotina e abrindo-a ao chamado do divino, que a solicita a partir da última profundidade do real e de si mesma” (Queiruga, 2010, p. 201). Ainda, neste sentido, Queiruga afirma:

Como ajuda para esta captação, há uma imagem que se foi impondo por si mesma ao longo da reflexão: em seu amor total e em sua providência salvadora sempre em ato, Deus é como o sol irradiante que está pressionando em todas as partes o espírito da humanidade, para se fazer perceber a si mesmo; é a palavra viva que está chamando continuamente a sensibilidade profunda de todo homem, para fazer-se sentir. Ali onde uma greta se abre à sua luz, ali onde um coração se acautela obscuramente de sua voz, Deus irrompe com a impaciência do amor e inaugura um diálogo que, aproveitando essa abertura, vai-se ampliando e aprofundando. Permitam-me confirmar essa ideia com duas citações especialmente autorizadas: “Deus está como o sol sobre as almas para comunicar-se a elas”, diz São João da Cruz. “Daquela que não está em graça, eu o confesso, e não por falta do Sol de Justiça, que está nela dando-lhe ser, mas por não ser ela capaz de receber a luz”, disse por sua vez Santa Teresa de Jesus (Queiruga, 2010, p. 446).



O relato do Evangelho de Mateus 25,31-46 é uma das passagens mais impactantes e conhecidas do Novo Testamento a esse respeito. “A passagem é uma obra-prima, o clímax e a grandiosa final do quinto discurso e do ministério público de Jesus” (Viviano, 2015, p. 206). Na conclusão do sermão escatológico, Mateus descreve claramente como Deus se revela nas situações concretas de humanidade, a partir das vivências das obras de misericórdia. O discurso apresenta-se como uma síntese da doutrina e das exigências de todo o Evangelho. Todos serão julgados sobre a caridade. Em cada situação de humanidade, quem possuiu ou viveu um amor verdadeiramente autêntico para com os outros possuiu e viveu algo do próprio Deus. O julgamento não aponta como critério a fé ou a ausência de fé em Jesus, mas o amor. Mais exatamente, segundo o pensamento judeu-cristão (Tg 2,14-26), vazia é a fé que não age por amor. Os atos de caridade descritos no discurso, muito simples, alcançam as misérias humanas mais profundas: fome, sede, isolamento dos estrangeiros e dos migrantes, a vergonha do malvestido, a reclusão do doente e do preso. Temas tão queridos ao atual Bispo de Roma, o Papa Francisco.

Nesse discurso, Jesus se revela presente invisivelmente em cada pessoa humana que precisa de ajuda e, por isso, cada situação de humanidade é privilegiada para reconhecer o rosto humano de Deus. O cristão autêntico não pratica a caridade como um mero ato de filantropia, mas como fruto de um amor plenamente humano que nos faz enxergar o próprio Jesus. O amor a Deus e o amor ao ser humano não são duas realidades separadas ou independentes, mas uma e mesma coisa. Interessante nessa passagem é que o discipulado cristão não é apresentado em termos de fé em Cristo, nem participação na Igreja, mas em termos de humanidade, equivalente ao cuidado com os necessitados. Ademais, “isto não significa uma negação da fé; faz parte da essência da fé” (Viviano, 2015, p. 207). À resposta de Jesus (*foi a mim que o fizeste*) identifica o auxílio ao carente com o amor a Cristo. A responsabilidade moral perante o outro pressupõe a consciência humana de que Deus leva a humanidade muito a sério.

Conclusão

Conclui-se que a Revelação de Deus ao humano se dá através do humano, máxime através de situações de humanidade. Trata-se de uma pedagogia divina, pois de outra forma o humano não poderia



compreendê-la. A autocomunicação de Deus não acontece sem a participação humana. Portanto, o humano é portador de aspectos de Revelação, sendo caminho ou via para o conhecimento de Deus. A acolhida da Revelação se dá na humanidade, porque o homem a recebe (apropria-se dela) dentro de sua condição humana, na qual vive, pensa e se expressa; e assim ele a transmite. Como escreveu belamente o filósofo Blaise Pascal: “Além de só conhecermos Deus por Jesus Cristo, só nos conhecemos a nós mesmos por Jesus Cristo” (Pascal, 2023, n. 548). As situações de humanidade como sofrimento, dor, miséria, morte, pecado, angústia... agora aparecem como realidades iluminadas por Cristo.

Deus e o humano não são inimigos, podem conviver. Por sua vez, o humano não precisa buscar uma espécie de fusão com o divino porque mesmo em Jesus a relação entre o humano e o divino não é feita assim: [...] Dizer que Jesus Cristo é verdadeiramente Deus e verdadeiramente humano significa dizer que o humano pode realizar-se como humano sem que a proximidade de Deus o prejudique e sem que precise deixar de ser humano para agradar a Deus. A relação entre Deus e o humano é possível e não é pautada pelo temor, mas pela possibilidade de o ser humano encontrar sua grandeza em Deus, e este, por sua vez, no meio da humanidade estará entre os seus (Manzatto, 2011, p. 16).

Crer ainda é um ato de humanidade, portanto no mundo atual crer ainda faz sentido. O Cristianismo é uma afirmação radical de Deus e do humano, de tal modo que a paixão por Deus e pelo humano não se excluem mutuamente, antes completam-se. O Evangelho de Mateus 25,31-46, outrora citado, nos leva a entender que nada sobraria de humanidade no homem ao entregar-se a Deus e esquecer-se do semelhante. A pergunta fundamental sobre a existência de Deus só terá sentido algum ao homem se, ao mesmo tempo, perguntar-se também pelo homem, refletindo sobre a sua condição humana. A fé em Cristo é reveladora de uma dimensão humana, de uma alteridade radical. A Revelação de Deus não se trata de um conjunto de afirmações empíricas e racionais acerca de Sua existência. Ademais, isso não bastaria para provar que Deus existe, pois é possível ter profundas convicções e ainda estar profundamente errado, já que a razão não determina tudo.

Deus não diminui, tampouco nega a nossa humanidade, que jamais deverá ser vista como sua inimiga. A nossa humanidade não é inimiga de Deus, ao contrário, é pela humanidade que fomos salvos e chamados a fazer parte da natureza divina (2Pd 1,4). Constitui um grande



mal-entendido considerar Deus como rival da humanidade. Portanto, ninguém precisa negar a sua humanidade para poder afirmar a Deus; Ele não precisa, tampouco quer que alguém, por causa Dele, negue ou diminua a sua própria condição humana. Em sua liberalidade Ele nos deixa espaço para sermos humanos e nos quer verdadeiramente humanos. Os Evangelistas acentuam a humanidade de Jesus, que não a nega, antes a aperfeiçoa. Jesus se fez solidário de uma humanidade decaída pelo pecado. Fez-se semelhante ao homem, exceto no pecado (Hb 4,15). Para Jesus cumprir toda justiça descera às profundezas da humanidade. Sua humilhação será recompensada pelo reconhecimento do Pai (Fl 2,9). É possível ainda encontrar a Deus nas situações de humanidade, sobretudo aquelas de profundas vulnerabilidades física e existencial.

Referências

ARENAS, Octavio Ruiz. *Jesus, epifania do amor do Pai*. São Paulo: Loyola, 1995.

BENTO XVI. *Verbum Domini. Sobre a Palavra de Deus*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Acesso em: 30 abr. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum*. Sobre a revelação divina. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 345-358.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et spes*. Sobre a Igreja no mundo de hoje. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 470-549.

CONGAR, Yves. *La Tradición y las tradiciones: Ensayo Teológico*. Trad. Victor Bazterrica. San Sebastian: Dinor, 1964.

DE LUBAC, Henri. *Catolicismo*. Aspectos sociales del dogma. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.

FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

LIBÂNIO, João Batista. *Introdução à Teologia Fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014.



LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2014.

MANZATTO, Antônio. O Messias do texto. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*, ano VII, n. 36. p. 5-22. out./dez. 2011.

MORAN, Gabriel. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Herder, 1969.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Campinas, SP: Ed. Kírion, 2023.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a Revelação: a Revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da Fé*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989. (Coleção teologia sistemática).

RAHNER, Karl. *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970.

RATZINGER, Joseph. *Lembranças da minha vida*. São Paulo: Paulinas, 2007.

THEOBALD, Christoph. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006.

VIVIANO, Benedict T. O Evangelho segundo Mateus. In: BROWN, Raymond *et al.* *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã: Paulus, 2015.



Sinodalidade: Ecclesiogênese “em saída”

Synodality: Ecclesiogenesis “on the way out”

*André Luiz Bordignon-Meira**

Recebido em: 25/02/2024. Aceito em: 07/04/2024.

Resumo: O artigo situa-se na ocasião do desenvolvimento do Sínodo sobre a sinodalidade, propondo a contribuição ampla da teologia e da pastoral. A atuação pastoral procurando ser missionária e próxima da vida das pessoas, com o diálogo construtor de pontes ad intra e ad extra. O objetivo do artigo é destacar que a construção da sinodalidade na Igreja faz parte da proposta do Papa Francisco na Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, possibilitando o avanço dos fundamentos da ecclesiogênese “em saída”. O seu modus operandi verifica o caminho necessário a ser trilhado e os obstáculos a superar. O estudo e reflexão teológica com os pés calcados na vida das pessoas das comunidades se torna uma contribuição valiosa para a Igreja “em saída” colaborar missionariamente com as demandas dos sinais dos tempos. Considera-se a necessidade para a Igreja-Comunidade em nossos tempos primeirear¹, ou seja, tomar a iniciativa de colocar-se “em saída”. A missão da Igreja desenvolve-se melhor em comunidades abertas ao diálogo e ao serviço no mundo, em linha de sinodalidade. É necessário sair da pastoral de conservação que adocece a Igreja e impede a renovação transformadora das suas estruturas. Conclui-se que na pastoral da Igreja deve sobressair o caráter sinodal, valorizado pelo Papa Francisco e traduzido nas orientações e práticas pastorais.

Palavras-chaves: Sinodalidade; Igreja “em saída”; diálogo.

Abstract: The article takes place during the development of the Synod on synodality, proposing the broad contribution of theology and pastoral care. Pastoral action seeks to be missionary and next to people’s lives, with bridge-building dialogue. The objective of the article is to highlight that the construction of synodality in the Church is part of Pope Francis’ proposal in the Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium, enabling the advancement of the foundations of ecclesiogenesis “goes forth”. Its modus operandi verifies the necessary path to be followed and the obstacles to overcome. Theological study and reflection with feet grounded in

* Doutor em Teologia (PUC RJ, 2022). Membro do Grupo de Pesquisa “Ecologia Integral & arquitetura do cuidado ecumênico” (CNPq).
E-mail: luzbordignon@gmail.com.

¹ *Primeirear* é o neologismo utilizado pelo Papa Francisco na EG 24, convidando as iniciativas missionárias.





the lives of people in the communities becomes a valuable contribution for the “goes forth” Church to collaborate missionarily with the demands of the signs of the times. It is considered the need for the Church-Community in our times to first, that is, to take the initiative to “goes forth”. The mission of the Church develops best in communities open to dialogue and service in the world, in line with synodality. It is necessary to move away from the conservation pastoral that sickens the Church and prevents the transformative renewal of its structures. It is concluded that the synodal character, valued by Pope Francis and translated into pastoral guidelines and practices, must stand out in the pastoral care of the Church.

Keywords: Synodality; Church which “goes forth”; dialogue.

Introdução

A reflexão proposta situa-se neste tempo da ocasião do pontificado do Papa Francisco que avança a sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Procura-se compreender a simples e profunda proposta da Igreja “em saída” (EG 171), de forma a escutar sinodalmente. O caminho é avançar com a Igreja “em saída” pela sinodalidade, que nos leva a *primeirizar* novos caminhos a partir do diálogo construtor de pontes.

As duas partes dessa reflexão propõem reacender as brasas em nossas comunidades como base da Igreja sinodal “em saída”, e a segunda, compreender teologicamente e pastoralmente a necessidade de construir processos comunitários. Esses processos sinodais construídos em nossas comunidades iluminam uma pastoral decididamente missionária. A sua preocupação não será a obsessão de procedimentos para a sua manutenção e conservação, e sim o engajamento e a participação dos batizados na missão.

Dessa maneira, colaborar nos processos contínuos na renovação eclesial é se colocar “em saída”, como o Papa Francisco nos testemunha e convida. Caminhar segundo o Espírito Santo fará a Igreja alegre e credível no anúncio missionário do Evangelho, construindo pontes e avançando diante aos sinais dos tempos. Por isso, caminhar juntos e exercendo a escuta da Palavra, do Espírito, da comunidade e da realidade deverá ser o futuro da Igreja.

1 Reacender as brasas da Igreja-comunidade

O melhor procedimento da Igreja se constrói através do diálogo, por isso, a proposta da Igreja “em saída” tem o seu *operandi* na



sinodalidade, criando a consciência eclesial à luz do Evangelho com a força do Espírito Santo. O Papa Francisco sublinha a necessidade de caminhar juntos descobrindo a horizontalidade, para a superar a verticalidade rígida e divisora (Francisco, 2021). O sínodo como *modus operandi* aponta novos caminhos e relacionamentos, possibilitando discernimentos maduros e concretos. Construir esse modo eclesial exigirá abertura para todos os participantes e sujeitos comunitários, pois eles são membros plenos do povo de Deus pelo seu batismo.

O consenso será fruto maduro e saboroso da videira do Senhor, pois foi preparado com um processo de escuta, diálogo e discernimentos conjuntos. Será um fruto terapêutico, possibilitando curar as feridas causadas pelos clericalismos existentes. Contudo, a sinodalidade não poderá ser uma “legalização institucional”, e sim capacidade evangélica de superar a cultura do clerical e das relações verticais. Este paradigma eclesial “em saída” propõe a relação inclusiva para o ser e agir na Comunidade-Igreja, recuperando o *sensus ecclesiae*. A construção das decisões irá recuperar a força do engajamento para decisões participativas e de comunhão.

A teologia da Escuta será a oportunidade para o convívio e prática da comunidade no seu exercício sinodal (Quirino, 2022, p. 340), provocando nas comunidades eclesiais atitudes e disposições para escutar. Essas são muitas tais como, tempo, coragem, acolher o novo, superar ideologismos, romper o clerical, evitar estereotipar, criar esperança e a necessidade de sempre caminhar juntos. Nesta perspectiva, o Papa Francisco agradece e vê como riquezas as diversas contribuições trazidas e levantadas na última sessão sinodal, contudo, encaminhou aos grupos teológicos prosseguirem essas necessidades. Esse procedimento irá continuar com a segunda parte do Sínodo sobre a sinodalidade, possibilitando aprofundar o *operandi ecclesiae* a luz das disposições que desarmam as armadilhas, limitadores e imediatismos.

O momento oportuno solicitado pelo Pontífice é de construir pontes seguras na Igreja, permitindo a fraternidade e a pastoral serem o sinal de Cristo na Igreja reunida sinodalmente. A direção se torna evidente para reconciliar e unir as comunidades eclesiais, evitando as disputas parlamentares e conflitos estéreis. A sinodalidade construída e alicerçada teologicamente possibilita repensar o serviço pastoral na vivacidade missionária. A Igreja à luz do evento pascal compreende a beleza da pluralidade de serviços e ministérios, e não a rigidez de clérigos e laicos aprisionados a segurança doutrinárias efêmeras.



A descentralização do poder eclesial permitirá o institucional e o carisma se compreenderem como complementares, para a Igreja cumprir a sua missão de servidora no mundo. A força motriz está em se desinstalar da sua centralidade, deixando seus procedimentos burocráticos para decisões eficazes e participativas. Nesta proposta está a eclesiogênese “em saída”, partindo da realidade para a constituição comunitária e práxis pastoral. A consequência trará pelo sopro do Espírito o sair das cinzas e o reacender das brasas, norteando para novas estruturas da Igreja que tragam alegria e esperança ao seu povo. Inclusive nas próprias disposições jurídicas canônicas, significando adequar tais aplicações à luz do processo teológico e eclesial renovado e renovador (Borras, p. 213).

Os processos participativos propostos na *Evangelii Gaudium* indicam como essencial na Igreja a desenvoltura dos discípulos-missionários. Esses processos abertos a construir novos caminhos aplicados com as demandas pastorais existentes, tratando-se da comunhão orgânica. A catolicidade com a autoridade pastoral dos seus membros promove as consultas processuais sem pró-forma, promovendo a sinodalidade. Os passos concretos para novas e necessárias estruturas eclesiais, descobrindo a urgente necessidade do Espírito em animar esta grande selva de papel da Igreja (Balthasar, 2016, p. 80).

A eclesiologia do povo de Deus é o caminho para que a hierarquia não impeça esse protagonismo e encontro vivo da sinodalidade batismal. Essa maneira sinodal de caminhar e atuar reabrirá novos horizontes, propondo a comunhão e unidade concreta. A prática sinodal é uma forma orgânica para a Igreja tornar-se comunhão, sendo mais missionária, simples, evangélica e com as questões humanas. O Sínodo aponta para uma Igreja “em saída” missionária e pronta para *primeirar* o Evangelho.

O pontificado do Papa Francisco tem a meta de prosseguir as aberturas do Concílio Vaticano II com as suas experiências teológicas pastorais latino-americanas, possibilitando a dinâmica da escuta e do diálogo e amadurecendo questões primordiais na evangelização (EG 31). Essa prática conjuga a conversão pessoal, comunitária, missionária e pastoral, com o escopo eclesiológico de responder às demandas dos sinais dos tempos. A Igreja será sinodal na medida que ela aprender a escutar, conscientizando-se de que escutar é mais que ouvir (EG 171). Recuperar essa perspectiva teológica permitirá à Igreja avançar sem a tentação de reorganizar a sua estrutura e pastoral com remendos.



Um desafio para a sinodalidade será no “analfabetismo funcional” da fé, do Evangelho e da Igreja, que afeta um número amplo dos católicos. Essa situação proporciona os clericalistas aumentarem o número de indiferentes ou desinteressados pelo processo sinodal. Aqui vemos o obstáculo criado com os devocionismos, fazendo comunidades se tornarem descompromissadas com a prática da fé, da Igreja e com a realidade humana. O consumismo alienante dos bens e da fé associa a visão da Igreja como um lugar de vários fiéis-clientes consumindo juntos a religião como produto.

A Igreja que escuta proporcionará compreender a realidade, reunindo-se para aprender se escutar e escutarem a Palavra (Quirino, 2022, p. 340). Os sínodos e os espaços de sinodalidade nas comunidades poderão tornar-se expressamente momentos *primeireadores* da Igreja com a efusão do Espírito Santo em seu meio. Os espaços sinodais permitirão constantes Pentecostes com os verbos eclesiais “ter tudo em comum”, “codividir”, “participar”, “ter parte em” e “agir juntos”. Assim a missão da Igreja e sua natureza serão evidentes em reunir e unir, visando uma evangelização honesta e não proselitista.

O paradigma paroquial de comunidade de comunidades (CNBB, 2023) significará várias pessoas reunidas em seus bairros e culturas, descentralizando-se de uma matriz gerenciadora de subcomunidades. A maioria das paróquias com seus padres e bispos pensam, infelizmente, as paróquias como filiais da sua sede curial administrando vários subgrupos. A convicção da realidade metropolitana urbana e do tamanho das paróquias provoca a valorizar a capacidade e força das lideranças leigas das comunidades, como autêntica presença e resposta evangelizadora da Igreja.

O sínodo será um instrumento de renovação e da cultura da participação, como oportunidade de construir processos. Essa oportunidade faz a Igreja ir ao encontro das pessoas com credibilidade e se transformando, pois, consulta e confia em seus fiéis. Assim é possível compreender a proposta da Igreja “em saída” de ser mais próxima, inclusiva e evangélica. E para esse caminho é necessário pensar, criar e realizar os processos eclesiais em todas as instâncias da base, paróquias, cleros, episcopados e da própria cúria romana.



2 Construir processos contínuos

Os processos contínuos serão possibilitadores de uma “reforma transformadora”, favorecendo não com *motus*, quirógrafos, decretos ou vontade papal. Pensar, criar e realizar esse processo está além do momentâneo e sim fundamentar teologicamente e pastoral. Teólogos de escritórios poderão trazer páginas interessantes sobre essa urgência eclesial, contudo, sem os teólogos das comunidades serão apenas arquivos. Esse caminho é desafiador, sendo necessário dedicar-se e confrontar-se consigo mesmo.

A necessidade exige escolhas evangélicas e coerentes diante dos sinais dos tempos, como compreender a importância da crise. É nela que podemos joeirar e avançar caminhos, pois somente os mortos não têm crises (Francisco, 2020). O próprio fato dos pastores com suas comunidades ao se colocarem a caminho criarão os processos e as escolhas a serem feitas. A eclesiologia do povo peregrino, ressaltada pelo Concílio Vaticano II, movimenta a ação missionária e pastoral da Igreja, permitindo caminhar para transformar as realidades vigentes e ultrapassadas.

Assim, o princípio *semper reformanda* está além da estética ou *slogan* eclesiástico, e sim na radical prática e testemunho de tornar esse caminho possível. A conversão é a palavra e adesão necessária que permitirá a aplicação desse princípio, partindo do pessoal, comunitário e eclesial. A transformação de cada batizado é o caminho inicial da *semper reformanda*, reforçando à “uma instituição sinodal será aquela que escute na vida comunitária as páginas do Evangelho e proponha-se a um caminho para transformar-se em um sinal vivo do Reino” (Bordignon-Meira, 2021).

Os princípios bergoglianos² propõem e possibilitam a Igreja no momento histórico que vá além de uma simples reforma, e sim um processo permanente de transformação eclesial. Esses princípios possibilitam essa transformação com a prática do *sensus fidei* (EG 119) aberta ao Espírito Santo, pois ele possibilita carismas, ministérios e o frescor

² Os intitulados princípios bergoglianos são 4 princípios formulados pela Papa Francisco (Jorge Mário Bergoglio, quando estudou o teólogo Romano Guardini sobre a tensão dos conflitos. Esses princípios associados com a figura do poliedro presentes na *Evangelii Gaudium* são o tempo é superior ao espaço (222-225), a unidade prevalece sobre o conflito (226-230), a realidade é mais importante do que a ideia (231-233) e o todo é superior à parte (234-237).



do Evangelho. O modelo eclesial clerical com as suas vidraças visa fechar a força e ação do Espírito Santo, necessitando fechar-se ao diálogo com medo do novo. Manter o significado e o significante de uma *semper reformanda* evangélica e pneumatológica requer atitude missionária nos programas pastorais. Esses muitas vezes são enrijecidos pela mentalidade de captação de fiéis e recursos, tratando-se buscar somente a sua auto-preservação. Trata-se da conversão e opção missionária como salienta o Papa Francisco:

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual do que a autopreservação. A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de “em saída” e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece a sua amizade (EG 27).

É uma renovação eclesial inadiável e construída no cotidiano das comunidades, pois é feita concretamente com pessoas, famílias e situações emergentes da presença da Igreja. Assim fortalecerá a relação principal que é o vínculo. A fragmentação humana cresce e o anúncio da vida comunitária se faz necessário, pois o vínculo comunitário não é feito de estruturas burocráticas ou complicadas e sim de convivência. O grupo fechado de eleitos se adocece e não leva a proximidade geradora de escuta, partilha e comunhão (EG 28). A convivência na comunidade é feita de diálogo constante que reúne na liturgia orante com a Palavra e o Pão Eucarístico, partilhando o querigma e a vida. Por isso, o Papa Francisco tem seguido a bússola conciliar que aponta o norte missionário (UR 6), propondo processos com oração, paciência e criatividade:

Embora esses processos sejam sempre lentos, às vezes o medo paralisa-nos demasiado. Se deixamos que as dúvidas e os medos sufoquem toda a ousadia, é possível que, em vez de sermos criativos, nos deixemos simplesmente ficar cômodos sem provocar qualquer avanço e, neste caso, não seremos participantes dos processos históricos com a nossa cooperação, mas simplesmente espectadores de uma estagnação estéril da Igreja (EG 129).



Isso significa prosseguir as letras redigidas pelo Concílio Vaticano II com as exigências das configurações eclesiais e sociais do tempo atual. A Igreja blindada e murada impede o *semper reformada* através da missionariedade. Dessa maneira, as alocações do Papa sobre a missão da Igreja “em saída” a partir “das periferias reais e existenciais” ou como “hospital de campanha” revelam de onde ela deve vir e ir, dialogando com as mudanças e não com os esquemas burocráticos. É sobretudo a Igreja não se reconhecer como centro, e sim atuando descentrada em direção às pessoas com as demandas reais.

A estrutura angélica daria lugar à Igreja samaritana, sendo seus membros provocados com as questões emergentes. A Igreja buscaria superar o funcionalismo pastoral fatigante e mecânico do “gosto de funcionar”, para alegria de ser missionária. O seu caminhar irá romper o absolutismo doutrinal e alienante, promovendo os processos da consciência eclesial de discernimento de novas propostas. Trata-se de uma proposta pneumatológica para uma Igreja espiritual, e por isso, encarnada e caminhante nas estradas do mundo semeando comunidades.

A Persona Ecclesiae gerit faz se nova no seu agir no mundo como exigência do Espírito para o anúncio do Cristo. A Igreja comunhão dos santos desinteressada das burocracias, poderes e obsessões mundanas para ser mais mística e humanizada. A sua estrutura será a missionariedade, que impulsiona o *semper reformanda* da Igreja “em saída”. Pensar esse caminho Igreja-Comunidade-Missionária será cultivar os processos guiados pelo Espírito Santo.

Os primeiros passos e testemunhos para abertura desses processos contínuos de mudanças foram feitos pelo Papa Francisco com a simplicidade da sua residência, refeições e carro simples, sem pompas de vestes litúrgicas, preocupações com as questões do clima, da pobreza, da fraternidade humana, inclusão das mulheres nas instâncias de decisões, estudos teológicos de temas delicados e necessários, e do Sínodo não ser exclusivo dos bispos e com a participação do laicato. Contudo, esses passos necessitam da colaboração, práxis e a participação de todos os batizados (Repole, 2018, p. 85). Sempre aprofundando com paciência e clareza o dinamismo frutífero prosseguirá com ousadia às surpresas do sopro do Espírito.

Caminhar para fazer o futuro com as realidades garantirá novos caminhos sem descuidar ou desprezar a história, ao contrário, é o processo contínuo e avaliativo sem aprisionamentos de categorias humanas.



A construção da Igreja seguirá ativa e sem cessar (Miranda, 2017, p. 39), saindo dos engessamentos para oferecer a participação de todos os seus membros na evangelização. Na construção desses caminhos constata-se alguns obstáculos a serem superados, contudo, a capacidade de escutar é chave para essa superação: “a capacidade de sentar-se para escutar o outro, característica de um encontro humano, é um paradigma de atitude receptiva, de quem supera o narcisismo e acolhe o outro, presta-lhe atenção, dá-lhe lugar no próprio círculo” (FT 48).

Abraçar os riscos e ir ao encontro com os sofrimentos e reivindicações que interpelam (EG 88) é o primeiro passo para superar os obstáculos. A Igreja reunida com pessoas concretas em suas comunidades significa uma eclesiologia encarnada. Dessa maneira, os obstáculos doutrinários ou clericais necessitam de profunda reflexão, discernimento e decisões que edifiquem pelo consenso e não pela imposição. A estagnação pastoral e missionária causada pela relação chefes, mandados e doutrinação são os piores obstáculos, pois impedem ou intimidam a participação do povo de Deus.

A participação dos membros do povo de Deus com seus diversos sujeitos eclesiais é o *modus operandi* e ao mesmo tempo a estratégia mais evangélica, pois na clareza e transparência de irmãos e irmãs constrói o novo desejável (Mt 23,8). A Igreja “em saída” com a sua clareza evangélica vem confrontando os projetos dos que desejam a Igreja estável e reprodutora de estruturas confortáveis. A sinodalidade expandida a toda Igreja na sua universalidade é um valor eclesial que poderá levar a cabo o fermento esperado no Concílio Vaticano II, avançando e superando os obstáculos ainda existentes após os seus 60 anos de realização.

Assim, esses caminhos construídos juntos e paulatinamente à luz do Evangelho gera a comunhão e participação, e não causam as frustrações em meio a processos de mudanças. A teologia da comunhão ressaltada pelo Concílio Vaticano II para a peregrinação do povo de Deus reflete a revelação da Trindade, e assim realista e viável. A dialética da história permite a construção e a desconstrução dos passos eclesiais feitos no processo de renovação transformadora. Enquanto as instituições eclesiásticas visam a estabilidade, a vida das comunidades em torno do comum busca a sua organização em torno ao ser humano real.

Por isso, a revelação faz uma instituição divina que caminha no meio da instituição humana, renovando-a e tirando-a do museu (Balthasar, 2005). As instituições devem assegurar o comum, evitar a dispersão e



mediar conflitos, e por isso, constroem meios de preservação histórico (Passos, 2023, p. 21). Contudo, a Igreja além de uma convivência coletiva é uma construção do Espírito, e seus objetivos não podem ser estruturados com rigidez conservadora ou regras estruturais autossuficientes. A estabilidade da estrutura institucional da Igreja visa a unidade e continuidade à luz da revelação, e por isso, aberta ao Espírito Santo que conduz a Igreja hoje (Jo 20,19-23).

O jogo institucional provocado pelos interesses de indivíduos ou grupos é causado pelo medo às aberturas causadas pelo novo do Espírito Santo. Assim, “os proprietários” do Espírito Santo procuraram controlá-lo em uma “gaiola”, com a empáfia da defesa da tradição revelada como garantia da unidade, comunhão e fidelidade eclesial. A instituição necessita da participação histórica de cada geração, pois muitas constituições humanas se tornam obsoletas e ultrapassadas, por isso, a instituição Igreja necessita se renovar no consenso com a força do Espírito que dialoga com o povo peregrino na história.

A coerência dos consensos construídos com a revelação evangélica se torna o critério ímpar da escuta do Espírito, para dialogar com as realidades humanas. Esse processo dentro da instituição eclesial exige conversão para as mudanças necessárias, mesmo que lentas e dialogadas agregarão soluções. Nessa perspectiva a proposta “em saída” trabalha a importância de fundamentar a mentalidade e a cultura, pois a mentalidade designa a maneira comum de pensar e a cultura valoriza os costumes do modo de viver.

Os sujeitos eclesiais não irão simplesmente reproduzir mentalidades e culturas ultrapassadas dos paradigmas eclesiásticos, e sim participem das renovações necessárias com a força de recriar. Convicto da necessidade de renovação eclesial tanto na instituição como na pastoral missionária, o Papa Francisco convida a Igreja se colocar “em saída” para caminharmos juntos. Esse caminho feito das bases e não das estruturas legais da instituição, pois a coesão eclesial irá redigir as novas formas legais próprias da instituição, e nunca ao contrário.

O rompimento com o engessamento teológico doutrinal da Igreja universal se faz urgente e necessário diagnosticar as enfermidades das estruturas, propondo a cura evangélica. A clareza e transparência evangélica possibilitará as resistências ocultas trazerem as hipocrisias e os corações empedernidos à tona. É necessário enfrentar esse conflito para o diabólico não germinar às más intenções no caminho sinodal. A busca



desse diálogo aberto com os resistentes ao diálogo sinodal tem sido realizada pelo próprio Papa Francisco, que testemunha a força sinodal.

A cultura eclesiocêntrica com as relações de Igreja autocentrada sobrevive com as mentalidades do poder sagrado dado aos clérigos com a visão mágica neopentecostal e tradicionalista. Essa tendência procura reproduzir que a vitalidade da Igreja está na imagem de dominadora das realidades existentes e do controle da vida das pessoas. Associada com a cultura do bem-estar, do individualismo, consumismo e da garantia da vida eterna a preocupação fica na pastoral de conservação e manutenção.

A cultura da sinodalidade despertará os estilos e métodos com linguagem comunitária, resgatando-as do *aggiornamento*, da metodologia latino-americana e agora fazendo-se “em saída”. Apesar da conservação trazer seguranças e rejeição ao novo, o contato e a proximidade com as pessoas superarão esses obstáculos marcado por formalismo, fé de fachada, intelectualismo, devocionismo, imobilismo e o sempre foi assim (EG 33). A Igreja se nutrirá da escuta a Palavra, ao Espírito e ao seu povo, possibilitando a renovação pastoral urgente.

O diálogo sinodal é um princípio teológico e pastoral compreendendo os sujeitos eclesiais no exercício do seu *sensus fidei* na força do *consensus fidei*, ou seja, com a base comum do que creem e vivenciam como comunidade seguidora de Jesus. São nas comunidades eclesiais que as relações comunitárias se tornam reais e possibilitam relações e reflexões comprometidas. Ali os vínculos fazem os gestos dos testemunhos se transformarem em uma agenda mais ampla, comprometida com as dores, alegrias, sofrimentos e esperanças das pessoas de carne e osso, e por isso, encarnada na história e nas relações humanas concretas. O Verbo encarnado reclama por vivências concretas e humanas, e não há Igreja de Jesus sem comunidade concreta, e sem sinodalidade não há comunidade (Passos, 2023, p. 124).

Conclusão

O caminho percorrido nesse artigo propôs a pensar a importância da Igreja “em saída”, a *primeirear* para viver a sinodalidade. O processo sinodal levará a renovação eclesial proposta pelo Papa Francisco, e “em saída” para uma Igreja mais evangélica e próxima, que deverá passar constantemente por uma conversão pastoral. Essa conversão será pessoal e comunitária para uma Igreja “em saída”.



As implicações teológicas junto à irreversível dinâmica do Concílio Vaticano II e à disposição da Igreja dialogar possibilitarão novos processos contínuos capazes de provocar a ação missionária. A sinodalidade e o diálogo fomentarão o caminhar pastoral e missionário diante dos desafios dos sinais dos tempos. Trata-se da tarefa *semper reformanda*, manifestando a possibilidade de uma renovação das estruturas concretamente.

Caberá voltar sempre a atenção para visão teológica comprometida com a pastoralidade e realidades existentes do povo de Deus. Assim como o Cristo encarnado, *primeirear* as iniciativas do diálogo para a construção de pontes com e entre a humanidade. Essas iniciativas poderão ser capazes de fazer a Igreja caminhar junta, participante e de comunhão. Essa atitude sinodal é o modo característico de a Igreja estar “em saída”.

Referências

BALTHASAR, H. U. von. *A verdade é sinfônica: Aspectos do pluralismo cristão*. São Paulo: Paulus, 2016.

BALTHASAR, H. U. von. *Spirito e Istituzione*. Brescia: Morcelliana, 2005.

BORDIGNON-MEIRA, A. L. Procesos transformadores para una reforma eclesíastica. *Religión Digital*. Disponível em:

https://www.religiondigital.org/teologia_para_una_iglesia_en_salida/Andre-Luiz-Bordignon-Meira-institucion-periferias-francisco-reformas-amazonia-iglesia-salida-teologia_0_2229077124.html. Acesso em: 12 set. 2021.

BORRAS, A. Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali. In: SPADARO, A.; GALLI, C. M. (org.). *La Riforma e le Riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2017. p. 207-231.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio*. In: VATICANO II. *Documentos do Concílio*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 215-240.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidade de Comunidades: uma nova Paróquia*. Estudos da CNBB 104. Brasília: Edições CNBB, 2013.



FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a Fraternidade e a Amizade Social. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO. No tengam miedo a las sorpresas, dejen abiertas puertas ventanas. *Religión Digital*. Disponível em: https://www.religiondigital.org/vaticano/Papa-sorpresas-abiertas-puertas-ventanas-Francisco-Roma_0_2379062077.html. Acesso em: 4 out. 2021.

FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos*: o Caminho para um futuro melhor. Em conversa com Austen Ivereigh. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

MIRANDA, M. F. *A Reforma de Francisco*: Fundamentos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.

PASSOS, J. D. *Obstáculos à sinodalidade*: entre a preservação e a renovação. São Paulo: Paulinas, 2023.

QUIRINO, A. T. *Teologia da Escuta*: Palavra e rito na experiência litúrgico-cristã. Rio de Janeiro, 2022. 387 p. Tese. Faculdade de Teologia, Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/58111/58111.PDF>. Acesso em: 1 mar. 2022.

REPOLE, R. *O sonho de uma Igreja evangélica*. A eclesiologia do Papa Francisco. V. 4. Brasília: Edições CNBB, 2018.



Sinodalidade e Eucaristia: como a condução da Ceia do Senhor contribuiu para a diminuição da vivência sinodal

Synodality and Eucharist: how the conduct of the Lord's Supper contributed to the decrease in synodal experience

*Tiago Cosmo da Silva Dias**

PUC-SP

Recebido em: 26/03/2024. Aceito em: 16/04/2024.

Resumo: *O ponto de partida da análise aqui proposta é o final do século IV, com a eclesiologia que pensa a Igreja como o sacramento da salvação, que repousa na antropologia negativa dominada pelo pecado proposta por Agostinho em reação a Pelágio. Como sacramento, a Igreja de Cristo fornecia os meios pelos quais a providência e a graça de Deus tocariam as pessoas na história em vista de sua salvação que, por sua vez, tornou-se dependente da pertença eclesial, o que significa que, onde a Igreja não estivesse presente como mediadora, faltaria a salvação. Liga-se a isso tudo a mudança de sentido na relação Cristo-Igreja, Eucaristia-Igreja: na Patrística, a Igreja é o corpus verum (o verdadeiro corpo) de Cristo; a Eucaristia, o corpus mysticum (o corpo em mistério, em sacramento). Na Idade Média as expressões se invertem, graças às muitas disputas sobre a presença real na Eucaristia, que repercute sobre o ministério ordenado: continua existindo uma relação profunda entre o ministério e o corpus verum, que agora não é mais a comunidade eclesial, mas a Eucaristia. Essa mudança coopera para o crescimento de uma compreensão de uma dignidade “superior do clero”, uma vez que é o ministro ordenado o que “traz” Jesus às hóstias consagradas,*

* Doutorando em Teologia (Universidade Católica de São Paulo, com bolsa de fomento pelas CAPES/PROSUC). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2022). Participa do Grupo de Pesquisa ‘Religião e Política no Brasil Contemporâneo’ (PUC-SP/CNPq). Professor na Faculdade Dehoniana, em Taubaté; e na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, em Mogi das Cruzes. Especialização em Cultura e Meios de Comunicação (PUC-SP, 2021); e em Religião e Cultura (Centro Universitário Assunção, Unifai, 2018). Bacharel em Teologia (2018) e Filosofia (2014), pela Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, em Mogi das Cruzes; e em Comunicação Social, com habilitação em jornalismo (2009), pela Universidade Nove de Julho (Uninove).

E-mail: pe.tiagocosmo@gmail.com.





ao povo restou a indignidade. O resultado dessa tendência foi a diminuição da participação na ceia eucarística, o que fez perder, vagarosamente, o senso de responsabilidade pela comunidade e, naturalmente, comprometeu a vivência sinodal, cujo ápice, sem dúvida, chega aos dias de hoje, com a convocação de um sínodo sobre a sinodalidade. Assim, pois, em perspectiva bibliográfica, o artigo se propõe a destacar a dimensão intrínseca e lógica que há entre Eucaristia e sinodalidade.

Palavras-chave: Sinodalidade; Eucaristia; vivência sinodal.

Abstract: *The starting point of the analysis proposed here is the end of the 4th century, with the ecclesiology that thinks of the Church as the sacrament of salvation, which rests on the negative anthropology dominated by sin proposed by Augustine in reaction to Pelagius. As a sacrament, the Church of Christ provided the means by which God's providence and grace would touch people in history for their salvation, which in turn became dependent on ecclesiastical membership, meaning that where the Church were not present as mediator, salvation would be lacking. All this is linked to the change of meaning in the relationship between Christ-Church, Eucharist-Church: in Patristics, the Church is the corpus verum (the true body) of Christ; the Eucharist, the corpus mysticum (the body in mystery, in sacrament). In the Middle Ages the expressions were inverted, thanks to the many disputes about the real presence in the Eucharist, which had repercussions on the ordained ministry: there continued to be a profound relationship between the ministry and the corpus verum, which is now no longer the ecclesiastical community, but the Eucharist. This change contributes to the growth of an understanding of a "superior dignity of the clergy", since it is the ordained minister who "brings" Jesus to the consecrated hosts, the people are left with indignity. The result of this trend was a decrease in participation in the Eucharistic meal, which slowly led to the loss of the sense of responsibility for the community and, naturally, compromised the synodal experience, the culmination of which, without a doubt, reaches today, with the convocation of a synod on synodality. Therefore, from a bibliographical perspective, the article aims to highlight the intrinsic and logical dimension between Eucharist and synodality.*

Keywords: Synodality; Eucharist; synodal experience.

Introdução

A Igreja vive da Eucaristia (EdE 1). Desde os primórdios, o contexto da ceia marcou o desenvolvimento do cristianismo e da comunidade. Os discípulos de Emaús reconhecem o Ressuscitado no momento em que Ele parte o pão (Lc 24,13-35); Paulo desenvolve a visão da Igreja como Corpo de Cristo no contexto da ceia eucarística (1Cor 10,16-17; 12,12-31); os Atos dos Apóstolos narram que os fiéis perseveravam no ensino dos apóstolos, na comunhão fraterna, no partir do pão e nas orações (At 2,42). Certamente, a memória da última ceia de Jesus com os seus discípulos permaneceu muito viva no coração das testemunhas



oculares, razão pela qual, inclusive, o próprio Paulo afirmará: “Recebi do Senhor aquilo que eu mesmo vos transmiti” (1Cor 11,23).

De fato, entre os primeiros cristãos a comunhão se expressava, sobretudo, pela celebração da Eucaristia. Os vínculos, fossem anteriores ou posteriores, suscitavam a partilha das dificuldades e o compromisso com o Reino. Os membros das comunidades eram instruídos a assimilar que a celebração comum da “ceia do Senhor” demandava a comunhão de todos com o Corpo e o Sangue de Cristo (DGAE 93). Portanto:

a refeição está destinada a prolongar indefinidamente a proximidade dos discípulos com o Mestre; ela lhes permite continuar a ver Cristo segundo um olhar interior, chegar ao conhecimento profundo. Comendo a carne do Senhor, eles recebem em si sua presença e são, por conseguinte, convidados a se abandonar a essa presença pelo espírito e pelo coração (Miranda, 2015, p. 24).

Concomitantemente, no início da Igreja a Eucaristia era marcada pela simplicidade. A mesa estava no centro da fé cristã, razão pela qual a celebração era sempre um ato comunitário, que exigia presença, acolhida das pessoas e afeto pelos outros. “A comunidade eclesial tem na Eucaristia a sua mesa por excelência: memorial da Páscoa do Senhor, banquete fraterno, penhor da vida definitiva” (DGAE 94). De fato, a Eucaristia era fonte de alegria: trazia um impulso à vida cristã, além de favorecer a transparência nas relações fraternais, a abertura e o acolhimento; o desejo de não sobrecarregar de preocupações de ambição e amor próprio as relações sociais (Miranda, 2015, p. 60).

Quando o cristianismo começou a se expandir, sobretudo a partir do Edito de Milão (313), que lhe deu o direito de subsistir sem as duras e difíceis perseguições, as comunidades começaram a se organizar melhor e os próprios ministérios foram se firmando, a tal ponto que outros aspectos em torno da Eucaristia começaram a se desenvolver paralelamente ao declínio da prática sinodal, algo que não se assistiu na Igreja primitiva. Na própria *Didaqué*, por exemplo, consta: “Da mesma maneira como este pão quebrado primeiro fora semeado sobre as colinas e depois recolhido para tornar-se um, assim das extremidades da terra seja unida a ti tua igreja (assembleia) em teu reino; pois tua é a glória e o poder pelos séculos! Amém” (Didaqué, 9, 4). A teologia, muito precisa, era a de que todos *faziam* a Igreja – donde a premissa *Eucharistia facit Ecclesiam*. Outros Padres da Igreja, como João Crisóstomo (†407), conservaram essa tradição. Comentando o texto de 1Cor 10,16-17, Crisóstomo escreveu:



O que é o pão? O corpo de Cristo. E o que se tornam os comungantes? O corpo de Cristo; não diversos corpos, mas um só corpo. Com efeito, o pão feito de numerosos grãos é de tal forma unificado que os grãos não aparecem mais, pois, apesar de permanecerem na verdade os mesmos, a união impede que se distingam dos outros; assim também nós nos unimos mutuamente e com Cristo. Um não se nutre de um corpo, e outro de um diverso, mas todos do mesmo. [...] Cristo a si te uniu, apesar de estares tão separado dele; tu, porém, não te dignas estar unido ao irmão com o devido zelo, mas te separas, apesar de teres conseguido tamanha caridade e vida da parte do Senhor (João Crisóstomo, 24, 17).

Observe-se a relação direta com a *Didaqué*: a Eucaristia não une apenas a pessoa a Cristo, mas também o irmão aos irmãos; ou seja, aos seus próprios comensais. O fato da corresponsabilidade mútua envolvia os participantes da Eucaristia de tal modo que, na medida em que a Igreja era entendida como comunidade de irmãs e de irmãos, comungar era se sentir parte. Os anos vindouros, porém, assistiram o emergir de outra vertente: afastando-se da Eucaristia, as pessoas não mais se sentiram responsáveis pelas comunidades, razão pela qual a vivência sinodal diminuiu sobremaneira.

Nesse sentido, o artigo se desdobrará em três momentos. A princípio, apresenta-se a eclesiologia agostiniana como o ponto de partida da problemática, na medida em que compreendeu a Igreja como “sacramento de salvação” e, portanto, não estar nela significava estar excluído do projeto salvífico. Em um segundo momento, apresentar-se-á algumas das consequências dessa teologia para o Ocidente, dentre as quais a principal será, gradativamente, um afastamento dos fiéis do sacramento do amor [=Eucaristia], que passou a ser entendido como “do temor”: se Cristo está presente real e substancialmente, muitos se sentem indignos de participar. Por fim, na terceira seção, procurar-se-á apontar alguns caminhos para, outra vez, aproximar os conceitos de sinodalidade e Eucaristia, porque se acredita piamente que é só se sentindo parte que, efetivamente, crescerá a vivência sinodal.

1 O ponto de partida

Parte-se, aqui, do século IV, quando o cristianismo torna-se a religião oficial do império e irradia-se para vilas e cidades. Mesmo no Ocidente, onde mantinha certa autonomia em relação à organização imperial, a Igreja se tornou mais aliada à sociedade civil, transformando-se



em principal agente de serviços, organização e até de proteção social. Nesse cenário emergiu a figura de Agostinho (354-430). Nos termos da eclesiologia ocidental agostiniana, a missão e a função da Igreja poderiam ser interpretadas como terapêuticas: o que se fazia no âmbito social, com seus serviços sociais, a Igreja deveria realizar na esfera religiosa ou espiritual, com os sacramentos.

Aqui se entende em que sentido a Igreja é tida como “sacramento de salvação”: o fundamento é a antropologia negativa dominada pelo pecado proposta por Agostinho em reação a Pelágio (350-423). Como sacramento, a Igreja medeia a graça de Deus às pessoas que compõem as congregações nas vilas e cidades. Logo, o plano de Deus para a criação atribui à Igreja a missão de ser o veículo histórico para a restauração da Igreja escatológica ou celestial. Em certo sentido, é como se a Igreja tivesse se “hipostasiado”: da mesma forma como Paulo viu Jesus como o Cristo cósmico, assim também Agostinho viu a Igreja em termos escatológicos cósmicos (Haight, 2012, p. 284). Isso significa dizer que *a salvação tornou-se dependente da pertença eclesial*: a mesma Igreja, antes perseguida, agora passará a perseguir quem pensa diferente. Levada às últimas consequências, nessa perspectiva falta a salvação onde a Igreja não atua como mediadora.

É óbvio que essa concepção prejudicou, sobremaneira, uma vivência sinodal, especialmente se o que se propõe é, acima de tudo, a *escuta*. Observe-se que ao final do século IV, a liturgia eucarística era celebrada em toda parte em bases diárias, embora mais solenemente aos domingos e nos dias festivos. Em cada cidade, a Igreja, dirigida por seu bispo, reunia-se aos domingos na basílica, seu espaço público. A ordem hierárquica dos membros era refletida na aproximação à comunhão: bispos e clérigos primeiro; depois, os castos de ambos os sexos; e, por último, os leigos casados. Em uma área especialmente reservada nos fundos da basílica, mais distante, ficavam os penitentes, aqueles cujos pecados os excluía da participação ativa (Haight, 2012, p. 285). É claro que, desde o início, era bastante clara a concepção de que ninguém deveria se aproximar da Ceia do Senhor de “modo indigno”. Na *Didaqué*, porém, apenas consta: “Ninguém coma nem beba da vossa Eucaristia, se não estiver batizado em nome do Senhor. Pois a respeito dela disse o Senhor: Não deis as coisas santas aos cães!” (Didaqué, 9, 5). Mais adiante, o mesmo texto colocará, como única condição, estar bem com o irmão: “Todo aquele que vive em discórdia com o outro não se junte



a vós antes de se ter reconciliado, a fim de que vosso sacrifício não seja profanado” (Didaqué, 14, 2).

Na segunda metade do século IV, porém, começou a acontecer uma importante mudança na prática eucarística, correspondente à emergência de uma atitude de grande admiração e temor para com os elementos eucarísticos, somada a um declínio na frequência da recepção da comunhão. O próprio estilo das celebrações mudou: tornaram-se mais formais e elaboradas; utilizavam-se ações mais cerimoniais, paramentos, procissões e música para causar impressão na comunidade e, por palavras e atos, destacavam a majestade e a transcendência de Deus e a divindade de Cristo presente no mistério eucarístico.

Do ponto de vista da *práxis*, os ministros também começaram a pôr grande ênfase na necessidade de uma vida digna como condição para a comunhão. O resultado foi que muitos preferiram desistir da recepção da comunhão, em vez de corrigir a própria vida. O efeito foi uma ruptura entre a ação eucarística e a recepção da comunhão, de modo que assistir a Eucaristia sem a recepção da comunhão tornou-se um ato integral. *A Eucaristia passou a ser ato do clero; ao povo, restou as devoções*, o que contribuiu sobremaneira para a compreensão de que, de um lado, está o clero. A separação, porém, não era apenas psicológica, mas real, cujo sinal era o balaústre, que limitava, nas igrejas, até onde o povo “poderia chegar”. Na prática, ao clero competia o altar da Eucaristia; ao povo, o dos santos. Nesse sentido, note-se que de uma pequena igreja com reuniões eucarísticas mais íntimas, essas assembleias se transformaram em algo mais próximo do teatro, em que o espectador é menos ativamente engajado (Haight, 2012, p. 286-287).

Aos poucos, os vocábulo também serão substituídos por outros: *irmão*, com toda a sua força, é substituído por *filhos*, porque, na verdade, o padre exerce uma paternidade – e, observe-se: o filho não nasce antes do *pai*; o *pai* vem antes e primeiro; logo, é mais importante e, a ele, deve-se obediência. Liga-se a isso a mudança de sentido na relação Cristo-Igreja, Eucaristia-Igreja: na Patrística, ao menos na era apostólica, a Igreja é o *corpus verum* (o verdadeiro corpo) de Cristo; a Eucaristia, o *corpus mysticum* (o corpo em mistério, em sacramento). Com a chegada da Idade Média, as expressões se invertem, graças às muitas disputas sobre a presença real na Eucaristia, que repercutem sobre o ministério ordenado: continua existindo uma relação profunda entre o ministério e o *corpus verum*, que agora não é mais a comunidade eclesial, mas a



Eucaristia (Taborda, 2018, p. 115). Essa mudança também coopera, sobremaneira, para o crescimento do clero, uma vez que é o ministro ordenado aquele que “traz” Jesus às hóstias consagradas¹.

O problema, no fundo, e aqui está o comprometimento com a prática sinodal, é que para grande parte das pessoas – e isso chega até hoje! – a Igreja passa a ser uma *prestadora de serviços*: não importa o *formar comunidade*, razão de ser do cristianismo; importa “ir cumprir o ritual”; não há envolvimento; não há “comunhão, missão e participação”. Em outras palavras, torna-se mais urgente ir à missa para tomar a hóstia, como pede a Santa Igreja, do que ir à celebração para participar da Ceia, como queria Jesus. O acento é meramente *eclesiástico-canônico* (não eclesiológico, porque é puramente disciplinar), e não *bíblico-cristológico*. A teologia agostiniana, de uma Igreja que medeia a salvação, torna-se mais viva do que nunca.

2 O desdobrar dos acontecimentos

Quando, no século XII, os fiéis se acotovelavam para ver a hóstia durante a missa, o bispo de Paris, Eudes de Sully (†1208), introduziu o gesto de elevar a hóstia após a consagração. Este uso se estendeu rapidamente em todo o Ocidente, enquanto o do cálice será mais tarde, por volta dos séculos XIV e XV, já que não se podia ver o vinho. Chegou-se ao dado de que a elevação passou a ser o ponto mais alto da celebração; ou seja, passou-se a “comungar com os olhos”. A consequência desse gesto foi drástica: interrompeu-se o louvor ao Pai para, tão somente – sem diminuir o valor do culto – adorar a Cristo. Como o ápice era ver a hóstia consagrada, outros elementos foram acrescentados, como a vela, o sino e as orações ao Senhor, que ali estava presente (Aldazábal, 2002, p. 181).

Foi a partir deste momento que se começou a desenvolver a exposição do Santíssimo que, como se nota, apareceu para aumentar a “contemplação com os olhos” – ou seja, sobrepor-se o *ver* ao *tomar e comer*. Em alguns lugares, há registros que se chegou a celebrar a

¹ Outro desdobramento prático dessa dimensão será a mudança da perspectiva: de refeição a Eucaristia passa a ser, quase que exclusivamente, adoração, dada a indignidade do ser humano de se aproximar diante de um mistério tão excelso. Sobre a temática, sugerimos: DIAS, T. C. da S. Do ‘tomar e comer’ ao ‘ver’: a perda do real sentido eucarístico e seus desdobramentos pastorais. In: *Encontros Teológicos*, v. 38, n. 1, jan./abr. 2023, p. 101-119. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1776/1437> Acesso em: 26 mar. 2024.



Eucaristia com a hóstia exposta, para que pudessem ver Deus presente, até se chegar ao fato de se celebrar a Eucaristia apenas para ter hóstias consagradas para a exposição e adoração. Como o *ver* se sobressaiu, em 1215, o Concílio de Latrão precisou impor a comunhão pascal, que perdura até hoje como um dos mandamentos da Igreja: *Comungar, ao menos, uma vez ao ano*. A título de curiosidade, conta-se que São Luiz de França comungava quatro ou cinco vezes por ano, mas se confessava mais de uma vez ao dia. Em 1253, na Alemanha, surgiu a festa do Corpo e do Sangue de Cristo que, em 1264, o Papa Urbano VI (1378-1389), com a bula *Transiturus*, estendeu a toda a Igreja. A procissão triunfal entrou no rito apenas no século seguinte.

No auge da reforma protestante, em que a presença real de Cristo na Eucaristia é contestada, o Concílio de Trento (1545-1563) reafirmou a fé na transubstanciação e, em nada, destacou a relação Eucaristia-Igreja – mesmo porque, à época, essa não era a preocupação, e sim a *presença real* (DS 1636). Há, no fundo, apenas uma menção indireta, referindo-se à Eucaristia como “sinal de unidade” entre os cristãos (DS 1649). Entretanto, o Concílio fez questão de mencionar, igualmente, a necessidade de uma “preparação” para a celebração da Eucaristia:

Se não convém aproximar-se de nenhuma função sagrada a não ser santamente, por certo, quanto mais o cristão descobre a santidade e a divindade deste sacramento celeste, tanto mais cuidará diligentemente de aproximar-se dele só com grande reverência e santidade. [...] Por isso, a quem quiser comungar se deve lembrar o preceito: “Que o homem se examine a si mesmo” (1Cor 11,28). O costume da Igreja declara que é preciso um exame para que ninguém, por mais contrito que ele considere, se aproxima da sagrada Eucaristia sem antes confessar sacramentalmente, caso esteja consciente de algum pecado mortal (DS 1646-1647).

No período após Trento, a publicação do livro *Augustinus*, de Cornélio Jansen (1585-1638), em 1640, por Saint Cyran (1581-1643), fez nascer o jansenismo, cujos princípios foram colocados em prática no Mosteiro Port-Royal-des-Champs. No seu *princípio moral*, o movimento propôs um rigorismo exacerbado que se mostrou de diversas maneiras: na visão negativa dos infiéis e dos pecadores, que constituem sempre um pecado, porque é fruto de uma natureza intrinsecamente corrupta e não ordenada a Deus com um amor ao menos inicial; no adiamento da absolvição dos penitentes de cuja perseverança não se tem suficiente esperança e, em todo caso, aos que não tiverem cumprido a penitência



imposta; na recusa da absolvição aos que se previa que haveriam de recair no pecado; na afirmação de que a ignorância não isentava do pecado; e, por último, no acúmulo de condições quase impossíveis de conseguir exigidas para a comunhão. Para o jansenismo, nenhuma pessoa era digna de receber os sacramentos, porque toda a pessoa era pecadora. Por isso, os sacramentos eram vistos como “prêmio para os santos”. Como ninguém era santo, restringia-se a participação. No Mosteiro Port-Royal-des-Champs as monjas recebiam a Eucaristia uma vez ao ano. Aliás, as freiras desse mosteiro, verdadeiro centro espiritual do jansenismo, eram tidas “puras como anjos, soberbas como demônios”. Aos poucos, o sacramento do amor, a Eucaristia, tornou-se o sacramento do temor (Martina, 2015, p. 204-205).

Na época moderna, portanto, a piedade cristã foi focalizada em momentos diferentes: a partir do século XVII, a fase da luta a favor do jansenismo; segue-se, depois, um longo período em que as duas tendências competem, até se chegar à vitória do antijansenismo. Nesse aspecto, uma contribuição significativa será dada pelo Papa Pio X (1903-1914), no contexto da ampla reforma litúrgica por ele iniciada. De fato, no início do século XX, a herança dessa problemática se refletia justamente na comunhão eucarística, que se desdobrava em duas tendências principais:

uma minoria ativa e inteligente pregava a comunhão frequente; a praxe habitual, nos seminários e nos institutos religiosos, continuava sendo, porém, a comunhão no máximo semanal ou nos dias indicados pela regra; vários sacerdotes diretores de almas desaconselhavam uma frequência maior. Os que desaconselhavam a comunhão frequente sublinhavam a dignidade do sacramento e a necessidade de afastamento do pecado venial, apoiando-se em santo Afonso, mas esquecendo as exceções que ele mesmo previa. Os outros apoiavam-se na praxe antiga e nos frutos da comunhão frequente (Zagheni, 1999, p. 249).

Nesse cenário, Roma interveio com o decreto *Sacra tridentinas sinodus*, de 22 de dezembro de 1905, dando um impulso à praxe universal da comunhão frequente. Na parte propositiva, a comunhão era apresentada não como um prêmio para os santos e nem destinada essencialmente à glória de Deus, mas como remédio para a fraqueza humana. Para a comunhão cotidiana, apenas duas seriam as exigências: reta intenção e estado de graça.



3 A perspectiva contemporânea

A mudança de perspectiva, no fundo, só chegou no século XX, especialmente com o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Convocado pelo Papa João XXIII (1958-1963), o evento se propunha a dialogar com a sociedade moderna, em vez de condená-la. Uma série de movimentos preparara o Concílio, dentre os quais o litúrgico, que se preocupava, sobretudo, em como favorecer melhor a participação dos fiéis na liturgia. Oficialmente, o Concílio foi aberto no dia 11 de outubro de 1962, e uma das primeiras pautas a ser discutida foi a liturgia. O fruto mais imediato foi a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, aprovada na segunda sessão, em 1963, que insistiu, sobremaneira, na participação consciente, piedosa e ativa dos fiéis na celebração litúrgica (SC 11, 14, 21, 30). Mais do que isso: implicitamente – porque sinodalidade não é, propriamente, um termo do Concílio –, a proposta litúrgica do Vaticano II era manifestar a Igreja como um corpo sinodal, ou seja, uma assembleia do Povo de Deus unida e vocacionada, já, a caminhar junta, e não de maneira isolada. Aliás, quando trata do mistério eucarístico, a Constituição afirma:

A Igreja procura fazer com que os fiéis estejam presentes a este mistério, não como estranhos ou simples espectadores, mas como participantes conscientes, piedosos e ativos. Devem entender o que se passa, instruir-se com a palavra de Deus e alimentar-se da mesa do corpo do Senhor. Dar graças a Deus, sabendo que a hóstia imaculada, oferecida não só pelas mãos dos sacerdotes, mas também pelos fiéis, representa o oferecimento cotidiano de si mesmos até que se consuma, pela mediação de Cristo, a unidade com Deus e entre si, e Deus venha, enfim, a ser tudo em todos (SC 48).

A própria Constituição afirma que “a principal manifestação da Igreja é a participação plena e ativa de todo o povo de Deus nessas celebrações litúrgicas, especialmente na mesma eucaristia, na mesma oração e em torno do mesmo altar, sob a presidência do bispo, cercado de seu presbitério e de seus ministros” (SC 41, *grifo nosso*). Ou seja: a *participação de todos faz a Igreja* e, ao mesmo tempo, torna-a visível. Posteriormente, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, resgatando a eclesiologia da Igreja como Corpo de Cristo, lembrará da Eucaristia como o sacramento que lhe dá visibilidade, relacionando diretamente Eucaristia-Igreja:



Ao participarmos do pão eucarístico, que é realmente Corpo do Senhor, entramos todos em comunhão com ele e entre nós. [...] Tornamo-nos membros desse corpo (cf. 1Cor 12,27) e “membros uns dos outros” (Rm 12,5). Assim como são muitos os membros do corpo humano, mas o corpo é um só, também os fiéis (cf. 1Cor 12,12). Na edificação do corpo de Cristo há igualmente diversidade de membros e de funções. O Espírito é sempre o mesmo, que distribui os seus dons segundo sua generosidade, as necessidades do ministério e a utilidade da Igreja (cf. 1Cor 12,1-11) (LG 7).

No contexto conciliar, no dia 3 de setembro de 1965, o Papa Paulo VI (1963-1978) publicou a Carta Encíclica *Mysterium Fidei*, sobre o culto da Sagrada Eucaristia. A motivação para a publicação do texto girava em torno das opiniões contrárias ao dogma eucarístico, inclusive ainda no que diz respeito à presença real após a celebração da missa (MF 11). Apesar da riqueza de citações que o documento apresenta, inclusive dos próprios Padres da Igreja, a relação Eucaristia-Igreja é vista numa perspectiva simbólica e, como tal, um efeito do sacramento, que é a unidade do Corpo Místico (MF 46). De acordo com Paulo VI, essa realidade não explicava e nem exprimia a natureza que distinguia esse sacramento dos demais (MF 46).

Na continuidade, o Papa João Paulo II (1978-2005) lançou, no dia 17 de abril de 2003, a Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*. Depois de expor os fundamentos bíblicos e dogmáticos da Eucaristia (capítulo I), o pontífice se dedica a escrever algumas linhas sobre como a Eucaristia edifica a Igreja: “a nossa união com Cristo, que é dom e graça para cada um, faz com que, n’Ele, sejamos parte também do seu corpo total que é a Igreja. A Eucaristia consolida a incorporação em Cristo operada no Batismo pelo dom do Espírito” (EdE 23). Ao comentar a relação entre a Eucaristia e a apostolicidade da Igreja, João Paulo II afirma: “o fato de o poder de consagrar a Eucaristia ter sido confiado apenas aos Bispos e aos presbíteros não constitui qualquer rebaixamento para o resto do povo de Deus, já que na comunhão do único corpo de Cristo, que é a Igreja, este dom redundava em benefício de todos” (EdE 31). Pouco, no entanto, falou-se do sentido propriamente de pertença e corresponsabilidade pela comunidade eclesial. Fala-se, sim, do princípio de comunhão, que é basilar, mas não o de cooperação e participação nas decisões e encaminhamentos da Igreja.



4 O Papa Francisco e o chamado à virada eclesiológica

Quando, em 2013, o cardeal arcebispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, chegou ao ministério petrino, naquele mesmo ano, pouco tempo depois, publicou sua primeira *Exortação Apostólica*, a *Evangelii Gaudium* que, apesar de passados já 10 anos de sua promulgação, permanece com uma atualidade sem igual. Ali, o papa deixou claro, no projeto *Igreja em Saída*:

todos podem participar de alguma forma na vida eclesial, todos podem fazer parte da comunidade, nem as portas dos sacramentos deveriam se fechar por uma razão qualquer. Isto vale sobretudo quando se trata sobretudo daquele sacramento que é a “porta”: o Batismo. A Eucaristia, embora constitua a plenitude da vida sacramental, não é um prêmio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos. Estas convicções têm também consequências pastorais, que somos chamados a considerar com prudência e audácia. Muitas vezes agimos como controladores da graça e não como facilitadores. Mas a Igreja não é uma alfândega; é a casa paterna, onde há lugar para todos com sua vida fadigosa (EG 47).

De outro lado, o papa faz questão de apresentar, em diversos momentos, o fundamento para a perspectiva sinodal:

Em todos os batizados, desde o primeiro ao último, atua a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar. O povo de Deus é santo em virtude desta unção, que o torna infalível in credendo, ou seja, ao crer, não pode enganar-se, ainda que não encontre palavras para explicar sua fé. [...] Cada um dos batizados, independentemente da própria função na Igreja e do grau de instrução da sua fé, é um sujeito ativo de evangelização, e seria inapropriado pensar num esquema de evangelização realizado por agentes qualificados enquanto o resto do povo fiel seria apenas receptor das suas ações (EG 119-120).

A questão que, sem sombra de dúvidas, une as duas realidades, Eucaristia e Sinodalidade, é participação. Um fiel, no entanto, que é, nos critérios canônicos e morais, indigno de se aproximar da Ceia, sentir-se-á igualmente não digno de se envolver na vida da comunidade.

Um olhar eclesial, inclusive nessa época, celebrando os 60 anos do Concílio Vaticano II para a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, resgatando a eclesiologia do *Povo de Deus* ali proposta, coopera sem igual



para aproximar as duas realidades: primeiro porque, de um lado, situa a Igreja na história e, como tal, sujeita às intempéries próprias desta, com todos os seus valores e desafios; depois, porque parte da *dignidade* de seus membros, não dos *ministérios*; a dignidade, nesse sentido, é comum aos membros da Igreja, já que emerge do Batismo.

No dia 19 de março de 2016, o Papa Francisco entregou à Igreja a Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*², sobre o amor na família, que lhe rendeu muitas críticas. Naturalmente que não o texto todo, mas sobretudo a parte final, em que o bispo de Roma pediu discernimento pastoral em alguns casos bastante específicos. Ali, por exemplo, referindo-se aos casais que vivem uma segunda união, Francisco escreveu:

Os divorciados que vivem uma nova união, por exemplo, podem encontrar-se em situações muito diferentes, que não devem ser catalogadas ou fechadas em afirmações demasiado rígidas, sem deixar espaço para um adequado discernimento pessoal e pastoral. Uma coisa é uma segunda união consolidada no tempo com novos filhos, com fidelidade comprovada, dedicação generosa, compromisso cristão, consciência da irregularidade da situação e grande dificuldade para voltar atrás sem sentir, em consciência, que se cairia em novas culpas. [...] Os Padres sinodais afirmaram que o discernimento dos pastores sempre se deve fazer ‘distinguindo adequadamente’, com um olhar que discirna bem as situações. Sabemos que não existem ‘receitas simples’ (AL 298).

Mais adiante, inclusive, Francisco afirma que “é mesquinho deter-se considerar apenas se o agir de uma pessoa corresponde ou não a uma lei ou norma geral, porque isto não basta para discernir e assegurar uma plena fidelidade a Deus na existência concreta de um ser humano” (AL 304). Por muito tempo, essa maneira de encarar a realidade e a fé perdurou e, em muitos ambientes, especialmente mais clericais, ainda perdura, separando quem está dentro e quem está fora. Nesse cenário, exclui-se completamente quem não “se enquadra à Lei” e, naturalmente, sentindo-se indigno, o fiel não só não se aproxima da Eucaristia, como também tende a não se sentir membro da comunidade que, no fundo, não raras vezes vive um jansenismo concreto. Na verdade, os próprios fiéis se esquecem que, no fundo, todos estão na Igreja justamente para ouvir uma proposta de vida e permanecer fiéis a um caminho de conversão que, em tese, só terminará quando ressuscitar.

² A exortação é fruto da XIV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, que teve como tema *A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo*.



No dia 2 de outubro de 2023, às portas de se iniciar a XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, dessa vez sobre o tema da sinodalidade, o Papa Francisco respondeu às perguntas – *dubia* – de dois cardeais, Walter Brandmüller e Raymond Leo Burke, apoiados por Juan Sandoval Iñiguez, Robert Sarah e Joseph Zen Ze-kiun, que haviam sido enviadas a ele em julho de 2022. Uma delas dizia respeito à prática de abençoar uniões do mesmo sexo, ao que Francisco afirmou:

d) Todavia, em nosso relacionamento com as pessoas, não devemos perder a caridade pastoral, que deve permear todas as nossas decisões e atitudes. A defesa da verdade objetiva não é a única expressão dessa caridade, que também é composta de gentileza, paciência, compreensão, ternura e encorajamento. Portanto, não podemos ser juízes que apenas negam, rejeitam, excluem. [...]

g) As decisões que podem fazer parte da prudência pastoral em determinadas circunstâncias não precisam necessariamente se tornar uma norma. Ou seja, não é conveniente que uma Diocese, uma Conferência Episcopal ou qualquer outra estrutura eclesial habilite constante e oficialmente procedimentos ou ritos para todo tipo de questão, pois tudo “que faz parte de um discernimento prático diante de uma situação particular não pode ser elevado ao nível de norma”, porque isso “daria lugar a uma casuística insuportável” (Amoris laetitia 304). O Direito Canônico não deve e não pode abranger tudo, nem as Conferências Episcopais, com seus vários documentos e protocolos, devem pretender isso, uma vez que a vida da Igreja flui por muitos canais além dos normativos (Papa Francisco, 2023).

Em outras palavras, a participação excede o mero dado canônico, porque parte, antes, de uma dignidade: a de filho de Deus; e, na prática, não há pecado algum que exclua essa marca, visto que, como já expressara a própria Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, “deve distinguir-se entre o erro, sempre de rejeitar, e aquele que erra, o qual conserva sempre a dignidade de pessoa, mesmo quando está atingido por ideias religiosas falsas ou menos exatas” (GS 28).

Durante a Jornada Mundial da Juventude de 2023, em Lisboa, Portugal, o Papa Francisco, nessa perspectiva, disse à multidão que o escutava:

Amigos, quero ser claro convosco, que sois alérgicos à falsidade e às palavras vazias: na Igreja há espaço para todos. Para todos. Na Igreja, ninguém é de sobra. Nenhum está a mais. Há espaço para todos. Assim



como somos. Todos. Jesus di-lo claramente. Quando manda os apóstolos chamar para o banquete daquele senhor que o preparara, diz: “Ide e trazei todos”, jovens e idosos, sãos, doentes, justos e pecadores. Todos, todos, todos! Na Igreja, há lugar para todos. “Padre, mas para mim que sou um desgraçado, que sou uma desgraçada, também há lugar?” Há espaço para todos! Todos juntos... Peço a cada um que, na própria língua, repita comigo: “Todos, todos, todos”. [...] Há lugar para todos. O Senhor não aponta o dedo, mas abre os braços. É curioso! [...] Abraça a todos. No-lo mostra Jesus na cruz, onde abriu completamente os braços para ser crucificado e morrer por nós. Jesus nunca fecha a porta, nunca. Mas convida-te a entrar: “entra e vê!” Jesus recebe, Jesus acolhe. Nestes dias cada um de nós transmite a linguagem do amor de Jesus. Deus te ama, Deus te chama. Que belo é isto! [...] (Papa Francisco, 2023).

A Declaração *Fiduccia Supplicans*, do Dicastério para a Doutrina da Fé, também escreve:

Com efeito, a graça de Deus atua na vida daqueles que não se consideram justos, mas se reconhecem humildemente pecadores como todos os outros. Essa é capaz de orientar todas as coisas de acordo com os desígnios misteriosos e imprevisíveis de Deus. Por isso, com incansável sabedoria e maternidade, a Igreja acolhe todos aqueles que se aproximam de Deus com um coração humilde, acompanhando-os com aqueles auxílios espirituais que permitem a todos compreender e realizar plenamente a vontade de Deus em sua existência (FS 32).

Portanto, ou, no espírito conciliar e em sua recepção realizada por Francisco a Igreja aprende efetivamente a acolher e a dialogar com a realidade pastoral atual ou, certamente, daqui a não muito tempo, poderá se reduzir, novamente, às “catacumbas”. No cristianismo primitivo essa prática era virtuosa; hoje seria assinar, aos de fora, o atestado de arrogância e, aos de dentro, o da intolerância.

Considerações

Quando, no sínodo sobre a sinodalidade, o papa insiste que não se trata de um *parlamento*, no fundo o bispo de Roma tem uma preocupação de não cair numa espécie de “jansenismo às avessas”; ou seja, de a Igreja ter uma espécie de “elite pensante” que tomará as decisões em nome de todos e, a nós, meros mortais, caberá tão somente aplicá-las. Quem conduz a Igreja, sempre, é o Espírito, assim como o sínodo. Ora, se, como já escrevera Pio X, a Eucaristia não é prêmio para os perfeitos,



também o sínodo não é um encontro das “cabeças pensantes” ou das “grandes personalidades” da Igreja. A fase de escuta, que se propôs a ouvir a todas e todos, sobretudo os de fora, sinalizou isso. Se, efetivamente, a realidade é superior à ideia (EG 231-233) e o tempo é superior ao espaço (EG 222-225), agora é aguardar.

A acolhida, porém, incentivando à participação, é para já; não é preciso que um sínodo ou um papa ensine isso, que é tão claro e sempre foi basilar no cristianismo. Não há, sem sombra de dúvidas, uma só pessoa que participe da Igreja, seja como for, que já tenha sido totalmente santificada por Deus; se assim o fosse, não teria razão alguma de ali estar. A Igreja é o lugar para acolher, já que “os sãos não necessitam de médico, mas sim os que estão doentes” (Mc 2,17).

Com o crescimento do clericalismo, especialmente entre os padres novos – aqui entendidos não pela idade, mas como categoria teológica, com determinada tipologia –, a tendência, porque é mais fácil e dá menos trabalho, é sempre tomar a Escritura e o Código de Direito Canônico para “separar as ovelhas dos cabritos”, mas não à luz evangélica (Mt 25,31-46), e sim em uma perspectiva meramente eclesiocêntrica. A premissa, porém, para uma evangelização que acolha a todos é, acima de tudo, paciência para escutar e, depois, atenção necessária para se chegar a um discernimento prudente, porque, de fato, “em algumas situações, desejar e receber uma bênção pode ser o bem possível” (FS 43).

Naturalmente que, apesar das dificuldades próprias do nosso tempo, nem sempre foi assim, o que de certo modo consola, porque também significa que não necessariamente terá que continuar dessa maneira. O estudo da história e a análise, ainda que breve, de um fenômeno da realidade pode ajudar a escrever o futuro de uma maneira diferente. Em parte, a decisão é também da Igreja.

Referências

ALDAZÁBAL, José. *A Eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: *Vaticano II*. Mensagens. Discursos. Documentos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 185-247.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_



council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 5 dez. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. In: *Vaticano II*. Mensagens. Discursos. Documentos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 141-175.

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*. Brasília: Edições CNBB, 2019.

DEZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3. ed. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2015.

DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. *Dichiarazione Fiducia Supplicans sul senso pastorale delle benedizioni*. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_it.html. Acesso em: 13 abr. 2024.

DIAS, Tiago Cosmo da Silva. Do ‘tomar e comer’ ao ‘ver’: a perda do real sentido eucarístico e seus desdobramentos pastorais. In: *Encontros Teológicos*, v. 38, n. 1, jan./abr. 2023, p. 101-119. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1776/1437>. Acesso em: 26 mar. 2024.

DIDAQUÉ. *Catecismo dos primeiros cristãos*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HAIGHT, Roger. *A Comunidade Cristã na História*. Ecclesiologia histórica. Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 2012.

JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de São Paulo / 2*. São Paulo: Paulus, 1995.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. II – A era do absolutismo. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

MIRANDA, Luiz. Antonio. *A Eucaristia*. Jesus Cristo se faz alimento para uma refeição espiritual na Igreja. São Paulo: Paulus, 2015.

PAPA FRANCISCO. *Discurso do Santo Padre*. XXXVII Jornada Mundial da Juventude. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/august/documents/20230803-portogallo-cerimonia-accoglienza.html>. Acesso em: 13 abr. 2024.



PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Brasília: Edições CNBB, 2015.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Amoris Laetitia*. 3. ed. Brasília: Edições CNBB, 2018.

PAPA FRANCISCO. *O Papa responde às Dubia de cinco cardeais*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-10/papa-francisco-responde-dubia-cinco-cardeais.html>. Acesso em: 5 dez. 2023.

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Ecclesia de Eucharistia*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html. Acesso em: 27 out. 2023.

PAPA PAULO VI. *Carta Encíclica Mysterium Fidei*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html. Acesso em: 4 nov. 2023.

TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros*. Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011.

ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea*. Curso de História da Igreja IV. São Paulo: Paulus, 1999.



A missão presbiteral à luz da proximidade, misericórdia e sinodalidade

Uma abordagem da Identidade Presbiteral a partir do pensamento do Papa Francisco

The presbyteral mission in light of proximity,
mercy, and synodality

An Approach to Priestly Identity through
the Thought of Pope Francis

*Carlos Sérgio Viana**
FACC-MT

*Eanes Roberto de Lima***
FACC-MT

Recebido em: 24/10/2023. Aceito em: 16/04/2024.

Resumo: *Este estudo tem como objetivo geral analisar a inter-relação entre missão, proximidade, misericórdia e sinodalidade na definição da identidade presbiteral e na atuação da Igreja no mundo atual. A pesquisa foi realizada através de uma revisão bibliográfica, que incluiu obras acadêmicas, documentos eclesiais e pronunciamentos do Papa Francisco relacionados ao tema.*

* Presbítero Jesuíta. Doutor em Teologia Dogmática (Weston Jesuit School of Theology – atualmente Faculdade de Teologia e Ministério do Boston College, 2007). Professor e Coordenador do curso de Teologia e Filosofia da Faculdade Católica do Mato Grosso em Várzea Grande, MT.

E-mail: carlos.viana@faccomt.com.br.

** Doutorando em Teologia Prática pela Pontifícia Universidade de Salamanca – UPSA, Espanha (2022-2026). Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral, realizado com fomento CAPES e o projeto PUC-Rio / UNIFACC MINTER (2022). Pós-graduado em Teologia Pastoral pela Faculdade Dehoniana (2004) e em Casas de Formação e Seminários pela OSIB e Faculdade Dehoniana (2014). Engenheiro Agrônomo (Escola Superior de Agricultura de Lavras, MG (1994). Filosofia (Instituto de Filosofia Santa Teresinha da Diocese de São José dos Campos, 2000). Bacharel em Teologia (Instituto Sagrado Coração de Jesus de Taubaté, 2004). Presbítero da Diocese de Primavera do Leste-Paranatinga e Professor de Teologia na UNIFACC MT.

E-mail: erobertode.teo@upsa.es.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5755-2813>.





A análise qualitativa dos dados permitiu uma compreensão aprofundada das interações entre os elementos estudados. Os resultados indicam que a missão presbiteral está intrinsecamente ligada à proximidade com Deus e com o próximo, sendo fundamentada na misericórdia e na sinodalidade. A pesquisa destaca a importância da liderança episcopal na orientação espiritual da comunidade, bem como a necessidade de uma colaboração fraterna entre os presbíteros. Além disso, ressalta-se o papel do Povo de Deus como protagonista da missão da Igreja, enriquecendo-a com sua diversidade e participação ativa. Conclui-se que a compreensão da identidade presbiteral e da prática pastoral da Igreja requer uma abordagem holística, que considere a inter-relação entre missão, proximidade, misericórdia e sinodalidade. Aproximar-se de Deus, servir ao próximo com amor e colaborar fraternalmente são elementos essenciais para uma vivência autêntica do ministério presbiteral e para a construção de uma Igreja mais inclusiva e comprometida com os desafios contemporâneos.

Palavras-chave: *Missão presbiteral; proximidade; misericórdia; sinodalidade.*

Abstract: *This study aims to analyze the interrelation between mission, proximity, mercy, and synodality in defining the presbyteral identity and the Church's role in the contemporary world. The research was conducted through a literature review, including academic works, ecclesiastical documents, and pronouncements by Pope Francis related to the topic. The qualitative analysis of the data allowed for a thorough understanding of the interactions between the studied elements. The results indicate that presbyteral mission is intrinsically linked to proximity to God and to others, grounded in mercy and synodality. The research highlights the importance of episcopal leadership in the spiritual guidance of the community, as well as the need for fraternal collaboration among the presbyters. Furthermore, it emphasizes the role of the People of God as protagonists in the Church's mission, enriching it with their diversity and active participation. It is concluded that understanding the priestly identity and the Church's pastoral practice requires a holistic approach that considers the interrelation between mission, proximity, mercy, and synodality. Drawing closer to God, serving others with love, and collaborating fraternally are essential elements for an authentic experience of presbyteral ministry and for building a more inclusive and committed Church in facing contemporary challenges.*

Keywords: *Presbyteral mission; proximity; mercy; synodality.*

Introdução

Este artigo aborda a identidade sacerdotal à luz da missão e da proximidade, destacando também a importância da misericórdia e sinodalidade no contexto da Igreja contemporânea.

A missão, por sua proposta pastoral, é aquela de uma “Igreja em Saída”, que enfatiza que a missão não é se fechar em si mesma, mas sim ir ao encontro das pessoas, em especial, daquelas que estão perdidas e sedentas de Cristo. O Papa deseja redescobrir a dimensão “Povo de



Deus”, um povo que caminha de acordo com o projeto de amor do Pai, ou seja, uma comunidade de fiéis que vive e testemunha a mensagem do Evangelho no mundo.

Essa abordagem enfatiza a importância de uma Igreja que esteja presente na vida das pessoas, que se comunique com elas de forma clara e efetiva e que seja uma presença viva e atuante na sociedade, comprometida com a construção de um mundo mais justo e solidário, afinal, cada cristão e cada comunidade há de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos são convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho¹. E, assim, como todos são chamados a assumir esta missão, outra exigência que o Papa destaca como essencial é a proximidade como parte integral de uma Teologia do Sacerdócio.

E como a missão e a proximidade são essenciais na definição desta identidade, os dois aspectos caminharão juntos de forma que não se pode pensar um sem a presença do outro. Como diz o próprio Papa: “o estilo de Deus [...] é fundamentalmente um estilo de proximidade”², pensa-se esta proximidade de forma coerente e formativa, voltada sempre a alguém, relacionada à consecução de uma verdadeira identidade presbiteral. Desta forma, faz-se alusão, seguindo o pensamento do Papa, de uma proximidade com Deus, com o Bispo, com os outros presbíteros e com o Povo de Deus (parte integrante e essencial do pensamento de uma Igreja em Saída e em estado permanente de missão).

Contudo, é importante ressaltar que a proximidade aqui mencionada transcende os limites da mera presença física. Ela demanda um envolvimento profundo e compassivo com as realidades individuais de cada pessoa, refletindo assim a própria essência da misericórdia divina. A misericórdia, enquanto expressão máxima do amor de Deus, não apenas acolhe, mas também acompanha cada pessoa em sua jornada de fé, independentemente de sua situação ou histórico. É uma ternura que

¹ Cf. FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. Sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Atual*. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 9 jan. 2024.

² FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional “Para uma Teologia Fundamental do Sacerdócio”*. 2022. p. 4. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/february/documents/20220217-simposio-teologia-sacerdozio.html>. Acesso em: 22 mar. 2023.



não julga, mas que estende a mão para levantar quem caiu, para consolar quem chora e para perdoar quem erra.

Nesse sentido, a missão dos presbíteros, quando aliada à misericórdia, revela-se como um chamado para imitar o próprio Cristo, que se fez próximo dos pecadores e marginalizados, oferecendo-lhes amor e perdão. Essa proximidade misericordiosa não apenas fortalece os laços entre os membros da comunidade eclesial, mas também se estende àqueles que estão fora dos seus limites, alcançando os que mais necessitam do amor de Deus.

Assim, a identidade presbiteral emerge não apenas como um conjunto de funções litúrgicas ou administrativas, mas como um testemunho vivo da misericórdia divina no mundo. Inspirados por esse amor incondicional, os presbíteros são impelidos a se aproximarem de Deus em constante oração e contemplação, a se unirem em comunhão fraterna com seus irmãos presbíteros, e a se dedicarem ao serviço do Povo de Deus com humildade e compaixão. Em última análise, pois, essa aliança entre missão, proximidade e misericórdia revela-se como o coração pulsante da vocação presbiteral, impulsionando os presbíteros a se tornarem verdadeiros instrumentos de amor e reconciliação em um mundo marcado pela divisão e pela desesperança.

Diante disso, encontra-se também lugar nestes escritos o termo Sinodalidade. Desde 1965 quando o Papa Paulo VI criou e convocou o Sínodo dos Bispos, a Igreja passa a vivenciar uma “unidade na proximidade” que determina uma realidade em que o Povo de Deus, de diferentes formas, se permite entender como parte integrante desse processo em que diálogo, evangelização e testemunho são peças importantes para se conseguir pôr em prática o projeto de Jesus Cristo. O Vaticano II já estava entregue à humanidade, mas era necessário colocá-lo em prática e sem unidade isso não seria possível. Com isto, a Igreja desejava que esta unidade permitisse e tornasse mais fácil aplicar o que foi decidido, mas era necessário uma representatividade significativa de pessoas que ajudariam o Papa a levar ao entendimento o que, com muito esforço, foi trabalhado naqueles anos de Concílio. A unidade necessita agora de proximidade e, com isto, Pontífice e Bispos, caminhando juntos, busquem pôr em prática aquilo que é o pensamento de uma Igreja Universal. Na vivência e na prática dos diversos carismas e dons, sinalizar uma verdadeira unidade do Povo de Deus.



Neste contexto, a problemática evidenciada é exposta ao se considerar de que forma a missão e a proximidade, aliadas à misericórdia e sinodalidade, delineiam a identidade sacerdotal e a atuação da Igreja em um mundo marcado por desafios e necessidades emergentes. Diante disto, a questão-problema formulada para este artigo é: como os conceitos de missão, proximidade, misericórdia e sinodalidade se entrelaçam para definir a identidade presbiteral e orientar a prática pastoral na contemporaneidade?

O objetivo geral é analisar a inter-relação entre missão, proximidade, misericórdia e sinodalidade na definição da identidade presbiteral e na atuação da Igreja no mundo atual. Para atingi-lo os objetivos específicos são: explorar o conceito de missão pastoral e sua relação com a ideia de uma “Igreja em Saída”, conforme proposto pelo Papa Francisco; investigar a importância da proximidade como elemento fundamental na Teologia do Sacerdócio e na vivência da identidade presbiteral; examinar o papel da misericórdia e da sinodalidade na construção de uma Igreja mais inclusiva, participativa e comprometida com os desafios contemporâneos.

Este estudo se justifica pela relevância de compreender como os princípios de missão, proximidade, misericórdia e sinodalidade influenciam a prática pastoral e a identidade dos presbíteros na atualidade. Diante de um mundo em constante transformação e marcado por desafios sociais, políticos e religiosos, é essencial refletir sobre como a Igreja pode responder de forma eficaz e compassiva aos clamores da humanidade, mantendo-se fiel ao Evangelho e ao exemplo de Jesus Cristo.

O artigo está estruturado em três seções principais: Introdução, Desenvolvimento e Considerações Finais.

Na introdução, serão apresentados o contexto e a relevância do tema, delineando os objetivos e a problemática a ser abordada. No desenvolvimento, serão explorados os conceitos de missão, proximidade, misericórdia e sinodalidade, analisando suas interações e impactos na identidade presbiteral e na prática da Igreja. Será feita referência às ideias do Papa Francisco e ao contexto do Concílio Vaticano II para embasar a análise. Por fim, nas considerações finais, serão sintetizadas as principais conclusões do estudo e apontados os possíveis caminhos para uma prática pastoral mais eficaz e alinhada com os princípios evangélicos.



A sinodalidade e eclesiologia de comunhão: base para se compreender a identidade presbiteral

Sinodalidade, derivada do termo grego *synodos*, que significa “caminhar em conjunto”, emergiu como um conceito relevante na vida da Igreja, especialmente após a promulgação do Sínodo dos Bispos por Paulo VI em 1965. Dentro do contexto eclesiástico, a sinodalidade encontra sua base na convicção de que todos os membros da comunidade são convocados a percorrer o caminho da fé em comunhão, refletindo assim a própria essência da Trindade. Essa convocação parte da unidade intrínseca presente no Colégio Apostólico, composto por todos os bispos do mundo, que juntos constituem a autoridade colegial da Igreja³.

A Apostólica solitudine com a qual, depois de ter observado atentamente os sinais dos tempos, nos esforçamos por adaptar os métodos do apostolado às múltiplas necessidades do nosso tempo e às novas condições da sociedade, nos induz a consolidar com vínculos mais íntimos a nossa união com os Bispos, ‘a quem o Espírito Santo constituiu [...] para governar a Igreja de Deus’ (At 20,28) (Paulo VI. Carta Apostólica Apostolica Sollicitudo. 1965).

Explorando essa conexão intrínseca, surge um apelo papal à proximidade com todos os Bispos, instando-os a enfrentar coletivamente os desafios pastorais que se apresentam. Diante desses obstáculos, a autêntica vocação cristã orienta a fortalecer os laços de comunhão, em vez do isolamento⁴. A concepção de caminhar juntos como Povo de Deus reconhece cada indivíduo como um membro vital da Igreja, convidando a todos para contemplar a dinâmica do Criador em sua criação. Pois, o Criador não abandona sua criação, jamais retrocede em seu projeto de amor, nem se arrepende de tê-la criado, como expresso na *Lumen Gentium* 13 (Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 1997). Essa abordagem

³ Cf. FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. A sinodalidade eclesial no magistério do Papa Francisco. In: *Atualidade Teológica*, v. 24, n. 66, 2018. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=50959&NrSecao=X3&nrsqcon=34480. Acesso em: 1 abr. 2024.

⁴ Cf. APOLINÁRIO, Evaldo. Sinodalidade, caminho de comunhão nas práticas pastorais. In: *Annales Faje*, v. 6, n. 1, p. 263-272, 2021. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4842>. Acesso em: 8 abr. 2024.



enaltece a diversidade de opiniões e perspectivas dentro da Igreja, assegurando que todas as vozes sejam ouvidas e respeitadas⁵.

A sinodalidade aponta para a unidade como uma jornada compartilhada e uma caminhada conjunta⁶. Quando analisada sob a perspectiva eclesial, essa ideia ganha contexto a partir do reconhecimento de que é impossível identificar fatores relevantes sem compreender verdadeiramente a natureza da Igreja⁷. Ela,

[...] embora necessite dos meios humanos para o prosseguimento da sua missão, não foi constituída para alcançar a glória terrestre, mas para divulgar a humildade e abnegação, também com o seu exemplo. [...], reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem do seu fundador pobre e sofredor, procura aliviar as suas necessidades, e intenta servir neles a Cristo (Vaticano II. Constituição Dogmática Lumen Gentium. 1964. 8)

Esta Igreja, definida como o “povo de Deus” pela Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 9 (1997), revela-se como um espaço não para substituir a ação divina, mas para ser o palco onde a ação divina se desenrola. É uma realidade que transcende a si mesma, buscando ser, em todos os momentos e na história, um lugar de santificação e esperança. Assim, pode-se compreender a Igreja como uma realidade em constante doação de si mesma, sem a pretensão de uma definição concreta. Sua finalidade e identidade residem na missão de oferecer-se aos outros, em um contínuo movimento de conversão pastoral⁸.

Ela é a guardiã da doutrina cristã, fundamentada nos princípios eternos e inabaláveis da verdade divina, oferecendo soluções para os desafios que afetam diretamente ou indiretamente a vida espiritual e moral do ser humano. Sua missão é servir ao mundo, irradiando luz e vida sobre ele, restaurando e elevando a dignidade da pessoa humana, fortalecendo

⁵ Cf. MACHADO, Renato da Silva. Educar para a sinodalidade: um desafio necessário na formação dos novos presbíteros. In: *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 17, n. 31, p. 73-98, 2023. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/reveleto/article/view/60550>. Acesso em: 9 jan. 2024.

⁶ Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco. Sinodalidade como “Dimensão Constitutiva da Igreja”. Retomando e Aprofundando a Eclesiologia Conciliar. In: Conselho Nacional do Laicato do Brasil, 2022. Disponível em: <https://rsmtecnologia.com.br/cnlb/site/wp-content/uploads/2022/04/A-sinodalidade-como-dimensao-constitutiva-da-Igreja-Francisco-de-Aquino-Junior.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2024.

⁷ Cf. MACHADO, Renato da Silva. *Educar para a sinodalidade...*

⁸ Cf. CELAM. *Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 22.



a unidade da sociedade e atribuindo um sentido mais profundo a todas as atividades humanas⁹.

A Igreja é um contínuo processo de evangelização, sendo evangelizada pela escuta, aprofundamento e encarnação da Palavra, ao mesmo tempo em que é evangelizadora, testemunhando, proclamando e celebrando a Palavra de Deus¹⁰. É chamada a lançar-se em missão ad gentes, nascida do amor salvífico do Pai, concretizada na missão do Filho com o poder do Espírito Santo (cf. Lc 4,18). Assim, a Igreja é convocada a ser uma instituição permanente de verdade e justiça, de perdão e reconciliação, contribuindo para a construção de uma paz genuína¹¹.

Partindo desse pressuposto, a sinodalidade pressupõe, portanto, uma jornada conjunta em que se caminha lado a lado. Sempre que esta realidade é considerada, remete-se ao compromisso de cumprir essa missão junto ao Povo de Deus: ser Igreja na unidade. Nesse ínterim, o que se busca aqui é justamente estabelecer uma relação entre o conceito de sinodalidade e o presbitério, cuja identidade torna-se inconcebível sem estar em proximidade com o Povo de Deus, com quem deve caminhar junto. Retirado do meio da multidão, o Presbítero é novamente enviado ao povo, de tal forma que sua identidade esteja intrinsecamente ligada a essa comunidade. A compreensão de sua identidade como sacerdote não é possível sem essa conexão com o povo fiel de Deus¹².

Dessa maneira, pode-se afirmar que a Identidade Presbiteral é composta por características singulares do ministério sacerdotal, incluindo a dedicação à missão da Igreja, o serviço aos membros da comunidade e a liderança na celebração dos sacramentos. Essa identidade está intrinsecamente ligada à realidade do Batismo, ou seja, a vida de um sacerdote é, antes de tudo, a trajetória de salvação de um batizado¹³. A conotação essencialmente “relacional” da identidade do presbítero pode ser compreendida através de seu sacerdócio, que tem sua origem no amor do Pai,

⁹ Cf. CELAM. *Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro...*, 2004. p. 635.

¹⁰ Cf. SANTOS, Silas Bruno Ferreira dos. A pastoral urbana e seus desafios para a evangelização. In: *Revista Filoteológica*, v. 1, n. 1, p. 77-86, 2021. Disponível em: <http://www.revistafiloteologicafcfs.educacao.ws/index.php/RFTCF/article/view/6>. Acesso em: 1 mar. 2024.

¹¹ Cf. CELAM. *Documento de Aparecida. Texto Conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 159-163, p. 31. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/wp-content/uploads/2012/10/docaparecida1.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2024.

¹² Cf. FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional...*, 2022. p. 10.

¹³ Cf. FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional...*, 2022. p. 3.



na graça de Jesus Cristo e no dom da unidade do Espírito Santo. É por meio dessa graça sacramental que o presbítero é inserido na comunhão íntima e relacional com seu Bispo e com os outros presbíteros, a fim de exercer sua verdadeira missão de servir o Povo de Deus¹⁴.

Portanto, a sinodalidade e a identidade presbiteral são complementares e essenciais para a missão da Igreja. Enquanto a sinodalidade valoriza a diversidade de opiniões e perspectivas na Igreja, a identidade presbiteral fornece a liderança necessária para realizar a missão junto ao Povo de Deus¹⁵. Ambas contribuem para construir uma comunidade de fé unida, forte e coesa na missão. É importante reconhecer a presença da sinodalidade como um fator importante na formação da identidade presbiteral, tanto dentro do presbitério quanto em relação ao Povo de Deus¹⁶. Quando isso não ocorre, o risco de um excessivo clericalismo, impulsionado por certo individualismo, pode emergir. Portanto, é oportuno recordar as palavras do Papa Francisco na Encíclica *Fratelli Tutti* de 2020, quando destaca que:

*O individualismo não nos torna mais livres, mais iguais, mais irmãos. [...] Mas o individualismo radical é o vírus mais difícil de vencer. Ilude. Faz-nos crer que tudo se reduz a deixar à rédea solta as próprias ambições, como se, acumulando ambições e seguranças individuais, pudéssemos construir o bem comum*¹⁷. (Francisco. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. p. 28).

O individualismo traz consigo uma série de problemas adicionais para o clero, podendo resultar em uma profunda solidão que leva a condições como depressão, atitudes extremas de isolamento, doenças mentais e, em casos extremos, até mesmo ao suicídio¹⁸. Por esse motivo, torna-se

¹⁴ Cf. JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Dabo Vobis. Sobre a Formação dos Sacerdotes*. 1992. 12. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html. Acesso em: 25 mar. 2024.

¹⁵ Cf. APOLINÁRIO, Evaldo. *Sinodalidade, caminho de comunhão nas práticas pastorais...*

¹⁶ Cf. CZERNY, Michael. Uma Igreja que “caminha junto”. Sinodalidade na era do Papa Francisco. In: *Perspectiva Teológica*, v. 54, p. 67-88, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/lj/pteo/a/bzWwS6HHQ5y9JGFfDvr3RvN/>. Acesso em: 1 abr. 2024.

¹⁷ Cf. FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. 2020. p. 28. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 16 maio 2023.

¹⁸ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do catolicismo brasileiro: clero, leigos, religiosas e perfil dos padres novos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023. p. 26.



imperativo cultivar um pensamento de unidade dentro do próprio clero, de modo que a comunhão se torne uma realidade palpável, fruto de uma proximidade genuína e de uma convivência fraternal que promova a sinodalidade, mesmo que a ideia de caminhar juntos possa não ser tão valorizada nos dias de hoje¹⁹.

[...] conscientes desta realidade, compreendemos de que modo o nosso sacerdócio é “hierárquico”, isto é, está ligado ao poder de formar e de reger o povo sacerdotal e é, precisamente por isso, “ministerial”. [...]. Toda a nossa existência sacerdotal é e deve ser profundamente penetrada por este serviço, se quisermos realizar, de maneira adequada, o Sacrifício eucarístico in persona Christi. (João Paulo II. Carta a Todos os Sacerdotes da Igreja por Ocasião da Quinta Feira Santa. 1979, p. 5).

Para que o Ministro Ordenado possa participar e desempenhar adequadamente esse sacrifício, é essencial que sua vida e serviço sejam permeados por um espírito de serviço e integridade, refletindo assim a grandeza de sua dignidade e a disposição para receber os dons do Espírito Santo e compartilhá-los generosamente com os outros²⁰.

Portanto, um ministério bem formado é fundamental para atender às necessidades do povo de Deus, que clama por atenção, cuidado e compreensão. No contexto atual, marcado por uma crescente secularização, há um impacto profundo na religiosidade das pessoas, resultando em um aumento da indiferença religiosa e no distanciamento das estruturas institucionais da religião. Esse fenômeno também se manifesta nos seminários e exerce uma influência significativa na vida e na formação inicial e contínua dos Presbíteros nos dias de hoje²¹.

Este é um desafio premente para a Igreja, que necessita encontrar maneiras eficazes de combater esse fenômeno e de manter a fé viva em meio a um mundo cada vez mais secularizado, pois,

[...] é evidente que quando iniciamos um debate entre Religião e Esfera Pública temas como secularização, laicidade, pluralismo religioso se tornam base para tal debate. A partir daí outros temas rodeiam a

¹⁹ Cf. CABRAL, João Robson. Decreto Presbyterorum Ordinis: o cuidado e a formação permanente do clero. In: *Kairós*, v. 19, n. 1, p. 116-132, 2023. Disponível em: <https://www.ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/479>. Acesso em: 8 abr. 2024.

²⁰ Cf. CZERNY, Michael. *Uma Igreja que “caminha junto”...*, v. 54, p. 67-88, 2022.

²¹ Cf. MACHADO, Renato da Silva. *Educar para a sinodalidade...*



discussão como modernidade, mídia, política, reconhecimento de espaço ou identidade, Estado versus Igreja, Laicização versus Religiosidade, Igreja versus Igreja (disputas entre Católicos e Pentecostais frente a formas de presença midiática), enfim, abrimos um leque de opções para o debate. [...] Enfim, inúmeros temas acabam surgindo e proporcionando uma discussão ampla e muito interessante, todas com roupagens de uma mesma discussão Religião e Espaço/Esfera Pública. (Oliveira, Elza. A busca pela presença religiosa em meio à secularização no Brasil: v. 7, n. 1/2, 2012. p. 23).

No entanto, a Identidade Presbiteral também é moldada pelas incertezas e desafios da identidade humana contemporânea, e é dentro dessa realidade que o Papa Francisco apresenta ao mundo a maneira pela qual essa identidade deve ser exercida. Em seu discurso no Simpósio Internacional “Para uma Teologia Fundamental do Sacerdócio”, em 17 de fevereiro de 2022, ele destacou a importância de se concentrar em quatro tipos de proximidade: com Deus, com os Bispos, com os próprios Presbíteros e com o Povo de Deus. O que se acredita aqui é na existência de uma verdadeira “Sinodalidade Presbiteral”, onde a proximidade com Deus promove a proximidade com as outras realidades²².

Diante dessa ideia de proximidade, a Igreja precisa continuar se esforçando para promover a fé e a prática religiosa, mantendo-se relevante e conectada com os desafios da sociedade contemporânea. Conforme observado por Francisco (2022), a mudança sempre apresenta diferentes maneiras de enfrentá-la. No entanto, o problema reside no fato de que, embora muitas ações e atitudes possam ser úteis e boas, nem todas elas refletem o verdadeiro espírito do Evangelho.

Identidade presbiteral e proximidade com Deus

O processo de construção da Identidade Presbiteral tem seu início desde os estágios iniciais da formação, caracterizando-se como uma continuação do “caminho de discipulado” que se inicia com o batismo e se aprofunda com os demais sacramentos da iniciação cristã. Este caminho culmina na entrada no Seminário e prossegue ao longo da vida²³, uma vez

²² Cf. CZERNY, Michael. *Uma Igreja que “caminha junto”...*

²³ Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *O Dom da Vocação Sacerdotal. Ratio Fundamentalitatis Institutionis Sacerdotalis*. 2016. Disponível em: <https://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalitatis/O%20Dom%20da%20Vocacao%20Presbiteral.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2024.



que o conhecimento de Deus é infinito e, embora possa ser compreendido de maneira plena, Ele continua sendo um mistério a ser explorado²⁴.

O encontro com Deus tem suas raízes na vida familiar, onde os membros são convidados a cultivar um olhar voltado para o alto e uma relação íntima com o Senhor. O Papa Francisco enfatiza a importância desse primeiro encontro, destacando que a proximidade com Deus deve começar dentro de casa, contribuindo para uma compreensão mais profunda do que significa ser uma Igreja em família. Essa proximidade é caracterizada pelo amor, compaixão e ternura, refletindo o estilo de Deus²⁵.

Em consonância com os ensinamentos do Vaticano II, o Papa Francisco não apenas implementa as diretrizes conciliares, mas também segue a tradição do Magistério ao elevar os homens à participação na vida divina²⁶. É nessa proximidade com Deus que se encontram forças para superar dificuldades e encontrar orientação para o caminho da vida, desde o início até o fim do ministério presbiteral²⁷.

A intimidade com Deus sempre foi uma preocupação do Magistério, especialmente no contexto da vida sacerdotal. O Papa João Paulo II, desde o início de seu pontificado, demonstrou proximidade com os presbíteros por meio de cartas escritas, especialmente na Quinta-feira Santa, quando se celebra a instituição do Sacerdócio. Ele enfatizou a importância de permanecer fiel à vocação sacerdotal, buscando a verdade e a justiça no Evangelho e na pessoa de Cristo. Assim, em 1979 escreve que:

[...] se quisermos, pois, servir verdadeiramente os outros nesses problemas humanos, às vezes bem difíceis, conservemos a nossa identidade. Sejamos verdadeiramente fiéis à nossa vocação. Devemos procurar, é certo, com grande perspicácia, em união com todos os homens, a verdade e a justiça. Mas a sua autêntica e definitiva dimensão não a poderemos encontrar senão no Evangelho, melhor, no próprio Cristo. (João Paulo II. Carta a Todos os Sacerdotes da Igreja por Ocasão da Quinta Feira Santa, 1979, p. 4).

Essa proximidade com Deus se manifesta no amor e no serviço diário. O amor verdadeiro se expressa na caridade que permeia a vida

²⁴ Cf. LIMA, Eanes Roberto de. *Ser presbítero católico: estudo sobre a identidade*. São Paulo: Vozes Acadêmica, 2023. p. 15.

²⁵ Cf. FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional...*, p. 3.

²⁶ Cf. FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional...*, p. 10, 11.

²⁷ Cf. CZERNY, Michael. *Uma Igreja que "caminha junto"...*, v. 54, p. 67-88, 2022.



sacerdotal, fundamentada na relação íntima com Deus. Sem essa ligação profunda, o ministério sacerdotal se torna estéril e sem vida. É na proximidade com o Senhor que o sacerdote encontra a força necessária para enfrentar os desafios pessoais e pastorais, tornando-se uma fonte de vida para muitos²⁸.

Assim, a intimidade com Deus fortalece e revela a identidade presbiteral. A boa notícia é que Deus ama a humanidade e compartilha sua vida, caminhando ao seu lado em cada passo da jornada. Diante dessa proximidade com Deus, surge a primeira responsabilidade daqueles que exercem a plenitude do Ministério Apostólico, os Bispos: a oração. Essa obrigação também é compartilhada pelos Presbíteros, conforme afirmado pelo Papa²⁹.

A identidade revelada na proximidade com o Bispo

Antes de explorar a proximidade e a expressão da Identidade Presbiteral, é fundamental entender qual é o lugar desse Ministério junto ao Povo de Deus. Conforme estabelecido pelo Concílio Vaticano II, no Decreto *Christus Dominus* (1965), os Bispos são constituídos pelo Espírito Santo, sucedendo aos Apóstolos como pastores das almas. Juntamente com o Sumo Pontífice e sob sua autoridade, são encarregados de perpetuar a obra de Cristo, pastor eterno. Exercem uma missão em comunhão com o Colégio Apostólico, difundindo a mesma missão de Cristo pelo mundo sob a autoridade do Sumo Pontífice, em uma comunhão de doutrina, fé, esperança, caridade e Eucaristia.

Os Presbíteros estão unidos aos seus Bispos, formando um único presbitério. Os Bispos devem amar e guiar os Presbíteros, zelando pelo seu bem material e, sobretudo, espiritual. Devem considerá-los como irmãos e amigos, e cooperar com eles no ministério de ensinar, santificar e apascentar o Povo de Deus. Da mesma forma, a atitude dos Presbíteros em relação aos seus Bispos revela o valor da sua Identidade, pois uma proximidade genuína permite compreender o verdadeiro significado da Caridade Pastoral, essencial para sua identidade³⁰.

²⁸ Cf. MACHADO, Renato da Silva. *Educar para a sinodalidade...*

²⁹ Cf. FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional...*, p. 7.

³⁰ Cf. LOPES, Antônio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Renan Mascarenhas. O presbítero no pontificado do Papa Francisco. *In: Pesquisas em Teologia*, v. 6, n. 11, p. 56-71,



Nesse contexto, o Papa Francisco destaca a importância da proximidade com o Bispo, inicialmente pela graça da obediência. Para o Papa, a obediência não é apenas um ato disciplinar, mas a característica mais forte dos laços que unem a comunhão. Significa aprender a escutar, reconhecendo que ninguém pode reivindicar a vontade de Deus e que esta deve ser discernida em conjunto³¹. Contudo, há que se ressaltar que essa obediência não implica em submissão, nem a autoridade episcopal se confunde com autoritarismo, mas revela uma relação de mútuo respeito e colaboração que contribui para a manifestação da identidade presbiteral³².

Seguindo essa abordagem, a vida presbiteral é uma jornada com desafios e oportunidades para o crescimento espiritual, sendo a caridade pastoral o elemento central que dá significado ao ministério. Através desse amor incondicional, os Presbíteros podem dedicar-se plenamente ao seu serviço. No entanto, essa proximidade e obediência não são apenas questões de relacionamento interpessoal; elas são essenciais para manter a unidade e a coesão dentro da comunidade eclesial:

[...] e só quem procura amar é que está em segurança. Quem vive a síndrome de Caím, na convicção de não poder amar porque sente que continuamente que não foi amado, valorizado, tido na devida consideração, acaba por viver sempre como um errante, sem nunca se sentir em casa, e por isso mesmo está exposto ao mal: a fazer-se mal e a fazer mal. (Francisco. Discurso no Simpósio Internacional..., p. 10).

A obediência responsável implica compreender e interiorizar a missão, discernindo que é Deus quem está convocando para determinada tarefa. Essa abordagem promove a unidade com os irmãos no ministério e fortalece a relação com os líderes da Igreja, contribuindo para a edificação do corpo de Cristo. Por outro lado, a falta de proximidade e obediência enfraquece a identidade presbiteral, minando a colaboração com os superiores hierárquicos e comprometendo a santidade e a eficácia do ministério³³.

2023. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasenteologia/article/view/1907>. Acesso em: 9 jan. 2024.

³¹ Cf. FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional...*, p. 7.

³² Cf. LOPES, Antônio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Renan Mascarenhas. *O presbítero no pontificado do Papa Francisco...*

³³ Cf. CZERNY, Michael. *Uma Igreja que "caminha junto"...*, v. 54, p. 67-88, 2022.



É a partir dessa proximidade e obediência que surgem outras formas de comunhão e fraternidade. Optar deliberadamente por buscar a santidade com os outros, como destaca o Papa Francisco, promove a verdadeira proximidade e responsabilidade, essenciais para a unidade e o testemunho da Igreja. Sem essa relação autêntica e comprometida, a comunidade eclesial não pode cumprir plenamente sua missão de ser a Igreja de Cristo³⁴.

Atualidade e desafios de uma proximidade entre presbíteros e com o povo de Deus

Após anos de formação, cada presbítero traz consigo sua própria jornada existencial, que se desenvolve desde a herança genética até o presente. Esse histórico pessoal se entrelaça com sua abordagem do ministério presbiteral, muitas vezes divergindo das expectativas institucionais. Esta leitura varia conforme as diferentes posturas existenciais do clero³⁵.

A responsabilidade do ministro ordenado reside em manter-se fiel à sua vocação e missão, buscando constantemente renovação e aprimoramento como líder espiritual e ser humano. Ele deve permanecer sensível às necessidades da comunidade e encontrar maneiras de enfrentar os desafios contemporâneos, sem negligenciar sua própria jornada espiritual³⁶. Os presbíteros, unidos pelo sacramento da ordenação, formam uma fraternidade sacramental, especialmente dentro de suas dioceses. Embora desempenhem diferentes funções, compartilham o mesmo ministério sacerdotal em prol da humanidade. A colaboração entre todos os presbíteros, diocesanos e religiosos, é essencial para a edificação da Igreja, demandando esforço e adaptação, especialmente nos tempos atuais³⁷.

Contudo, muitos fatores podem distanciar o presbítero dessa realidade, como influências da cultura secular e desafios pessoais. A inveja, por exemplo, pode corroer a fraternidade e promover divisões dentro da comunidade presbiteral. Os presbíteros devem estar atentos a esses

³⁴ Cf. LIMA, Eanes Roberto de. *Ser presbítero católico...*, p. 71.

³⁵ Cf. LIMA, Eanes Roberto de. *Ser presbítero católico...*, p. 115.

³⁶ Cf. LOPES, Antônio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Renan Mascarenhas. *O presbítero no pontificado do Papa Francisco...*

³⁷ Cf. LIMA, Eanes Roberto de. *Ser presbítero católico...*, p. 118.



obstáculos e buscar servir como presença viva da Igreja, tanto dentro quanto fora do presbitério³⁸.

A formação contínua é fundamental para que os presbíteros cumpram sua missão com comprometimento e dedicação, sempre em busca da verdadeira identidade cristã. Esta identidade é construída através da relação com Deus, consigo mesmo e com os outros, sendo uma vocação divina que requer serviço à comunidade³⁹.

A relação entre o ministério ordenado e a Igreja é complexa e transcende a simples existência. O presbítero, como representante de Cristo e membro da comunidade eclesial, deve buscar constantemente a formação da consciência moral e o desenvolvimento de seu testemunho, evitando o clericalismo e promovendo um senso de pertencimento e crescimento espiritual para si mesmo e para o povo de Deus⁴⁰.

A nossa salvação não é ascética, a partir de laboratório ou de espiritualismos desencarnados (estamos sempre perante a tentação do gnosticismo, que é moderna, é atual); discernir a vontade de Deus significa aprender a interpretar a realidade com os olhos do Senhor, sem necessidade de fugir daquilo que acontece ao nosso povo na situação real onde vive e sem aquela ansiedade que induz a procurar uma saída rápida e tranquilizante. (Francisco. Discurso no Simpósio Internacional..., p. 2).

Sendo assim, entende-se, pois, que a identidade presbiteral é definida pela vocação à imitação de Cristo e ao serviço à comunidade. A proximidade com Deus e com o próximo é fundamental para compreender e viver plenamente essa identidade, que se realiza no serviço, na caridade e na busca pela verdade⁴¹.

A proximidade a partir do contexto da missão, comunhão e da misericórdia

Partindo da premissa dessa responsabilidade tanto individual quanto coletiva, e seguindo pela trajetória de uma liberdade interna,

³⁸ Cf. FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional...*

³⁹ Cf. LOPES, Antônio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Renan Mascarenhas. *O presbítero no pontificado do Papa Francisco...*

⁴⁰ Cf. LIMA, Eanes Roberto de. *Ser presbítero católico...*, p. 122.

⁴¹ Cf. LOPES, Antônio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Renan Mascarenhas. *O presbítero no pontificado do Papa Francisco...*



o Ministério Presbiteral vai moldando o ambiente tangível em que se insere. Ao abordar a ideia de proximidade e sua interconexão com Deus, os Bispos, entre os Presbíteros e com o Povo, o Papa Francisco delimita um espaço particular, que também é entendido como uma “residência compartilhada”, e o expande para além da compreensão limitada, justificando sua existência junto ao Povo de Deus, onde o rosto do Criador se manifesta e clama pela necessidade de cuidado com o mundo⁴².

Essa “residência compartilhada”, conhecida como presbitério, é composta pelos presbíteros e pelo bispo ou clero, incluindo também os diáconos, que, por estarem imersos nesse mesmo contexto, também demandam atenção e cuidado, pois essa comunidade clerical não está isolada do mundo, mas está plenamente integrada a ele, compartilhando suas alegrias e desafios. Assim, o presbitério não é meramente um grupo de clérigos, mas uma extensão da Igreja dentro da sociedade, chamada a refletir os princípios do Evangelho no contexto contemporâneo. Nesse sentido, o presbitério, formado por presbíteros, bispos e diáconos, é uma expressão tangível da proximidade de Deus com seu povo, um espaço de comunhão e colaboração onde seus membros se apoiam mutuamente em sua missão de servir e testemunhar o amor de Cristo⁴³. O cuidado com o presbitério não se limita apenas aos seus membros, mas se estende a toda a comunidade na qual estão inseridos, sendo um lugar de acolhimento e partilha:

[...] a contínua aceleração das mudanças na humanidade e no planeta junta-se, hoje, à intensificação dos ritmos de vida e trabalho, que alguns, em espanhol, designam por “rapidación”. [...] A isto vem juntar-se o problema de que os objetivos desta mudança rápida e constante não estão necessariamente orientados para o bem comum e para um desenvolvimento humano sustentável e integral. A mudança é algo desejável, mas torna-se preocupante quando se transforma em deterioração do mundo e da qualidade de vida de grande parte da humanidade. (Francisco. *Carta Encíclica Laudato Si*. Sobre o cuidado da casa comum. Vaticano, n. 18).

O interesse do Papa, hoje em dia, não é recente, mesmo que se torne mais evidente a cada ano que passa. O Concílio Vaticano II marcou um momento relevante na história da Igreja, e os documentos elaborados durante esse período trouxeram novas abordagens sobre a missão e o papel

⁴² Cf. LIMA, Eanes Roberto de. *Ser presbítero católico...*, p. 127.

⁴³ Cf. LOPES, Antonio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Renan Mascarenhas. *O presbítero no pontificado do Papa Francisco...*



da Igreja na sociedade, além de oferecer uma visão atualizada sobre sua relação com o mundo contemporâneo. Essa preocupação aproxima mais uma vez a Igreja de uma realidade que é relevante para toda a humanidade, pois esta “casa comum” é o lar de todos, onde a atividade humana é vista como uma manifestação da vontade divina. Para os crentes, é evidente que tanto as ações individuais quanto as coletivas, refletindo os esforços ao longo dos séculos para melhorar as condições de vida, estão alinhadas com a vontade de Deus, inclusive as atividades cotidianas (cf. *Gaudium et Spes*, 34). No entanto, é importante visitar periodicamente as orientações do Concílio, levando em conta as mudanças na sociedade e os desafios enfrentados pela Igreja ao longo do tempo⁴⁴.

Atualmente, há uma crescente discussão sobre a questão do “Cuidado”, que é essencial para promover a conscientização sobre a responsabilidade humana na preservação da vida e do futuro. Cuidar dessa casa comum é fundamental para garantir a sustentabilidade do planeta e o bem-estar de todas as formas de vida.

[...] “seja qual for a natureza desse misterioso pressentimento do futuro, o certo é que apenas se pode ver aquilo que existe. Ora, o que já existe não é futuro, mas presente. Quando se diz que se vê o futuro, o que se vê não são os fatos futuros em si, que ainda não existem porque são futuros, mas suas causas ou talvez sinais prognósticos, causas e sinais que já existem”. (Santo Agostinho. *Confissões*. 2007. XI, 18).

E, se essa proximidade existe, é imprescindível cuidar dela. A proximidade naturalmente gera responsabilidade e, com ela, surge a necessidade de cuidado. Essa preocupação sempre fez parte da tradição da Igreja e foi transmitida por diversos escritores e pelo Magistério ao longo dos séculos, refletindo sobre os atributos divinos e projetando para o presente as orientações para o futuro, com todas as suas implicações⁴⁵.

Para enfrentar os desafios atuais e cuidar dessa proximidade, é preciso concentrar-se no presente e implementar, de alguma forma, uma espécie de “reforma” para criar uma realidade mais promissora. É essencial assumir a responsabilidade por essa transformação e avançar coletivamente em direção a um futuro mais auspicioso. Os valores fundamentais estabelecidos por Deus ao longo da história permanecem

⁴⁴ Cf. MACHADO, Renato da Silva. *Educar para a sinodalidade...*

⁴⁵ Cf. LIMA, Eanes Roberto de. *Ser presbítero católico...*, p. 130.



inalterados, mas são reinterpretados em Jesus Cristo para edificar uma sociedade mais justa e equilibrada. Portanto,

*[...] a reforma, como a assunção de uma sempre nova forma Christi, está intimamente ligada à proclamação da fé no Senhor Ressuscitado. [...] Yves Congar escreveu que a reforma deve ser entendida como aquela capacidade de “libertar o Evangelho das formas sociológicas, pastorais, litúrgicas, mais ou menos antiquadas, a fim de devolver-lhe todo seu dinamismo em um mundo que requer novas formas, novas expressões [e] a invenção de novas estruturas”. Nestas palavras, é oferecida uma importante contribuição para a compreensão teológica do conceito de reforma. (Clemenzia, A.; Salato, N. *Processualità Sinodalità Riforma...*, p. 77).*

Portanto, fica evidente que a abordagem de Francisco não se limita ao passado, mas busca uma conexão contínua com Cristo para mantê-lo como uma realidade sempre presente e renovada. Essa abordagem enfatiza a importância de cuidar da criação como uma “casa comum” que requer atenção. Dessa forma, o testemunho da fé deve ser manifestado não apenas por meio de palavras, mas principalmente por meio de ações que tenham um impacto positivo na vida das pessoas no presente, além de fortalecer a comunhão dentro do presbitério.

Na Igreja, o Presbítero descobre sua verdadeira vocação, estimulando e favorecendo a reconstrução das pessoas e dos laços de pertencimento e convivência, fundamentados em amizade, gratuidade e comunhão. Somente nessa dinâmica ele pode encontrar realização e trazer felicidade aos outros. Sua entrega total reflete a imagem e o propósito de compartilhar o dom perfeito e presente em Cristo, sendo um verdadeiro testemunho da verdade. Esse testemunho de uma vida genuinamente cristã, entregue nas mãos de Deus, em comunhão ininterrupta, e dedicada ao próximo com um zelo ilimitado, é o primeiro meio de evangelização; em resumo, é o testemunho da santidade⁴⁶.

Portanto, é dentro desse espírito de comunhão que a Igreja é concebida como uma instituição divina com uma missão fundamental na história da salvação. Ela é o “Reino de Cristo misteriosamente presente” (CIC 763) e contribui para a conversão ao plano de Deus

⁴⁶ Cf. PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi. Sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo*. 1875. 41. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 5 fev. 2024.



por meio do testemunho e das atividades, como o diálogo, a promoção da humanidade, o compromisso pela paz e justiça, a educação e o cuidado dos mais necessitados. A Igreja é uma força ativa no caminho da humanidade em direção ao Reino escatológico e possibilita uma proximidade real, ou seja, é necessário se aproximar, criar laços de pertencimento e vínculos de cuidado para que, em íntima unidade e comunhão, ocorra um verdadeiro encontro com Deus, com o próximo e com toda a criação⁴⁷.

Para estabelecer essa comunhão, a proximidade com Deus é fundamental para identificar o caráter que confere sentido à Identidade Presbiteral. O exercício do ministério sacerdotal é uma tarefa importante e desafiadora, que conecta a vida humana ao sagrado com base em valores e princípios divinos.

O sacerdote deve ser um homem que conhece Jesus a partir de dentro, que se encontrou com ele e aprendeu a amá-lo. Por isto o sacerdote deve ser; antes de tudo, um homem de oração, um homem realmente “espiritual”. Sem este forte conteúdo espiritual ele não é capaz de perseverar em seu ministério com o passar do tempo. [...]. Deve aprender a não construir uma vida interessante e agradável para si, mas trabalhar para Cristo, centro único de toda pastoral. (Ratzinger, Joseph. Compreender a Igreja hoje, p. 80).

Portanto, nota-se que há algo que estabelece um elo especial entre o Ministério Sacerdotal e a realidade divina: a misericórdia, que está intimamente ligada à necessidade de conhecer Jesus de forma profunda, como afirmado pelo Papa Bento XVI.

Se a proximidade com Deus gera “fecundidade”, como declarado pelo Papa Francisco, essa fecundidade só pode gerar amor na vida do Presbítero, um amor que se manifesta como amor fraterno, amor traduzido em misericórdia. Assim, a busca por Deus se torna uma jornada com significado na vida do próximo, pois auxilia na compreensão do propósito divino. Esse propósito é resultado de uma construção contínua de valores e atitudes que visam ao bem-estar daqueles que procuram proximidade e à realização da vontade de Deus, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa.

⁴⁷ Cf. LOPES, Antônio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Renan Mascarenhas. *O presbítero no pontificado do Papa Francisco...*



*[...] a vocação sacerdotal é um mistério. É mistério de um “admirável intercâmbio” – admirabile commercium – entre Deus e o homem. Este dá a Cristo a sua humanidade, para que Ele se possa servir dela como instrumento de salvação, como se fizesse deste homem um outro eu. Se não se capta o mistério deste “intercâmbio”, não se consegue compreender como pode acontecer que um jovem, escutando a palavra “Segue-me”, chegue a renunciar a tudo por Cristo, na certeza de que, por este caminho, a sua personalidade humana ficará plenamente realizada. (João Paulo II, *Dom e Mistério*, p. 84).*

É nessa perspectiva que se compreende que a vocação sacerdotal é percebida como um caminho de amor e serviço a Deus e ao próximo, orientado pela misericórdia divina⁴⁸. E é apenas dentro desse contexto que se pode considerar a felicidade como um sinal de realização dentro do Ministério. A misericórdia, vista como um caminho de realização, como afirmado pelo Papa Francisco, é essencial porque:

*[...] renova e redime, porque é o encontro de dois corações: o de Deus que vem ao encontro do coração do homem. Este inflama-se e o primeiro cura-o: o coração de pedra fica transformado em coração de carne (cf. Ez 36, 26), capaz de amar, não obstante o seu pecado. Nisto se nota que somos verdadeiramente uma “nova criação” (Gal 6, 15): sou amado, logo existo; estou perdoado, por conseguinte renasço para uma vida nova; fui “misericordiado” e, conseqüentemente, feito instrumento da misericórdia. (Francisco. *Carta Apostólica Misericordia et Misera*, 16, p. 11).*

E assim, percebe-se que o caminho sempre começa com a proximidade com Deus, mas o Presbítero, como qualquer pessoa, busca a felicidade e realização pessoal. No entanto, sua formação e missão como líder religioso exigem integridade e comprometimento com o chamado divino, agindo corretamente, buscando Deus e estando disposto a perdoar e se despojar dos bens materiais. Assim, a base para alcançar tudo, se aproximar das outras realidades, será sempre e nada além do que o próprio Cristo.

Partindo desse contexto, compreende-se que a graça misericordiosa de Deus capacita o indivíduo para uma missão universal de evangelização, sem limitações de tempo ou espaço. É trazer Deus para o mundo para que aqueles que estão no mundo se aproximem mais da Salvação.

⁴⁸ Cf. LIMA, Eanes Roberto de. *Ser presbítero católico...*, p. 132.



É neste mundo que o sacerdote é chamado a colocar em prática sua vocação, ou seja, a inserir no coração das pessoas o essencial de Deus, mas é neste mundo também que

[...] é convidado, antes de mais nada, a cultivar esta proximidade, a intimidade com Deus, e desta relação poderá haurir todas as forças necessárias para o seu ministério. A relação com Deus é, por assim dizer, o enxerto que nos mantém dentro duma ligação de fecundidade. Sem uma relação significativa com o Senhor, o nosso ministério tende a tornar-se estéril. [...] Como sucedeu com o Mestre, passareis por momentos de alegria e festas nupciais, milagres e curas, multiplicação de pães e descanso. Haverá momentos em que poder-se-á ser louvado, mas virão horas também de ingratidão, rejeição, dívida e solidão, a ponto de ter que dizer: 'Meu Deus, meu Deus, porque me abandonastes?' (Mt 27, 46). (Francisco. Discurso no Simpósio Internacional..., p. 5).

A conexão com Deus desperta a misericórdia nos corações daqueles encarregados de transmitir Sua mensagem à humanidade. Consequentemente, a vida presbiteral se mostra desafiadora e requer dedicação, equilíbrio e um contínuo crescimento espiritual. Deus chama, convida, fortalece, revela, ensina, ama e compartilha dos sofrimentos. Mas também cuida, pois a felicidade é uma das características do Deus de Jesus, que deseja a felicidade para Seus seguidores e promove a realização, pois

[...] o universo desenvolve-se em Deus, que o preenche completamente. E, portanto, há um mistério a contemplar numa folha, numa vereda, no orvalho, no rosto do pobre. O ideal não é só passar da exterioridade à interioridade para descobrir a ação de Deus na alma, mas também chegar a encontrá-Lo em todas as coisas, como ensinava São Boaventura: 'A contemplação é tanto mais elevada quanto mais o homem sente em si mesmo o efeito da graça divina ou quanto mais sabe reconhecer Deus nas outras criaturas'. (Francisco. Carta Encíclica Laudato Si..., 233).

Isso representa uma maneira de encontrar propósito, significado e beleza em tudo, reconhecendo a presença divina em todas as coisas e estabelecendo uma conexão profunda com Ele. A plena realização ocorre quando o presbítero se entrega ao serviço e se dedica ao povo de Deus. A felicidade e a realização dependem do compromisso pessoal do presbítero em buscar esses aspectos em sua missão e vida, pois o Senhor olha para os sacerdotes com ternura e compaixão, oferecendo-lhes orientação para



reconhecer e manter vivo o amor pela missão. É uma proximidade que reflete o estilo de Deus, que se aproxima com compaixão e ternura⁴⁹.

Conclusão

Ao refletir sobre o papel da hierarquia na Igreja e a dinâmica das relações dentro da comunidade eclesial, ressaltamos a importância da proximidade com Deus como fonte de força e inspiração para o serviço ao próximo. A metáfora da ligação de fecundidade sublinha a vital importância da comunhão entre os líderes religiosos e o povo, indicando que essa conexão é essencial para o crescimento espiritual e o florescimento da comunidade.

A proposta do Papa Francisco de uma proximidade concreta com Deus, com o Bispo, com os outros presbíteros e com o Povo de Deus emerge como uma orientação prática e relevante para a definição da identidade presbiteral. Essa abordagem não se limita a teorias, mas oferece instrumentos concretos para o exercício do ministério e a vivência da missão pastoral. Ela enfatiza a importância de uma consciência aguçada sobre o amor e a responsabilidade compartilhada com o mundo e as pessoas que compõem a comunidade eclesial.

Como sugestão para estudos futuros, recomenda-se aprofundar a análise sobre as práticas pastorais que promovem a proximidade, misericórdia e sinodalidade na comunidade eclesial, bem como investigar os desafios e oportunidades enfrentados pelos presbíteros na vivência desses princípios no contexto contemporâneo. Além disso, seria interessante explorar a perspectiva dos fiéis e das comunidades sobre a eficácia e relevância dessas práticas pastorais em suas vidas e na vida da Igreja como um todo.

Referências

APOLINÁRIO, Evaldo. Sinodalidade, caminho de comunhão nas práticas pastorais. In: *Annales Faje*, v. 6, n. 1, p. 263-272, 2021. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4842>. Acesso em: 8 abr. 2024.

⁴⁹ Cf. FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional...*, p. 10.



BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas in Veritatis*. 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 2 dez. 2023.

BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do catolicismo brasileiro: clero, leigos, religiosas e perfil dos padres novos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

CABRAL, João Robson. Decreto Presbyterorum Ordinis: o cuidado e a formação permanente do clero. In: *Kairós*, v. 19, n. 1, p. 116-132, 2023. Disponível em: <https://www.ojs.catholicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/479>. Acesso em: 8 abr. 2024.

CELAM. *Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004.

CELAM. *Documento de Aparecida. Texto Conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 159-163, p. 31. [2007]. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/wp-content/uploads/2012/10/docaparecida1.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2024.

CLEMENZIA, A.; SALATO, N. *Processualità Sinodalità Riforma: La dinamica dello Spirito nella comunità Cristiana*. Nerbini, Firenze, 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Christus Dominus. Sobre o Múnus Pastoral dos Bispos na Igreja*. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_po.html. Acesso em: 11 jan. 2024.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *O Dom da Vocação Sacerdotal. Ratio Fundamental Intitutionis Sacerdotalis*. 2016. Disponível em: <https://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/O%20Dom%20da%20Vocacao%20Presbiteral.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2024.

CZERNY, Michael. Uma Igreja que “caminha junto”. Sinodalidade na era do Papa Francisco. In: *Perspectiva Teológica*, v. 54, p. 67-88, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/bzWwS6HHQ5y9JGFfd-vr3RvN/>. Acesso em: 1 abr. 2024.

FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. A sinodalidade eclesial no magistério do Papa Francisco. In: *Atualidade Teológica*, v. 24, n. 66, 2018. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=50959&NrSecao=X3&nrsqcon=34480. Acesso em: 1 abr. 2024.



FRANCISCO. *Carta Apostólica Misericordia et Misera*. 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.pdf. Acesso em 23 mar. 2024.

FRANCISCO. *Discurso no Simpósio Internacional “Para uma Teologia Fundamental do Sacerdócio”*. 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/february/documents/20220217-simposio-teologia-sacerdozio.html>. Acesso em: 22 mar. 2023.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 16 dez. 2023.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. Sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Atual*. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 9 jan. 2024.

JOÃO PAULO II. *Carta a Todos os Sacerdotes da Igreja por Ocasião da Quinta Feira Santa*. 1979. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1979.index.html>. Acesso em: 13 dez. 2023.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Dabo Vobis. Sobre a Formação dos Sacerdotes*. São Paulo: Paulinas, 1992.

LIMA, Eanes Roberto de. *Ser presbítero católico: estudo sobre a identidade*. São Paulo: Vozes Acadêmica, 2023.

LOPES, Antonio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Renan Mascarenhas. O presbítero no pontificado do Papa Francisco. In: *Pesquisas em Teologia*, v. 6, n. 11, p. 56-71, 2023. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1907>. Acesso em: 9 jan. 2024.

MACHADO, Renato da Silva. Educar para a sinodalidade: um desafio necessário na formação dos novos presbíteros. In: *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 17, n. 31, p. 73-98, 2023. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/reveleteo/article/view/60550>. Acesso em: 9 jan. 2024.

OLIVEIRA, Elza. A busca pela presença religiosa em meio à secularização no Brasil: diálogo entre religião e laicidade. In: *Teoria e Cultura*, v. 7, n. 1/2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/Teoriae-Cultura/article/view/12189/6418>. Acesso em: 14 fev. 2024.



PAULO VI. *Carta Apostólica Apostolica Sollicitudo*. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html. Acesso em: 10 fev. 2024.

RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje: Vocação para a comunhão*. Petrópolis: Vozes, 2015.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 2007. Disponível em: https://img.cancaonova.com/noticias/pdf/277537_SantoAgostinho-Confissoes.pdf. Acesso em: 5 dez. 2023.

SANTOS, Silas Bruno Ferreira dos. A pastoral urbana e seus desafios para a evangelização. *Revista Filoteológica*, v. 1, n. 1, p. 77-86, 2021. Disponível em: <http://www.revistafiloteologicafcfs.educacao.ws/index.php/RFTCF/article/view/6>. Acesso em: 1 abr. 2024.

VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 9 jan. 2024.



É para a liberdade que Cristo nos libertou: a liberdade cristã no pensamento de José Comblin, a partir da teologia paulina

It is for freedom that Christ freed us: christian
freedom in the thinking of José Comblin from the
theology of Saint Paul

*Robert Landgraf**

PUC-SP

Recebido em: 14/12/2023. Aceito em: 04/03/2024.

Resumo: *O presente artigo objetiva refletir o tema da liberdade cristã no pensamento do teólogo José Comblin, a partir da teologia paulina. Em um primeiro momento, analisar-se-á o tema da liberdade humana em perspectiva antropológica com suas duas diferenciações: eletiva e entitativa, bem como seu conteúdo teológico. Em seguida a pesquisa versa sobre o aspecto bíblico da liberdade, partindo do Antigo Testamento, no qual o evento do Êxodo é entendido como ação fundante de Deus em favor da liberdade humana; depois, passaremos para o Novo Testamento, no qual os evangelhos apresentam Jesus que, com sua práxis, identifica-se como homem livre e libertador. Posto isto, será analisado o tema da liberdade nos escritos paulinos, tendo como referência o pensamento de Comblin.*

Palavras-chave: *Liberdade; cristã; Paulo.*

Abstract: *This article aims to consider Christian freedom in the thinking of theologian José Comblin through the lens of Saint Paul's theology. In a first moment, it will analyze the theme of human freedom from an anthropological perspective considering its two different forms (elective and entitative) as well as its theological meanings. The research then expands on the biblical aspect of freedom, starting with the Old Testament, in which Exodus is understood as God's founding action in favor of human freedom, to later focus on the New Testament, in which the Gospels present Jesus, who, through his actions, identifies himself as a free man and a liberator. The theme of liberty will be then analysed in the writings of Saint Paul using Comblin's ideas as reference.*

Keywords: *Freedom; christian; Paulo.*

* Mestre em Teologia (PUC-SP, 2022). Mestre em Ciências da Religião (PUC-Campinas, 2022).

E-mail: betolandgraf@yahoo.com.br.



Introdução

Para a Antropologia, a liberdade é uma constituinte do ser humano e, dessa maneira ganha estatuto ontológico. A pessoa se compreende livre ao ser capaz de decidir sobre sua vida, embora dentro de certos limites. Liberdade faz parte da subjetividade. Ser livre significa poder ter opinião própria, pensar, conhecer, julgar e concluir. Liberdade é a capacidade de se decidir sobre si mesmo para um determinado agir ou por sua omissão, assumindo a responsabilidade de todas as escolhas. A liberdade funda o caráter singular do ser humano, sendo o núcleo de sua dignidade. Em seu fundamento teológico, a liberdade ganha plenitude quando a autodeterminação e o autodesestino da pessoa não contradizem a abertura transcendental do seu ser ao Mistério absoluto e transcendente. Ainda dentro da teologia, no Antigo Testamento o acontecimento exodal da libertação dos hebreus das mãos dos egípcios é a ação fundante de Deus em favor da liberdade-libertação, revelando, assim, que deseja ser adorado por pessoas livres. No Novo Testamento, Jesus aparece como homem livre e libertado, que oferece ao ser humano a liberdade de tudo que gera opressão e escravidão, principalmente dos pecados. Para o teólogo José Comblin, a mensagem central da teologia Paulina é a liberdade como uma novidade formidável oferecida por Deus através do seu Filho Jesus e que se opõe à lei.

1 Breve reflexão antropológica sobre a liberdade

Ao longo da história, a liberdade humana foi entendida como uma faculdade eletiva, ou seja, como a capacidade humana de escolher diante de uma infinidade de possibilidades. A liberdade, então, é optar por uma possibilidade, tanto pessoal quanto a algo que seja externo ao sujeito que fará a escolha. Refere-se a uma ideia extrínseca e objetiva da liberdade humana. Entretanto, o entendimento humano não se limita unicamente à capacidade de eleição, pois ela é também uma faculdade entitativa que consiste na capacidade da pessoa de dispor de si mesma em vista de sua realização, e a construir seu próprio destino. É a capacidade do ser humano de se autoconstruir como projeto, não de maneira arbitrária e irresponsável no sentido de se fazer o que se quer e a qualquer custo, sem medir consequências, mas significa a capacidade de ser si mesmo, tornar-se o que se é, de alcançar a própria identidade. É a escolha de si mesmo tendo como finalidade a própria



personalidade e o seu destino, que envolve não meras escolhas provisórias, mas que tende ao definitivo do ser (Oliveira, 2021). Nesse sentido, La Peña afirma: “A liberdade não é, pois, primeiramente, a capacidade de eleição deste ou daquele objeto, mas deste ou daquele modelo de existência, cuja realização se subordina a eleição dos objetos, ou seja, a eleição do material indispensável para cunhar a mesmidade pessoal” (Ruiz de La Peña, 1978, p. 487).

A liberdade enquanto faculdade entitativa está situada na dimensão interna, a cuja faculdade eletiva apresenta-se subordinada. Uma vez que a pessoa elege a si mesma em vista de sua realização, todas as suas escolhas estarão em função dessa realização (Oliveira, 2023).

Obviamente, a liberdade assim entendida implica responsabilidade. A pessoa livre é aquela cujo destino depende dela mesma, por isso é obrigada a responder por isso, ou seja, deve assumir a existência de maneira responsável assumindo as consequências de suas ações, sejam elas benéficas ou maléficas (Oliveira, 2023).

Todo ser humano nasce em um contexto geográfico, cultural, social, econômico, religioso e genético que lhe está posto previamente. Essas situações anteriores ao existir da pessoa são determinantes e condicionantes para o exercício da liberdade. Dessa maneira, a liberdade é sempre contextualizada e exercida dentro dos parâmetros dos condicionamentos dados a priori do sujeito. É importante dizer que o exercício da liberdade submetido a condicionamentos prévios não destrói, mas revela uma de suas principais características: seu caráter finito, delimitado e contingencial. Posto isso, é possível dizer que o ser humano, como um ser limitado, concreto e delimitado pelo contexto, não pode possuir uma liberdade que seja ilimitada, autárquica e absoluta, do contrário ela seria ilusória, romântica e desumana (Oliveira, 2023).

A práxis da liberdade finita se dá pela mediação dos condicionamentos e determinações do mundo como espaço, temporalidade, delimitação corpórea e da inserção do sujeito na historicidade. Enquanto possuidora de uma natureza corpórea, inserida no mundo, a liberdade humana será exercida no seio dos atos concretos da existência mundana que estão circunscritos no tempo, no espaço e em meio à pluralidade de eventos históricos e sociais. A liberdade é uma realidade mediada, encarnada e imersa no mundo, por isso torna-se condicionada por tudo aquilo que é próprio do mundo concreto (Oliveira, 2023).



A liberdade humana possui um fundamento teológico. Como ser livre, a pessoa não pode permanecer indiferente diante de Deus. No uso de sua liberdade, o ser humano é capaz de acolher ou recusar Deus, a realidade-fundante do seu ser e, por consequência, de sua liberdade (Oliveira, 2023). Forte ensina:

Compreende-se então como a liberdade de escolha entre várias possibilidades é apenas um aspecto do caminho da liberdade: somos verdadeiramente livres, não apenas quando a autodeterminação pode escolher entre várias alternativas, mas quando a autodeterminação e o autodestino da pessoa não contradizem a abertura transcendental do seu ser ao Mistério absoluto e transcendente (Forte, 2000, p. 381).

Um livre arbítrio exercido na negação do destino último do sujeito histórico é um instrumento de alienação e uma causa de não-liberdade: a autêntica liberdade do ser humano não está tanto na possibilidade de escolher uma coisa ou outra diante das várias possibilidades, mas em escolher o que corresponde à realização do seu ser, em conformidade com suas possibilidades e com sua vocação radical (Forte, 2000).

2 O Êxodo como ação fundante de Deus em favor da libertação-liberdade

Em uma perspectiva moderna, o acontecimento do Êxodo do Egito foi, para o antigo Israel, o grandioso evento da libertação, e nenhum outro acontecimento é sequer comparável a ele. O centro da consciência do Israel antigo era a lembrança do êxodo:

O meu pai foi um arameu errante que desceu ao Egito e foi buscar refúgio ali; eles eram poucos ainda. Mas tornaram-se uma nação grande e poderosa. Os egípcios maltrataram-nos, oprimiram-nos e impuseram-nos dura servidão. Então, chamamos Javé, o Deus dos nossos pais. E Javé escutou nossa voz, viu a nossa miséria, as nossas penas e a nossa opressão. Javé retirou-nos do Egito com mão forte e braço estendido no meio de um grande terror, de sinais e prodígios (Dt 26,5-8).

Esse fato está sempre presente na consciência do israelita. Ele norteia a representação de Deus, do mundo e de si próprio; todo o seu existir individual e social refere-se ao fato inicial da libertação. Ao longo dos séculos, esse acontecimento fontal continua fecundo e gera novos



efeitos, pois o ato inicial de libertação prolonga-se em inúmeros novos atos salvadores no decorrer da história da salvação (Comblin, 2009).

Entretanto, é importante lembrar, em primeiro lugar, como os termos hebraicos que se referem em sentido estrito à libertação estão claramente ausentes da narrativa do Êxodo. Yahweh (tetragrama YHWH) é retratado não tanto como um “libertador”, mas muito mais como o “salvador” (cf. Ex 3,8; 5,23; 6,6; 18,8-10) e o “redentor” (cf. Ex 6,6; 15,13; Sl 74,2 etc.) que, por meio de Moisés, “faz sair” (cf. Ex 3,10-11; 7,4-5) o seu povo do Egito, livrando-o da escravidão. A imagem de Deus como “redentor” está alicerçada no contexto social do antigo Israel, em que o familiar mais próximo tinha a responsabilidade de resgatar o parente, caso se tornasse escravo, e principalmente se o patrão de um israelita escravo fosse um estrangeiro (cf. Lv 25,47-54). Yahweh, lembrando-se de sua aliança com os patriarcas (cf. Ex 6,4-5) e agindo como o parente por excelência (cf. Is 63,16), redime, isto é, “recupera Israel das mãos dos egípcios, não com dinheiro”, mas com “braço forte e com grandes castigos” (Ex 6,6) (Fitzgerald, 2023, p. 866).

O resultado da libertação operada no Êxodo não é considerado uma emancipação total, pois, uma vez que o povo está liberto das mãos do faraó, passa agora a ser propriedade de Deus. Assim, os israelitas são livres em relação ao Egito e à sua cruel escravidão, mas a liberdade só será possível e com verdadeiro significado se os hebreus mantiverem uma relação “saudável” com Yahweh. Em termos modernos, podemos dizer que os hebreus emancipados gozam da liberdade servindo a Deus, mas não possuem a liberdade no sentido de serem “livres dos mandamentos de Deus” (Fitzgerald, 2023, p. 867).

O livro do Êxodo contém um antigo paradigma hebraico referente à liberdade, à escravidão e à Torah. Nesse paradigma, a escravidão está relacionada à vida no Egito sob o jugo do faraó, e a liberdade relaciona-se com a Torah. Esse paradigma tem início com os egípcios que tornam escravos os hebreus e os oprimem para, em seguida, continuar com os hebreus que partem do Egito em um grande Êxodo (cf. Ex 12,29-36). O fim desse paradigma acontece com a viagem ao Monte Sinai, onde o povo realiza uma aliança com Yahweh e recebe a Torah (cf. Ex 19,1-40,38). O texto bíblico deixa claro que a escravidão é algo referente ao Egito e a liberdade está ligada ao Monte Sinai. Assim, para a tradição hebraica, a libertação está em seguir a lei – liberdade e Torah caminham de mãos dadas. A Torah é entendida como um presente de Deus aos escravos re-



cém libertados e “possui as “instruções” para que possam continuar em liberdade e saber usufruir dela” (Fitzgerald, 2023, p. 866).

Em períodos mais tardios, o termo liberdade (*herut*, em hebraico rabínico) começou a ser utilizado cada vez mais para se referir ao Êxodo. Assim, na Hagaadah de Páscoa, Deus é louvado porque conduziu o povo para a liberdade. Da mesma forma, Filon usa o termo grego habitual para “liberdade” (*eleuthería*) para ensinar sobre a libertação hebraica da escravidão dos egípcios (cf. *Vida de Moisés* 1,71-86). Esse processo fez com que o Êxodo fosse lembrado sobretudo como a libertação por excelência, e assim é visto até hoje (Fitzgerald, 2023), como afirma a Igreja no documento *Libertatis Conscientia*, de 1986:

No Antigo Testamento, a ação libertadora de Javé, que serve de modelo e referência a todas as outras, é o Êxodo do Egito, «casa de servidão». Se Deus arranca seu Povo de uma dura escravidão econômica, política e cultural, é para fazer dele, através de Aliança do Sinai, «um reino de sacerdotes e uma nação santa» (Ex 19.6). Deus quer ser adorado por homens livres. Todas as libertações ulteriores do povo de Israel tendem a conduzi-lo a essa liberdade em plenitude que ele só pode encontrar na comunhão com o seu Deus. O acontecimento principal e fundacional do Êxodo tem, portanto, um significado ao mesmo tempo religioso e político. Deus liberta o seu povo, dá-lhe uma descendência, uma terra, uma lei, mas dentro de uma Aliança e para uma Aliança. Não se poderia, portanto, isolar o aspecto político, atribuindo-lhe um valor por si mesmo; é necessário considerá-lo à luz do desígnio de natureza religiosa no qual ele se integra (LC n. 44).

Os que foram chamados pela Palavra de Deus, e de quem o Espírito libertador toma posse, experimentam a libertação em diferentes âmbitos do existir. Na interioridade, a sua energia vital se liberta dos bloqueios da culpa, do medo e da melancolia da morte; na exterioridade, são quebrados os grilhões das opressões econômicas, políticas e culturais. “Interiormente surge uma nova afirmação da vida, exteriormente novos espaços vitais são abertos” (Moltmann, 2010, p. 101).

3 A liberdade no Novo Testamento: Jesus homem livre e libertador

O termo grego habitual para “liberdade” (*eleuthería*) não está presente nos evangelhos sinóticos, e o adjetivo *eleútheros* – livre – apa-



rece apenas uma vez (cf. Mt 17,26). Porém, é importante saber que o conceito de liberdade aparece na ideia de que Jesus liberta os homens, concedendo-lhes a *áphesis*, o “desligamento”, de tudo que os oprime, principalmente dos pecados. Tendo em vista que os pecados eram entendidos como “dívidas” no pensamento hebraico (cf. Mt 6,12; 18,32), a libertação que Jesus concedeu significa que ele anulou-perdoou as dívidas do pecado e o castigo por conta dessa dívida, e o resultado dessa ação é o perdão dos pecados (cf. Mt 26,28; Lc 1,77; 24,47). A libertação como desencarceramento é relevante para a apresentação que o Evangelista Lucas faz de Jesus como o ungido que realiza as profecias de Is 58,6 e 61,1-2, que traz liberdade aos prisioneiros e aos oprimidos e restitui a vista aos cegos (cf. Lc 4,18-21), o que é uma “alegre notícia” principalmente aos empobrecidos (Fitzgerald, 2023).

Em sentido político, ser “livre” significa dizer que uma pessoa ou uma cidade são isentos do pagamento de impostos para uma nação estrangeira (cf. Mc 10,31; 2 Mc 9,14). Nessa perspectiva, o termo está subentendido em Mt 17,24-27, quando Jesus afirma que ele e seus discípulos estão isentos de pagar a taxa do templo. O que os torna livres dessa obrigação é a condição, respectivamente, de Filho de Deus (cf. Mt 17,5) e de filhos de Deus (cf. Mt 5,42), pois, como os reis da terra não cobram impostos de seus filhos, porque são seus herdeiros, do mesmo modo procede o Pai, cujo reino Jesus veio anunciar. Entretanto, apesar de sua condição de isento, Jesus e seus discípulos se submetem ao pagamento de taxas para não gerar escândalo (cf. Mt 17,26-27) (Fitzgerald, 2023).

Para o Evangelho de João, Jesus é a verdade (cf. 1,17), testemunha a verdade (cf. Jo 18,37), proclama a verdade (cf. Jo 8,45-46) que ouviu do Pai (cf. Jo 8,38-40), que está cheio de verdade (cf. Jo 1,14), cuja palavra é verdade (cf. Jo 14,17; 15,26). Assim, “se o filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres” (Jo 8,36). Assim, podemos dizer que o próprio Jesus e a revelação divina que ele traz são o que liberta e o que permite a quem foi libertado, que pertence à verdade (cf. Jo 18,37) e nela é consagrado, agir na verdade e adorar em espírito e verdade. Entretanto, para os que não aderem a Jesus, continua o processo de escravidão sob o maior de todos os poderes: o pecado (cf. Jo 8,34) (Fitzgerald, 2023).

No quarto evangelho, a liberdade é o objeto da boa nova anunciada por Jesus, que tem por objetivo o anúncio de alguns atributos essenciais: a vida, a luz e a liberdade. Para João, a vida é liberdade, assim, procede da luz e da verdade (Comblin, 1996).



No Evangelho de João, está subjacente a ideia do povo de Deus como verdadeiro Israel. Os discursos de Jesus não são dirigidos a pessoas de maneira individualista, mas ao verdadeiro Israel, e Jesus é o novo Moisés, seu chefe. Essa situação está sempre na base de todos os conceitos. A liberdade que Jesus anuncia não é a liberdade filosófica ou de uma mística isolada da realidade do mundo, mas sim a liberdade do verdadeiro Israel, oposto à falsa liberdade, que é realmente escravidão, do falso Israel (Comblin, 1996).

No quarto Evangelho, Jesus revela que Israel tinha uma mensagem para o mundo: a mensagem do povo de Deus, fiel à palavra recebida e vivida no amor e na caridade. Entretanto, o Israel histórico foi infiel à sua vocação e perdeu a mensagem de liberdade, deixando de anunciá-la. Israel refugiou-se na lei e nos seus privilégios, fecharam-se em si mesmos, confiaram nas próprias forças, não se abriram para o mundo e não assumiram a missão dentro do mundo e, pior, tornaram-se colaboradores do mundo pecador ao entregar Jesus ao mundo (Comblin, 1996).

O que permite ter acesso à liberdade ou lhe fechar as portas é o testemunho. A vocação de Israel é dar testemunho ao mundo, mas, para isso, é necessário recebê-lo de Jesus, pois ele é a sua Palavra. A salvação de Deus acontece em forma de Palavra, que deve despertar o ser humano para a luz e para a vida. Essa Palavra é criadora de liberdade e havia sido pronunciada, em parte, em Israel, sendo os filhos de Israel chamados a recebê-la para torná-la conhecida no mundo inteiro. Porém, eles não a receberam e preferiram as trevas à luz: “Veio até os seus e os seus não o receberam” (Jo 1,11) (Comblin, 2009).

A palavra de Deus é encarnada em Jesus e comunicada aos discípulos para ser anunciada ao mundo. É uma palavra de luta contra a escravidão e apelo à libertação. Quem recebe o testemunho da palavra e o guarda, e o pronuncia diante do mundo livra-se da escravidão da mentira e do demônio, e se torna membro livre do verdadeiro Israel. A distinção entre o verdadeiro e o falso Israel, que é a mesma entre luz e trevas, entre Deus e Satanás, é feita pelo testemunho. Assim, quem recebe o testemunho da palavra deve ter uma atitude ativa e assumir o profetismo, ou seja, ser testemunha do testemunho, mesmo que isso leve à morte (Comblin, 2009).

No capítulo oitavo do Evangelho de João, ocorre o discurso de Jesus dirigido aos judeus explicitamente. Nele, é apresentado o testemunho em contraposição aos judeus, e Jesus utiliza diversos temas para anunciar



seu testemunho, como o tema do judaísmo: tem, assim, a oportunidade de opor o verdadeiro Israel ao falso. Para Jesus, os judeus que não aceitam sua palavra são iguais ao mundo, perderam o seu atributo de povo de Israel, para ser instrumento da serpente do Gênesis: são servidores de Satanás e, por isso, querem a mentira, a morte e a escravidão; em contrapartida, Deus é vida, verdade e liberdade (Comblin, 2009).

Os judeus não aceitam as acusações de Jesus: “Somos posteridade de Abraão e jamais fomos escravos de ninguém. Como dizes que seremos livres?” (Jo 8,33). Com efeito, o povo de Deus é um povo livre, pois acolheram a palavra de Jesus; já os judeus, perderam esse atributo ao rejeitarem o testemunho de Jesus, preferiram o pecado. A condição de pecado se dá como em Gn 3, ele entra na vida quando o ser humano insiste em buscar a salvação pelo caminho da segurança pessoal, pela confiança nas próprias forças, em detrimento de acolher o caminho oferecido por Deus. Esse é o pecado dos judeus que não aceitaram arriscar a vida no testemunho de Jesus e preferiram a segurança da lei (Comblin, 2009). Oliveira, na mesma perspectiva de Comblin, afirma:

No evangelho de João, a liberdade reivindicada pelos judeus (Jo 8,33) não possui teor político ou social e nem tem conotação interior; mas consiste na consequência da condição da filiação abraâmica pelo fato de terem sido eleitos por Deus como seu povo e de serem objetos da graça de Deus. A hermenêutica teológica da reivindicação da liberdade dos judeus se apoia na relação particular de Israel com Deus, como povo eleito e como filhos de Deus. No horizonte dessa liberdade, os judeus acreditam já possuir a salvação. Essa crença é objeto de contestação no evangelho de João. O evangelista contrapõe Moisés e Jesus, o maná e o pão que Cristo oferece, a liberdade reivindicada pelos judeus e a liberdade trazida por Cristo. Para o evangelista, os judeus, na realidade, não possuem a liberdade que acreditam ter, porque somente Cristo pode proporcionar a liberdade. Para se alcançar a liberdade em Cristo, é necessário ter a fé nele, na sua palavra e a perseverança nessa fé (Oliveira, 2021, p. 188).

Jesus rebate os judeus respondendo-lhes: “Em verdade, em verdade, vos digo: todo aquele que comete o pecado é escravo do pecado [...] Bem sei que sois posteridade de Abraão, no entanto, quereis matar-me, porque minha palavra não penetra em vós” (Jo 8,34-38). Perderam a liberdade do povo de Deus. O apego na defesa da própria segurança baseada na lei leva-os a rejeitarem a verdade, preferindo a mentira; leva-os a cometerem homicídio, matam Jesus, não assumem o risco de



morrer pelo testemunho. É a total escravidão do pecado que os leva a matar em lugar de aceitar a Boa Nova. “Até aí vai a sua escravidão sob o pecado: estão dispostos a querer a morte se esta lhes dá segurança; matam para viver, pensando que, desse jeito, vão poder viver”: Jesus ensina: “Eu falo o que vi junto de meu Pai, e vós fazeis o que ouvistes de vosso pai” (Jo 8,38), ou seja, o “homicídio, pois o pai deles é o autor da morte” (Comblin, 2009, p. 100).

Assim, por um lado, temos a morte, que entrou na humanidade por meio do Diabo, a morte ativa, a morte de quem mata; ao lado da morte está a mentira, porque o diabo apresentou o que era o caminho da morte como caminho da vida: mentiu para matar. Ao lado da mentira está a escravidão, porque a vontade de salvar a própria vida por si mesmo cria um círculo vicioso: para assegurar a própria vida, o ser humano vai de mentira em mentira, de homicídio em homicídio, e cai na escravidão do pecado. Por outro lado, a pessoa que arrisca a sua vida e aceita o martírio é livre; a liberdade é o prêmio dos profetas que aceitam o testemunho de Jesus (Comblin, 2009).

Acolher a palavra com todo o seu dinamismo, bem como a missão que dela emana, significa ser verdadeiramente livre neste mundo e, conseqüentemente, passar a pertencer a um povo livre, povo dos profetas da liberdade oferecida pelo Pai. Assim, Jesus afirmou: “Se permanecéis na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos, conhecereis a verdade, a verdade vos libertará” (Jo 8,2) e “Se o Filho vos libertar, sereis realmente livres” (Jo 8,36). Desse modo, a verdade que liberta é aquela assumida na missão profética. Testemunhar a palavra de Jesus é libertador e proporciona liberdade em um mundo marcado pela escravidão do pecado (Comblin, 2009). Oliveira, na mesma perspectiva de Comblin, afirma:

A verdadeira liberdade tem como consequência a filiação divina. Somente pela mediação do Filho, o crente pode conquistar sua filiação. Jesus é o filho que possibilita ao crente se autorreconhecer como filho e conseqüentemente chamar a Deus de Pai. Em Jesus, o crente passa da condição de escravo do pecado à de filho de Deus. Através da filiação por natureza, da parte de Jesus, o crente alcança a filiação por graça. [...] Somente Jesus, o Filho por excelência que tem Deus como Pai pode comunicar a verdadeira liberdade: “Se, pois, o Filho vos libertar sereis, realmente livres” (Jo 8,36). A liberdade cristã é dom escatológico que só pode ser alcançado pela fé em Cristo. A liberdade, assim como toda a existência cristã, está em função de uma ordem escatológica e de uma



finalidade decisiva. Não se trata de algo acabado, mas de alguma coisa que se encontra a caminho (Oliveria, 2021, p. 189).

A liberdade cristã está situada entre esses dois polos que a delimitam, o já e o ainda não. Já ocorrem aproximações libertadoras, promovidas pelas instituições e por pessoas que testemunham e anunciam a palavra de Jesus na humanidade, livrando-a de toda espécie de dominação; entretanto, a liberdade em plenitude ainda não ocorreu, pois ela se dará na plenitude dos tempos, quando Cristo for tudo em todos e o Reino de Deus for consumado. O que o Evangelho de João nos revela é o quadro em que se coloca o problema da liberdade e os indispensáveis elementos para conquistá-la (Comblin, 2009).

4 Paulo e a mensagem da liberdade segundo Comblin

No pensamento do Apóstolo Paulo, o conceito de liberdade está no centro, porém, para conseguir compreender melhor essa centralidade, faz-se necessário lembrar o que significa evangelho para o apóstolo, pois ele mesmo não quis ser outra coisa que não o “ministro do evangelho” (Cl 1,23): Comblin afirma:

Numa notícia, há um elemento central, ao redor do qual se organizam todas as palavras. Uma notícia pretende finalmente transmitir um objeto de conhecimento. Qual é esse elemento central ao redor do qual tudo gira? Cremos que esse núcleo é a mensagem da liberdade. Tudo gira ao redor disso. Paulo anuncia da parte Deus uma liberdade. Tudo gira ao redor disso. Não considerar esse dado essencial como ponto de partida é cortar o núcleo da mensagem, tirar-lhe o sabor, suprimir-lhe o alcance. Paulo pretende comunicar aos homens uma novidade formidável: essa novidade é a liberdade (Comblin, 2009, p. 20).

Porém, é preciso entender do que se trata o Evangelho na teologia paulina. Para Paulo, o evangelho é a notícia que se refere a um acontecimento e a uma realidade nova para as pessoas às quais ele é dirigido. Essa notícia tem sua origem em Deus e está direcionada ao mundo, e tem a capacidade de transformar toda a realidade, o destino e a compreensão do destino humano (Comblin, 2009).

Para Paulo, o cristianismo é um evangelho, ou seja, uma boa notícia que faz conhecer a ação de Deus no meio da humanidade, uma novidade



de Deus que não se relaciona com uma nova doutrina de Deus, nem uma nova filosofia do homem, nem uma ciência de Deus, nem uma ciência do ser humano (Comblin, 2009).

Embora a mensagem do evangelho seja uma boa notícia em si mesma, há aqueles que não conseguiram perceber isso, como, por exemplo, os fariseus, os sacerdotes do templo de Jerusalém e os doutores da lei, aos quais é anunciado que sua função terminou, deixou de ser legítima, pois vivem a partir da exploração dos pobres. Para esses grupos, o evangelho significa sair da zona de conforto, implica mudança, abandono de privilégios, conversão, por isso a mensagem é amarga: “Malditos vós que sois ricos... vós que estais fartos... vós que agora rides... vós de quem falam bem...” (Lc 6,24-26). Assim, o evangelho torna-se, de fato, uma boa notícia, de acordo com as atitudes existenciais e decisões perante as realidades de sofrimento do mundo e uma disposição à conversão e ao desejo de lutar por libertação das opressões (Comblin, 2009).

Destarte, o Apóstolo Paulo foi um evangelizador, que enfrentou muitos conflitos, provocou divisões por onde passou, pois o evangelho é uma linha divisória. Onde havia uma fé tranquila, baseada na indiferença, as pregações paulinas introduziam a divisão e o conflito. Paulo foi um fator de divisão no povo de Israel, pois seu evangelho era duro. Nunca se deixou intimidar ou abater pelo desânimo porque sua missão era conflituosa. Nunca deixou de cumprir sua missão de anunciar o Evangelho para não desagradar às pessoas que se sentiam atacadas, ameaçadas na sua condição. Tinha consciência que o que propunha aos fariseus, aos doutores da lei e aos sacerdotes era uma mudança de vida drástica que envolvia renúncias gigantescas. Mas não deixou de pregar e pedir essa conversão radical, para evitar ser condenado por eles. Contudo, sabia que estava preparando perseguições para si próprio, entretanto, com coragem e determinação profética, exemplo para todos os cristãos de hoje, continuou a anunciar a notícia tão controvertida (Comblin, 2009).

Um dos aspectos mais evidentes do conceito de liberdade no pensamento paulino implica a relação entre a liberdade e a lei. É importante lembrar que, segundo o paradigma dos antigos israelitas, no que diz respeito a essa relação, o povo hebreu tinha sido libertado da escravidão do Egito e conduzido ao monte Sinai, onde Deus lhe deu a lei. Assim, a liberdade e a lei são correlatas, ou seja, para ser livre, é preciso cumprir a lei. A lei oferece os requisitos necessários para o exercício da liberdade. Paulo apresenta uma virada quase inacreditável que, para muitos, é



escandalosa: ele compara o monte Sinai à escravidão (cf. Gl 4,22-25). Ele, com seu pensamento, desloca o paradigma: se antes a liberdade era viver a lei, agora, a liberdade implica na libertação “da” lei (Cf. Rm 7,6) (Fitzgerald, 2022).

A oposição entre a lei e a liberdade é fundamental no pensamento do Apóstolo Paulo e está subentendida no Novo Testamento. Essa oposição, para o apóstolo, é a novidade trazida por Jesus, que precisa ser anunciada e que deve estar no centro de qualquer nova evangelização, mesmo que incomode os poderosos do mundo ou as autoridades eclesiais (Comblin, 2009).

Paulo afirma: “É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permaneci firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão” (Gl 5,1). A lei é a escravidão, e não está circunscrita apenas a alguns preceitos da tradição judaica, como a circuncisão que seria extinta pelo cristianismo. A escravidão da lei abarca a totalidade do sistema religioso que Paulo experimentou enquanto era um judeu e fariseu fervoroso, antes de sua experiência com o Ressuscitado no caminho para Damasco, que o levou à conversão (Comblin, 2009).

Para o Apóstolo, a escravidão consiste no sistema que propõe a obediência à lei como valor supremo, como ocorria no sistema religioso judaico. Mas é preciso entender que, em todas as formas de leis, há, como elemento comum, a característica de provocarem alienação: o ser humano recebe a sua orientação da parte de fora; o seu ser não procede dele próprio. A ação não é realmente sua, não brota do seu interior, mas é induzida a partir de fatores externos; a pessoa é subordinada a uma realidade que lhe é exterior. O ser humano tem como condição ser subordinado a Deus, porém Deus não é exterior à criatura humana; Ele é a realidade fontal do ser humano, é o autor da sua liberdade. A lei, ao contrário, é um elemento criado e colocado entre o ser humano e a realidade, algo que divide o ser humano e o subordina a outra coisa que não é Deus. Portanto, a lei é propriamente uma alienação. Fazer da relação com Deus uma lei, uma subordinação total que leva a uma alienação, era o que Paulo denunciava como escravidão (Comblin, 1996).

Entretanto, disso não resulta que as diversas formas de lei representem puros enganos. As leis desempenharam um papel histórico fundamental na preparação da economia da liberdade, ou seja, por lei entende-se uma economia religiosa transitória, cujo objetivo era conduzir a história a Cristo, mas, ainda hoje, sob o regime da liberdade, elas devem



ser assumidas de forma superior e recebem novo significado. Assim, a perspectiva paulina deve ser pensada pela perspectiva do Evangelho segundo Mateus: “Não penseis que vim abolir a Lei e os Profetas. Não vim abolir, mas cumprir” (Mt 5,17). Paulo não pretende voltar atrás, aquém da lei. Objetiva anunciar um além da lei, no qual a lei acha sua realização plena-perfeita. A lei desaparece diante de um modo de viver mais perfeito, ou seja, no amor: “Fostes chamados, irmãos, à liberdade, não a uma liberdade que dê ocasião à carne; sede escravos uns dos outros pelo amor” (Gl 5,13) (Comblin, 2009).

É importante lembrar que o pensamento paulino, ao fazer defesa da liberdade da lei, não está sugerindo que o ser humano viva de maneira libertina, nem na desordem, nem a partir da egolatria. São Paulo não defende que é permitido matar, roubar ou cometer adultério, mas que essa antiga lei seja substituída por uma lei superior: a lei do Espírito, a lei do amor, a lei da liberdade. Toda lei se cumpre em uma só ordem: “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo” (Gl 5,3-14). Essa é a lei que São Tiago denomina “a lei da liberdade” (Tg 1,5; 2,12). A lei da liberdade cria escravos do amor (Comblin, 2009).

Paulo anuncia a novidade da mensagem de Jesus em relação ao sistema judaico antigo e destaca o alcance dessa novidade, seu aspecto revolucionário e sua profundidade qualitativa, que é capaz de uma verdadeira revolução no sistema de valores da humanidade (Comblin, 2009).

Para Paulo, à medida que o ser humano vive a lei do amor, ele abandona seus grilhões e se torna livre de todo tipo de subordinação que advém de normas e preceitos que lhe sejam alheios ou exteriores, conquistando, assim, a realização plena da sua humanidade desejada pelo Criador, que é justamente ser livre (Comblin, 2009). Na mesma linha de pensamento, ensina Pröpper:

Pois o amor é o evento no qual liberdades se vinculam e se distinguem, no qual um está no outro e por este ele próprio, no qual pessoas comunicam-se e alcançam-se a si “mesmas” e ao mesmo tempo se determinam na realidade do mundo: realidade simbólica, portanto, na qual já se torna presente e não obstante ainda é prometido sentido absoluto, síntese de liberdade e realidade formalmente incondicionado e precisamente por isso plasmador de todas as relações e aberto para sua mudança quando elas lhe contradizem. Ele é o que de mais humano existe, porque, como nada mais, aproxima e insere, é tentado e buscado por homens, e, contudo, é mais do que humano, porque iniciado por Deus, o Amor simplesmente original, só



se pode consumir por ele, e por isso nos homens acha-se sempre ameaçado, desfigurado e perdido pelo medo em razão de sua finitude. Ele é o motivo da criação que se tornou, por Jesus, o sim de Deus realizado (1Co 1,19), verdade expressa e começo libertador; afirma-se na ressurreição do Crucificado como amor de Deus e desde então conscientemente realizável com o poder da fé. Onde quer ele provenha do seu futuro visado, mas indisponível e inicie com incondicionada decisão, aí homens “passaram da morte para a vida” (Pröper, 1993, p. 477).

A doutrina de Paulo leva a uma transformação radical de todas as estruturas sociais, gerando incerteza, tendo em vista que, para os povos antigos, a lei representa uma conquista da civilização contra a barbárie, expressão da sua cultura, representante de sua originalidade; cada indivíduo se identifica e descobre sua identidade nas leis que observa. Assim, a pergunta que brota é: “como imaginar uma sociedade qualquer que seja capaz de subsistir sem lei, sem regras, sem normas, puramente baseado na espontaneidade do amor”? São Paulo teria pensado o povo cristão com uma sociedade alicerçada no puro amor, sem nenhuma forma de estruturas ou com estruturas igualmente livres, portanto, sempre sujeitas à revisão, de acordo com a espontaneidade do amor? “Onde achar tal realização do cristianismo?” (Comblin, 2009, p. 40, 43).

Paulo não tinha por objetivo abolir do povo de Deus todas as normas jurídicas, até porque tinha consciência de que nenhuma sociedade ou grupo humano subsiste sem estruturas. Porém, pelo fato de colocar como primeiro princípio a liberdade, modificou a perspectiva de qualquer sistema normativo. A pura lei do amor e da liberdade é um dom e uma vocação que terão sua plena realização na Parusia. No hoje da história, a lei da liberdade e do amor é um princípio inspirador que anima a transformação de todas as estruturas sociais e pessoais, impelindo a uma revisão de todas as leis, tendo como base regulamentadora dessa revisão a premissa: “a lei da liberdade e do amor será sempre a lei última” (Comblin, 2009, p. 44-45).

É preciso ter em mente que o apóstolo não tinha como prever todas as transformações que o princípio da liberdade poderia trazer às relações sociais dentro das comunidades. Isso é observável nas epístolas que testemunham essa dificuldade. A lei da liberdade poderia gerar desordem total nas comunidades, cada membro fazendo o que a inspiração individual lhe aventava em cada momento ou situação. Um exemplo dessa situação ocorreu na comunidade de Corinto, no caso das carnes sacrificadas aos ídolos (cf. 1Co 8), que gerava muitas controvérsias. Esse



problema possibilitou que Paulo proclamasse um princípio para nortear o entendimento da liberdade a ser vivida nas comunidades e que ajudam a viver a lógica do amor: “Tudo é permitido; mas nem tudo é proveitoso. Tudo é permitido, mas nem tudo constrói. Ninguém busque seu próprio interesse, mas o de outrem” (1Co 10,23-24) (Comblin, 2009).

Paulo ensina que o amor exige que uma pessoa não busque o seu próprio interesse, mas leve em conta o interesse de outros. Aqui, a ideia não está em ceder a uma lei, mas ceder a outra pessoa por amor a ela, não por amor a uma exigência. O objetivo é procurar o entendimento com o outro para que não se afaste da comunidade. A construção da comunidade e da sociedade pautada sobre a lei do amor exige que a pessoa (eu, você, nós) abandone o individualismo, o reino do ego e das preferências, não para ceder a uma lei superior à pessoa humana, mas para ceder ao próximo, com o intuito de formar com ele a comunidade de amor e evitar a ruptura da sociedade (Comblin, 2009).

Outro ponto importante para que a realidade da liberdade se concretize na sociedade é entender que, para Paulo, o amor não é simplesmente a solidariedade tradicional da família, da pátria e da Igreja. No Novo Testamento, particularmente no pensamento paulino, não existe contradição entre amor e liberdade. Amor e liberdade convergem e pertencem à mesma projeção da personalidade, porém, para alcançar essa convergência, é necessário superar o individualismo moderno e o comunitarismo tradicional (Comblin, 1996).

Os Evangelhos revelam que o modo como Jesus ama foge da convencionalidade, ou seja, não está limitado à solidariedade tradicional, não se limita à família etc. (Mt 10,34-39), mas abrange também os não-judeus, abre-se para os samaritanos e até mesmo para os romanos opressores do povo, amor aberto aos pecadores de quem se aproxima com compaixão.

Jesus, com seu modo de existir, ensina que amar não é reforçar o ser coletivo em que a pessoa está inserida. Trata-se de um amor que está sempre em busca do outro. O outro será aquele que não é da família, da mesma raça, da mesma cultura, da mesma classe social, da mesma religião. Claro que podemos encontrar o outro nessas categorias, porém é mais fácil amar devido à semelhança, e não à diferença. O exercício do amor torna-se mais desafiante quando é preciso exercê-lo fora dos “territórios” conhecidos e tradicionais (Comblin, 1996).

Para que a construção da sociedade pautada sobre a liberdade do amor seja uma realidade, ela deve abandonar a forma de amor tradicional



e entrar na lógica de reconhecer o outro, aceitar seu existir, seu direito de viver, agir, tomar iniciativa, ocupar espaço, promover-se e aceitar sua diferença; ter disposição de se colocar a serviço para ajudar no processo de libertação do outro. Amar é compartilhar, é renunciar a privilégios e exclusivismos, e ser capaz de dialogar com o outro que é diferente. Assim, amar é abrir-se à diferença do outro como possibilidade de grandes aprendizagens em um diálogo de aceitação de que outro também é imagem e semelhança de Deus (Comblin, 1996).

Um exemplo é o próprio Jesus de Nazaré que vai ao encontro do outro, do diferente. Não se limita às barreiras da família, da tribo e da religião. É homem livre para conversar com a mulher samaritana, aproxima-se da prostituta e da mulher adúltera, tratando-as de forma humana. Assim, Jesus demonstra ser um subversivo das leis da sociedade estabelecida. É um homem livre não simplesmente por romper com as normas estabelecidas, mas sobretudo na capacidade de criar um relacionamento novo, pautado na escolha pelo outro, principalmente o outro que sofre, dando origem a um novo tipo de convivência não pautada sobre esquemas convencionais (Comblin, 1996).

Ao iniciar a convivência com outros, ou seja, com o diferente, o ser humano torna-se criador de liberdade. Deus mostrou-se livre ao chamar o ser humano à liberdade. Da mesma maneira, o ser humano torna-se livre ao chamar e promover os outros à liberdade. Ao ir ao encontro dos empobrecidos, dos excluídos e sofredores, o ser humano desperta para a liberdade e abre a possibilidade do outro ser livre (Comblin, 1996).

O serviço que o amor pratica tende a criar liberdade. Vamos nos tornando livres quando criamos liberdade dentro de nossas possibilidades, ajudando a promover a liberdade do outro. O amor não faz o outro escravo, mas, ao contrário, liberta ou ajuda no processo de conquista da liberdade (Comblin, 1996).

O serviço ao outro é uma condição exigida pela liberdade, pois o ser humano é um ser corporal e possui necessidades materiais. É hipocrisia dizer a quem tem fome que o reconhece como pessoa, e não lhe oferecer o pão para comer. É importante o relacionamento fraterno que rompe a barreira da exclusão e retira o pobre da sua humilhação. No entanto, sem matar a fome material do outro excluído, tudo que se diz se torna falacioso. A liberdade inclui o serviço mútuo e não somente a convivência e o diálogo. Pois o amor verdadeiro é caracterizado pelo serviço (Comblin, 1996).



Conclusão

A presente pesquisa evidenciou que a liberdade é uma realidade ontológica do ser humano, por isso é impossível pensá-lo prescindindo dessa constituinte que lhe dá o direito de escolha e, ao mesmo tempo, o dever de se responsabilizar por elas. No campo bíblico, a liberdade é mais que qualidade, um atributo do ser humano; é a própria razão de ser, podendo ser entendida como o eixo central de toda existência humana, tendo a história do Êxodo do Egito como elemento que se faz presente na consciência do Israel antigo, dando a certeza de que Deus age em favor da liberdade-libertação do povo, colocando-se contra os opressores. No Novo Testamento, os Evangelhos narram a práxis de Jesus em favor dos pobres e oprimidos, que o qualificam como livre e libertador e vem completar e acabar a antiga libertação do Egito, levando-a à sua plenitude. Sobre a teologia Paulina no que se refere à liberdade, o Teólogo Comblin, afirma que ela é o centro da mensagem do Apóstolo Paulo. Para o teólogo belga, o apóstolo afirma que a lei é escravidão e que a mesma não se refere apenas a alguns preceitos judaicos que seriam suprimidos pelo cristianismo. A escravidão da lei se refere à totalidade do sistema religioso que propõe a obediência à lei como valor supremo; fazer da relação com Deus uma lei, uma subordinação total, era o que Paulo denunciava como escravidão. Segundo Comblin, Paulo salienta que a alienação é um elemento comum em todas as formas de leis, tendo em vista que a pessoa recebe sua orientação da parte externa, imputando-lhe uma subordinação, diferente da subordinação a Deus, já que Ele não é exterior à criatura humana. Ainda segundo Comblin, para a teologia paulina, o ser humano não foi criado para viver subordinado a uma norma que lhe é alheia ou exterior, mas criado livre, realiza plenamente sua humanidade quando vive sob a lei do amor que deve ser vivido de maneira a ultrapassar a individualismo e o comunitarismo tradicional.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. Paulus, 2006.

COMBLIN, José. *A liberdade cristã*. São Paulo: Paulus, 2009.

COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada da libertação*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1996.



CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Libertatis Conscientia*: sobre a liberdade Cristã e a libertação. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman>. Acesso em: 10 abr. 2023.

FITZGERALD, John. Liberdade. In: *Dicionário de temas teológicos da Bíblia*. Trad: Cássio Murilo Dias da Silva *et al.* São Paulo: Loyola, 2023.

FORTE, Bruno. *La eternidad en el tiempo*: Ensayo de antropología y ética sacramental. Salamanca: Verdad e Imagem, 2000.

MOLTIMAN, Jürgen. *O Espírito da vida*: uma pneumatologia integral. Trad: Carlos Almeida Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

OLIVEIRA, Alves Renata. Reflexões Antropológicas e teológicas sobre a liberdade humana. *Revista de Cultura Teológica*. n. 100, p. 1-39. set./dez. 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/56363>. Acesso em: 5 abr. 2023.

PRÖPER, Thomas. Liberdade. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Sobre la libertad como postulado de la teología. *Salmanticensis*, Salamanca, v. 25, n. 3, p. 483-489, 1978.



“Dele vem minha esperança” Um estudo do Salmo 62

“My hope comes from him” A study of Psalm 62

*Matthias Grenzer**

PUC-SP

*Cleodon Amaral de Lima***

PUC-SP

*Robert Barbosa Cardoso****

PUC-SP

Recebido em: 15/02/2024. Aceito em: 29/02/2024.

Resumo: O presente estudo se propõe a traduzir e interpretar o Salmo 62, texto composto em hebraico no decorrer do primeiro milênio antes de Cristo. Em especial, procura-se por uma compreensão mais exata do que o salmista afirma no versículo 6 de sua oração poética: “Ó minha alma, acalma-te somente em relação a Deus, porque dele vem minha esperança!”. Existe, sobretudo, o interesse de descobrir a reflexão teológica que acompanha o vocábulo “esperança”, palavra-chave para a espiritualidade judaico-cristã. Afinal, todo ser humano se encontra necessitado de esperança. Isto é, ser esperançoso é algo constitutivo da existência humana. No entanto, embora a questão da esperança em si una as pessoas, as respostas não o fazem. Nesse sentido, observa-se que, comumente, se cultivam esperanças marcadas por interesses particulares e até agressões nada respeitosas à sobrevivência digna de todos. Por isso, é de suma importância estabelecer um diálogo qualificado sobre quem e/ou o que merece tornar-se alvo de esperanças a serem cultivadas pelo ser humano. O Salmo 62 traz uma, isto é, a sua proposta. Respeitando a relativa autonomia desse poema antigo, sua linguagem artística e seu contexto literário-histórico, a investigação a seguir procura, portanto, pela esperança de quem aqui reza.

* Doutor em Teologia (Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha, 1995). Mestre em História (PUC-SP, 2013). Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP e líder do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento).

E-mail: mgrenzer@pucsp.br.

** Doutorando no PPG em Teologia (PUC-SP). Mestre em Teologia (PUC-SP, 2004). Membro do Grupo de Pesquisa TIAT.

E-mail: cledon_lima@hotmail.com.

*** Graduado em Filosofia (ISTA, Belo Horizonte). Graduando em Teologia (Faculdade de Teologia da PUC-SP).

E-mail: cardoso.barbosa@hotmail.com.





Aliás, justamente a oração, momento em que o ser humano se abre ao diálogo com Deus, parece ser um espaço privilegiado para, criticamente, rever o que é digno de tornar-se esperança.

Palavras-chave: Salmos; esperança; oração.

Abstract: *This study sets out to translate and interpret Psalm 62, a text composed in Hebrew during the first millennium before Christ. In particular, it seeks a more accurate understanding of what the psalmist says in verse 6 of his poetic prayer: “O my soul, be only still with God, for my hope comes from him!” Above all, there is an interest in discovering the theological reflection that accompanies the word “hope”, a keyword for Judeo-Christian spirituality. After all, every human being needs hope. In other words, being hopeful is a constituent part of human existence. However, while the question of hope itself unites people, the answers do not. In this sense, it can be seen that hope is often cultivated by private interests and even aggression, which is not at all respectful of everyone’s dignified survival. For this reason, it is of the utmost importance to establish a qualified dialog about who and/or what deserves to become the target of hopes to be cultivated by human beings. Psalm 62 makes one such proposal. Respecting the relative autonomy of this ancient poem, its artistic language and its literary-historical context, the following investigation therefore looks for the hope of the one who prays here. In fact, it is precisely prayer, the moment when human beings open themselves up to dialogue with God, that seems to be a privileged space for critically reviewing what is worthy of becoming hope.*

Keywords: *Psalms; hope; prayer.*

Introdução

Ao convidar os fiéis da Igreja Católica à celebração do Ano Jubilar em 2025, propondo o lema: “Peregrinos de esperança”, o papa Francisco favorece uma reflexão antropológico-teológica. Ora compreende o ser humano como peregrino, isto é, como quem caminha para encontrar-se com Deus. Ora afirma que não é preciso caminhar de forma desanimada. Pelo contrário, há esperança. De certo, essa reflexão se encontra enraizada na Bíblia. Mesmo assim, vale a pena reler essas tradições milenares, a fim de verificar o que nelas ocorre de reflexão sobre a temática da esperança. Esperando o quê? E como se dá o processo de manter a esperança?

Em busca de uma primeira resposta a essas perguntas, faz-se neste Artigo uma tradução e uma interpretação do Salmo 62, uma vez que o substantivo “esperança (הַתְּקִיָּה)” (v. 6) está presente nessa oração poética. Prevalece metodologicamente a opção de respeitar o poema em sua inteireza, sem isolar o versículo no qual o vocábulo focado aparece. Quer dizer, visa-se ao Salmo 62 como unidade literária, cabendo-lhe certa autonomia, sem se esquecer de que o texto em questão pertence à obra



literária do livro dos Salmos e, de forma mais ampla ainda, aos escritos que compõem a Bíblia Hebraica.¹ Enfim, a intenção é averiguar a reflexão poético-teológica oferecida pelo Salmo 62, para, assim, ter mais clareza em relação ao que esse poema lírico pensa sobre “esperança” (v. 6).

1 Tradução

Um estudo mais objetivo e/ou científico de um texto bíblico precisa começar com a tradução dele. Esta deve ser o mais literal possível, respeitando, por sua vez, também a língua de chegada.² Na realidade, a tradução é corrigida durante toda a investigação, uma vez que os resultados alcançados, constantemente, favorecem uma compreensão mais exata do texto em questão. Nesse sentido, quem lê um estudo exegético recebe a tarefa de, sempre de novo, voltar ao texto bíblico, revisitando-o tanto em sua língua original como traduzido para o português.

(1) Para o dirigente. Segundo Iditun. Um salmo de Davi.

*(2) Somente rumo a Deus minha alma está em calma:
dele vem minha salvação.*

(3) Somente ele é meu rochedo e minha salvação.

É meu baluarte: não serei abalado demasiadamente.

(4) Até quando atacareis um homem?

*Todos vós assassinais
como uma parede inclinada,
uma muralha derrubada.*

*(5) Somente planejam dispersar de sua elevação:
favorecem mentira.*

*Bendizem com sua boca,
mas, em seu interior, amaldiçoam.*

*(6) Acalma-te somente em relação a Deus, ó minha alma,
porque dele vem minha esperança!*

(7) Somente ele é meu rochedo e minha salvação.

¹ Sobre os Salmos como “composição planejada de livro”, ver ZENGER, Erich. Das Buch der Psalmen. In: ZENGER, Erich e outros. *Einleitung in das Alte Testament*. 7. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2008. p. 348-370.

² Acolhe-se aqui o texto hebraico de acordo com a edição crítica de ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, a qual, em princípio, reproduz o texto hebraico contido no manuscrito medieval do *Códice de Leningrado* de 1008 d.C., anotando, nas notas de rodapé, variantes existentes em outros manuscritos hebraicos e/ou nas antigas traduções da Bíblia Hebraica. Todos os textos da Bíblia Hebraica citados neste estudo são apresentados com tradução própria.



É meu baluarte: não serei abalado.
(8) *Junto a Deus está minha salvação e minha honra.*
É o rochedo de minha força: meu abrigo está em Deus.
(9) *Confiai nele em todo o tempo, ó povo!*
Derramai vosso coração diante de sua face!
Deus é um abrigo para nós.
(10) *Os filhos do ser humano são somente uma ilusão,*
os filhos do homem são uma mentira:
subindo em uma balança,
eles, juntos, são menos que uma ilusão.
(11) *Não confieis na exploração*
e não vos iludais com o roubo!
Vigor quando prospera:
não ponhais o coração!
(12) *Deus falou uma coisa,*
duas escutei:
de fato, quanto a Deus, há força.
(13) *Pois contigo, ó Senhor, está a lealdade,*
porque tu retribuirás
ao homem conforme sua obra.

2 Interpretação

Em princípio, o esforço de interpretar o Sl 62, comumente, parte do olhar em direção à configuração poética do texto em questão, a fim de, em seguida, descrever a reflexão teológica desenvolvida no poema. Com isso, o reconhecimento da estrutura do poema e das unidades literárias menores dele favorece o avanço da compreensão.

2.1 Salmodiar e profetizar (v. 1)

O cabeçalho do Salmo 62 traz três informações: “Para o dirigente. Segundo Iditun. Um salmo de Davi” (v. 1). A primeira delas leva a pensar na apresentação do “salmo (מְזוֹר)” (v. 1), no sentido de a oração poética ser “salmodiada (זמר)”, isto é, “cantada” e “musicada”. Justamente para essa finalidade, existe um maestro ou “dirigente (מְנַצֵּחַ)” (v. 1). “Iditun (ידיתון)” (v. 1; Sl 39,1; 77,1) é o nome de um músico levita, ou seja, de um instrumentalista e cantor da época de Davi, que, como “vidente do rei”, também “profetizava” (1Cr 16,41-42; 25,3.6; 35,15). Assim, a memória de “Iditun” (v. 1) traz consigo a consciência de que, à oração comunitária, cabem inclusive dimensões proféticas, no sentido de anunciar a palavra



de Deus. No mais, o Salmo 62 é atribuído ao rei “Davi” (v. 1). Com isso, este último é visto como quem se propõe a “escutar” o que “Deus fala” (v. 12), reconhecendo que a “força (נֹר)” está “com Deus” (vv. 8.12).³

2.2 Somente Deus (vv. 2-3)

Na primeira estrofe (vv. 2-3), o salmista traz um discurso individual. Cinco sufixos pronominais da primeira pessoa singular, traduzidos como pronomes possessivos – “*minha* alma (נַפְשִׁי)” (v. 2), “*minha* salvação (יְשׁוּעָתִי)” (duas vezes em vv. 2.3), “*meu* rochedo (צוּרִי)” (v. 3), “*meu* baluarte (מְצֻנָּה)” (v. 3) –, e o verbo flexionado na primeira pessoa singular – “não serei abalado (לֹא-אֶמְוֹט)” (v. 3) realçam essa perspectiva. Junto a isso, chama a atenção do ouvinte-leitor que o orante, por enquanto, discursa sobre “Deus (אֱלֹהִים)” (v. 2). De um lado, adota a linguagem metafórica, descrevendo Deus como “rochedo (צוּר)” (vv. 3.7.8; Sl 18,3.32.47; 19,15; 28,1; 31,3; 71,3; 73,26; 78,35; 89,27; 92,16; 94,22; 95,1; 144,1) e “baluarte (מְצֻנָּה)” (v. 3.7; Sl 9,10^{2x}; 18,3; 46,8.12; 48,4; 59,10.17.18; 94,22; 144,2). Do outro, duas vezes, emprega um vocábulo abstrato, afirmando que Deus é “salvação (יְשׁוּעָה)” (vv. 2.3).

O ponto de partida para a reflexão no Sl 62 encontra-se, no entanto, na relação que existe entre o salmista e Deus. Isto é, o estado atual de quem se manifesta nesta oração resulta de um duplo movimento, indicado por duas preposições. Ora “a alma” do orante vai “rumo a Deus (אֶל-אֱלֹהִים)” (v. 2), com a “indicação da direção” ou do “destino do movimento”; ora “a salvação” do orante vem “de” Deus, no sentido de ela ocorrer “a partir dele (מִמֶּנּוּ)” (v. 2), marcando “o ponto de origem do movimento”.⁴ Portanto, a dinâmica de um ir ao encontro de Deus torna-se a causa de “a alma” do salmista “estar em calma” ou de “ficar em silêncio” (v. 2), por mais que haja um conflito a ser vivido (ver vv. 4-5).⁵

³ Observa-se também que o Sl 39 e o Sl 62 trazem o mesmo título. Portanto, é possível que o livro dos Salmos queira propor uma “conexão de leitura” entre esses dois poemas (VETTE, Joachim. “Bei Gott allein kommt meine Seele zur Ruhe” – Vertrauen in Gott als einzige Zuflucht des Menschen. Psalm 62. In: OEMING, Manfred; VETTE, Joachim. *Das Buch der Psalmen*. Psalm 42-89. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010, p. 131). Todavia, é preciso observar outros paralelismos e ligações temáticas entre os dois poemas em questão para favorecer essa hipótese literária.

⁴ ZENGER, Erich. Psalm 62. In: 177-188. In: HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *Psalmen* 51-100. Freiburg: Herder, 2000, p. 183.

⁵ O texto hebraico no v. 2 pode ser compreendido como frase nominal: “Somente rumo a Deus (אֶל-אֱלֹהִים), há a calma (דוּמְיָה) de minha alma (נַפְשִׁי)” (v. 2). Existe, porém, a alternativa de ler o substantivo “calma” (v. 2) como acusativo adverbial, lembrando que



Antes de falar desse enfrentamento, por sua vez, o salmista, na primeira estrofe, e, portanto, no início de sua oração poética, realça sua relação com Deus, inclusive por meio do duplo uso da partícula adverbial “somente (אֵלֶּי)” (vv. 2.3). Aliás, as seis presenças desse vocábulo no Salmo 62 (ver também vv. 5.6.7.10), sempre de forma proeminente na primeira posição das frases, indicam a função estruturante e temática dessa palavra no texto. Ou seja, para o salmista, “somente (אֵלֶּי) rumo a Deus” (v. 2) e “a partir dele” há “salvação” (v. 2), também no sentido de “somente ele (אֵלֶּי־הוּא)”, isto é, Deus ser a “salvação” (v. 3). Enfim, é preciso lembrar que a pequena palavra hebraica em questão traz tanto a conotação enfática (“certamente”, “evidentemente”, “obviamente”) como a dimensão restritiva (“somente” ou “apenas”: ver vv. 2.3.5.6.7.10) consigo. Afirma-se, sobretudo, que “somente (אֵלֶּי)” Deus oferece estabilidade, firmeza e/ou segurança, no sentido de “somente ele” (v. 3) ser um “rochedo (צוּר)” (vv. 3.7.8) e um “baluarte (מִשְׁעָבֵּי)” (vv. 3.7).

Além disso, porém, é importante ouvir ou ler bem o que o salmista diz no final da primeira estrofe: “Não serei abalado (לֹא־אֶזְמוּט) demasiadamente (רַבָּה)” (v. 3). Isto é, vale para o orante que, “embora haja desafios para a fé, esta última não será abalada grandemente”.⁶ Mesmo assim, existem nele uma “luta interior” e um “desmembramento interminável”.⁷ Por quê? A estrofe seguinte (vv. 4-5) traz o conflito à tona.

2.2 Assassinos pseudorreligiosos (vv. 4-5)

Enquanto o salmista, na primeira estrofe (vv. 2-3), foca em “Deus” (v. 2) e olha para si mesmo, na segunda estrofe (vv. 4-5), descreve

o hebraico não exige uma preposição como ligação. Dessa forma, compreende-se: “Minha alma está em calma” ou “fica em silêncio” (v. 2).

O substantivo “calma/silêncio (דוּמְיָה)” (v. 2) somente se encontra quatro vezes na Bíblia Hebraica, sempre no livro dos Salmos (SI 22,3; 39,2; 62,2; 65,2). Ora o vocábulo indica o momento em que nada está sendo falado, inclusive o “silêncio” doloroso (SI 22,3). Ora, porém, visa-se a uma “calma” como estado de paz (SI 22,3), capaz de tornar-se “louvor de Deus” (SI 65,2). Justamente nesse sentido, o orante no Salmo 62, mais tarde, formula o pedido: “Ó minha alma, acalma-te (דוּמְיָה) qal imperativo feminino singular de דָּמַם em relação a Deus” (v. 6; ver também SI 4,5; 37,7; 131,2).

⁶ ROSS, Allen P. *A Commentary on the Psalms*. Volume 2 (42-89). Grand Rapids: Kregel Academic, 2013. p. 368.

⁷ BEGERAU G., Die „Seele“ und das „Herz“ als Bezugspunkt des Vertrauens in Ps 62. In: ARNOLD, Tina; HILBRANDS, Walter; WENZEL, Heiko (ed.). *HERR, was ist der Mensch, dass du dich seiner annimmst? (Psalm 144,3)*. Beiträge zum biblischen Menschenbild. Witten: TVG, 2013. p. 62.



pessoas que praticam o mal. Ora se dirige diretamente a estes últimos, com os verbos e o sufixo pronominal flexionados na segunda pessoa do plural – “atacareis (תְּהוֹתוּ)” (v. 4), “assassinais (תִּרְצָחוּ)” (v. 4), “todos vós (כֻּלְכֶם)” (v. 4) –, ora fala sobre eles, fazendo uso da terceira pessoa do plural – “planejaram (יַעֲצוּ)” (v. 5), “favorecem (יִרְצוּ)” (v. 5), “bendizem (יְבָרְכוּ)” (v. 5), “amaldiçoam (יְקַלְלוּ)” (v. 5), “no interior deles (בְּקִרְבָּם)” (v. 5).⁸ Enfim, “uma pergunta retórica feita aos opositores” – “Até quando atacareis um homem?” (v. 2) – e “uma descrição das ações deles na terceira pessoa servem para acusá-los de ataques enganosas”.⁹ Quais, porém, são, mais exatamente, os crimes cometidos por eles e quem se torna vítima deles?

A raiz verbal compreendida como “atacar (הוּת)” (v. 4) aparece somente aqui em toda a Bíblia Hebraica. Por isso, é difícil identificar seu significado exato. É possível que o vocábulo vise a agressões verbais e/ou físicas. Logo em seguida, no entanto, o verbo “assassinar (רצח)” (v. 4) não deixa dúvida sobre a gravidade dos crimes cometidos. Subentende-se que se trata de um homicídio voluntário e intencional, ou seja, de algo “planejado (יעץ)” (v. 5). Com isso, os opositores do salmista infringem a lei pertencente ao Decálogo: “Não matarás (לֹא תִרְצָח)” (Ex 20,13; Dt 5,17). Além disso, os orantes nos Salmos sabem que, muitas vezes, esse tipo de violência atinge os mais indefesos e pobres: “Matam a viúva e o imigrante, assassinam órfãos” (Sl 94,6).

No mais, com a imagem dupla – “como uma parede inclinada (כְּפִיֵּי נְטִיִּי), a muralha derrubada (גֵּדֵר הַדְּחוּיָהּ)” (v. 5) – o Salmo 62 parece ilustrar a ação do homicida. Uma construção ainda em pé mas instável e/ou escombros (ver as “muralhas com brechas” em Sl 80,13) pode provocar acidentes e matar alguém. Nesse sentido, o assassinato, por mais cruel que seja, ganharia inclusive a conotação de uma ocorrência casual e acidental, livrando o criminoso de uma eventual condenação. Ao mesmo tempo, é possível que o “homem (אִישׁ)” (v. 4), vítima da ação

⁸ No conjunto de palavras “com sua boca (בְּפִיו)” (v. 5), o sufixo pronominal traduzido como pronome possessivo é flexionado na terceira pessoa do singular. Como o sujeito da oração é apresentado no plural – ver “bendizem (יְבָרְכוּ)” (v. 5) –, surge uma incongruência. A *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER; RUDOLPH, 1997, p. 1142) indica que, contrariamente ao *Códice de Leningrado*, dois manuscritos hebraicos e as antigas traduções da Septuaginta, da Siríaca e do Targum leem o sufixo pronominal no plural: “com a boca deles (בְּפִיהֶם אוּ בְּפִימוֹ)”.

⁹ BOTHA Phil J. Psalm 62: Prayer, Accusation, Declaration of Innocence, Self-Motivation, Sermon, or all of These? In: *Acta Theologica*, v. 38, n. 2, 2018, p. 38.



homicida, seja comparado a construções em queda ou já caídas. Assim, alguém que já não consegue mais manter-se em pé é atingido pelo crime.¹⁰

É possível que o próprio salmista seja o “homem (שׂוֹרֵץ) atacado” (v. 4), mas também se pode entender que ele esteja falando sobre “uma terceira pessoa”, isto é, “uma vítima sem nome”.¹¹ Interessa-lhe, neste momento, denunciar à comunidade, ou seja, a quem o escuta o comportamento dos “assassinos” (v. 4), descrevendo as ações traiçoeiras deles. Assim, ele destaca primeiramente como seus opositores “planejaram (יַעֲצִי)” (v. 5; Sl 83,4) seus feitos, fazendo “planos (מִוְעָצָה)” (Sl 5,11; 81,13) de acordo com as suas “rebeldias”, “revoltas” (Sl 5,11) e/ou “a teimosia de coração” (Sl 81,13), inclusive no sentido de eles “terem se aconselhado (נִוְעָצוּ) de coração unânime” (Sl 71,10; 83,6). Não permitiram que Deus os “aconselhasse (יַעֲזֵר)” (Sl 16,7; 32,8). Assim, “planejaram dispersar (יַעֲצוּ לְהַדְרִיחַ)” (v. 5), experiência que o povo, com as diversas deportações e os exílios sofridos em sua história, viveu de forma repetida. Ou seja, sabe-se o que é existir como “dispersos de Israel (לְשִׁרְצָל)” (Sl 147,2), até em consequência de “Deus ter dispersado (נָדַח) aqueles que se revoltaram contra ele” (Sl 5,11). Mais ainda, os “assassinos” (v. 4) no Salmo 62 “planejam dispersar de sua elevação (מִשְׁאָתוֹ)” (v. 5), isto é, “a partir de (מִן)” uma “alteza”, “dignidade” e/ou “majestade” (Jó 13,11; 31,23) supostamente superior aos demais.

Com isso, o salmista destaca que os seus opositores somente “favorecem” ou “gostam da mentira (יִרְצוּ כֶזֶב)” (v. 5). Em vez de investirem em Deus como quem “é favorável (רָצָה)” a seu fiel e/ou a seu povo (Sl 40,14; 44,4; 77,8; 85,2; 119,108; 147,10-11; 149,4), preferem “favorecer (רָצָה) o fim desses com sua boca” (Sl 49,14), como quem “é favorável (רָצָה) ao ladrão” (Sl 50,18). A “mentira (v. 5)”, em princípio, se equipara à “coisa vã” (Sl 4,3) ou à “ilusão” (v. 10). E ela pertence ao “homem sanguinário e embusteiro” (Sl 5,7), isto é, aos “atormentadores” (Sl 40,5) e aos “perversos” (Sl 58,4).

¹⁰ As outras seis presenças da raiz verbal “derrubar (דָּחַה)” na Bíblia Hebraica, além da sétima em Sl 62,4, trazem duas ideias consigo: (a) o “perverso”, “o homem de ações violentas” (Sl 140,5) e/ou as “nações” (Sl 118,13^{2x}) “derrubam”, mas também “o mensageiro do SENHOR” (Sl 35,5); (b) os “malfeitores” (Sl 36,13) e “o perverso” (Pr 14,32) são “derrubados”. Consequentemente, ao mencionar a “muralha derrubada” (v. 4), a imagem gera a esperança de que “o SENHOR auxilie” quem é “derrubado para cair” (Sl 118,13).

¹¹ CHARNEY, Davida. Keeping the Faithful. Persuasive Strategies in Psalms 4 and 62. In: *Journal of Hebrew Scriptures*, v. 12, 2012, p. 9.



Como agravante, o orante no Salmo 62 observa uma pseudo-religiosidade e/ou hipocrisia espiritual em seus opositores: “Bendizem (יְבָרְכוּ) com sua boca, mas, em seu interior, amaldiçoam (יְקַלְלִי)” (v. 5). É comum no livro dos Salmos cultivar-se a expectativa de que Deus “abençoe (בָּרַךְ)” o fiel e/ou o povo (Sl 5,13; 28,9; 29,11; 37,22; 45,3; 65,11; 67,2.7.8; 107,38; 109,28; 112,2; 115,12^{3x}.13.15; 128,4.5; 129,8; 132,15^{2x}; 134,3; 147,13). De forma semelhante, usando a mesma raiz verbal, os salmistas, comumente, se propõem a “bendizer (בָּרַךְ)” Deus ou a desejar que o Senhor seja “bendito (בְּרִיךְ)” (Sl 10,3; 16,7; 18,47; 26,12; 28,6; 31,22; 34,2; 41,14; 63,5; 66,8.20; 68,20.27.36; 72,18.19; 89,53; 96,2; 100,4; 103,1.2.20.21.22^{2x}; 104,1.35; 106,48; 113,2; 115,18; 119,12; 124,6; 134,1.2; 135,19^{2x}.20^{2x}.21; 144,1; 145,1.2.10.21).¹² Contudo, o uso frequente de determinados ditos religiosos pode provocar o risco de que estes, pela repetição, se tornem fórmulas vazias. A palavra já não realiza mais a ação que descreve.

Nesse mesmo sentido, surgem outras denúncias nos Salmos. Observa-se que “o perverso louva de acordo com o desejo de sua alma”, no sentido de que “lucrando bendiz (בָּרַךְ), mas despreza o SENHOR” (Sl 10,3). Estranha-se também como “o homem enriquecido e honrado se bendiz (בָּרַךְ) em sua vida: ‘Quando fazes o bem a ti mesmo te agradecem’” (Sl 49,17.19)”. Em contrapartida, por sua vez, os orantes nos Salmos cultivam a esperança de que Deus “abençoe (בָּרַךְ)” o justo, mesmo quando os perversos o “amaldiçoam (קָלַל)” (Sl 109,28). Afinal, cabe ao Senhor distinguir entre “os seus abençoados (מְבָרְכָיו)” e “os seus amaldiçoados (מְקַלְלָיו)” (Sl 37,22). E, em vista disso, para Deus não faz diferença se a pessoa externa seu verdadeiro sentimento, ou somente “amaldiçoa em seu interior” (v. 5).

2.3 Esperança na salvação (vv. 6-8)

A gravidade do conflito leva o orante no Salmo 62 a retomar sua reflexão sobre “Deus (אֱלֹהִים)” (vv. 7.8^{2x}), já presente na primeira estrofe (vv. 2-3).¹³ Com isso, olha novamente para si mesmo. Nove sufixos pronominais da primeira pessoa singular, traduzidos como pronomes

¹² No mais, os Salmos preveem que o rei “bendiga (בָּרַךְ)” o necessitado e pobre (Sl 72,15.17), ou que, no templo, seja “bendito (בָּרַךְ)” quem ali “entra no nome do SENHOR” (Sl 118,26).

¹³ O vocábulo “Deus (אֱלֹהִים)” (vv. 2.6.8^{2x}.9.12^{2x}) ocorre sete vezes no Salmo 62, número que, como recurso estilístico, traz consigo a conotação de inteireza, completude e/



possessivos – “*minha alma* (נַפְשִׁי)” (v. 6), “*minha esperança* (תְּקוּתִי)” (v. 6), “*meu rochedo* (צוּרִי)” (vv. 7.8), “*minha salvação* (יְשׁוּעָתִי)” (vv. 7.8), “*meu baluarte* (מְשׁוּבָּי)” (v. 7), “*minha honra* (כְּבוֹדִי)” (v. 8), “*minha força* (עֲזָי)” (v. 8) –, e um verbo flexionado na primeira pessoa do singular – “*não serei abalado* (לֹא אֶמָּוֵט)” (v. 7) – realçam a direção do olhar de quem aqui reza.¹⁴

Aliás, diversos elementos na terceira estrofe do poema (vv. 6-8) correspondem ao que é dito na primeira estrofe (vv. 2-3). Para detectar as repetições, mas também as variações, importantes para o avanço da reflexão, seja apresentada uma tabela favorável ao estudo comparativo.

v. 2	Somente rumo a Deus minha alma está em calma:	Acalma-te somente em relação a Deus, ó minha alma,	v. 6
v. 2	dele vem minha salvação.	porque dele vem minha esperança!	v. 6
v. 3	Somente ele é meu rochedo e minha salvação.	Somente ele é meu rochedo e minha salvação.	v. 7
v. 3	É meu baluarte: não serei abalado demasiadamente.	É meu baluarte: não serei abalado.	v. 7
		Junto a Deus está minha salvação e minha honra:	v. 8
		é o rochedo de minha força.	v. 8
		Meu abrigo está em Deus.	v. 8

Chama a atenção do ouvinte ou leitor que a inicial “declaração indicativa da situação” – “Somente rumo a Deus minha alma está em calma” (v. 2) – se torna agora um “autoconvite imperativo” – “Acalma-te somente em relação a Deus, ó minha alma!” (v. 6).¹⁵ Surge, com isso, a impressão de que o salmista, diante da adversidades provindas dos “assassinos” pseudorreligiosos (vv. 4-5), sente a necessidade de, decidida e urgentemente, voltar a Deus.

ou perfeição (ver os sete dias em Gn 1,1–2,3). No final do poema, Deus é chamado de “Senhor (יְהוָה)” (v. 13).

¹⁴ Também o número dez funciona como elemento estilístico, trazendo consigo, sobretudo, a memória das “dez palavras” (Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4), isto é, do decálogo.

¹⁵ ZENGER, 2000, p. 184. Muda a preposição de “rumo a (לְ)” (v. 2) para “em relação a (לְ)” (v. 6), enquanto o substantivo “calma (דְּרוֹמָה)” (v. 2) cede seu espaço à raiz verbal “guardar silêncio/acalmar (דָּמַם)” (v. 6). Além disso, o substantivo “minha alma (נַפְשִׁי)”, em vez de ocupar a posição do sujeito da oração (v. 2), adquire agora a tarefa de vocativo – “ó minha alma (נַפְשִׁי)” (v. 6) –, com a função de chamar diretamente o interlocutor.



Existem razões para isso. Em especial, o orante parece sentir a necessidade de maior segurança. Assim, aumenta o número de metáforas em vista dos dispositivos protetores. No caso, visa-se, tanto na primeira (vv. 2-3) como na terceira estrofe (vv. 6-8), ao “rochedo (צור)” (vv. 3.7.8) e ao “baluarte (מִשְׁעָנֹב)” (vv. 3). Na terceira estrofe, por sua vez, menciona-se também o “abrigo (מִחְסֵה)” (v. 8), imagem repetida no início da quarta estrofe do poema (v. 9). É comum nos Salmos ver “o SENHOR” ou “Deus como abrigo” (Sl 14,6; 46,2; 61,4; 71,7; 73,28; 91,2.9; 94,22; 142,6), semelhante às “rochas (סֵלִים)” que são um abrigo (מִחְסֵה) para os texugos” (Sl 104,18). Todavia, ao ter “somente ele” (v. 7), isto é, Deus como “rochedo” (v. 7.8), “baluarte” (v. 7) e “abrigo” (v. 8), o salmista afirma agora, de forma categórica: “Não serei abalado” (v. 7). E, em especial, sem repetir o advérbio restritivo usado anteriormente: “Não serei abalado demasiadamente” (v. 3). Por fim, visa-se a “uma segurança e proteção que somente pode existir em Deus e com Deus”.¹⁶

No mais, usando linguagem abstrata, o salmista apresenta sua “esperança (תְּקוּהָה)” (v. 6) na “salvação (יְשׁוּעָה)” (vv. 7.8), a fim de, assim, ter sua “honra (כְּבוֹד)” (v. 8) e sua “força (עֹז)” (v. 8) preservadas. Ou, com outras palavras, após ter afirmado que sua “salvação vem dele” (v. 2), isto é, de Deus, o orante diz agora, de forma paralela, que sua “esperança vem dele” (v. 6). Com isso é possível deduzir que a “salvação” (vv. 2.3.7.8), em princípio, somente existe em forma de “esperança” (v. 6). Mais ainda, o ser humano não tem como ter esperança por conta própria, mas somente “porque (כִּי)” (v. 6) Deus lhe oferece esperança.

É preciso lembrar ainda que as três ocorrências do substantivo “esperança (תְּקוּהָה)” no livro dos Salmos (v. 6; Sl 9,19; 71,5) indicam o quanto essas orações bíblicas focam na “esperança dos oprimidos (תְּקוּהַת עֲנִיִּים)” (Sl 9,19). Isto é, trata-se da expectativa de quem é curvado, humilhado e, assim, violentado, injustiçado e explorado, estando, assim, muito próximo da miséria. Religiosamente, no entanto, “não perece a esperança” de que “um pobre jamais será esquecido” por Deus (Sl 9,19). Dessa forma, também o orante no Salmo 71 cultiva a fé de que “Deus o faça escapar da mão do perverso”, isto é, “da palma da mão do iníquo e do tirano”, porque “o SENHOR, desde a juventude, é a sua esperança (תְּקוּהָה) e confiança (מִבְטָח)” (Sl 71,4-5).¹⁷

¹⁶ VETTE, 2010, p. 129.

¹⁷ Além das três presenças do substantivo “esperança (תְּקוּהָה)” no livro dos Salmos (Sl 9,19; 62,6; 71,5), “dois verbos hebraicos carregam a ideia de esperar nos Salmos”,



2.4 Confiança em Deus (vv. 9-11)

A “esperança” provinda de Deus (v. 6), afirmada na primeira e terceira estrofes (vv. 2-3.6-8), resultante do conflito com os “assassinos” pseudorrelianosos (v. 4), acusados na segunda estrofe (vv. 4-5), leva o salmista a fazer um convite ao “povo (עַם)” (v. 9). Surge, portanto, um contraste. De um lado, há o grupo dos que “atacam (הוֹת)” e “assassinam (רָצַח)” (v. 4). Do outro, está o “povo” (v. 9). A este último o salmista se dirige agora na quarta estrofe (vv. 9-11). Portanto, quem reza no Salmo 62 se propõe a “transmitir aos outros a sua sabedoria, isto é, aquilo que aprendeu em sua vida, que é o caminho da confiança em Deus (vv. 2-8)”¹⁸.

Em sete momentos na quarta estrofe (vv. 9-11), o orante se dirige à sua comunidade. Ora usa o imperativo plural ou flexiona o verbo na segunda pessoa do plural – “confiai (בְּטַחוּ)” (v. 9), “derramai (שִׁפְכוּ)” (v. 9), “não confieis (אַל-תִּבְטְחוּ)” (v. 11), “não vos iludais (אַל-תִּהְדָּלוּ)” (v. 11), “não ponhais (אַל-תִּשִׂיתוּ)” (v. 11) –, ora emprega o sufixo pronominal da segunda pessoa plural, traduzido como pronome possessivo – “vossa coração (לְבַבְכֶם)” (v. 9). Além disso, o vocativo, como apelo, é uma referência à segunda pessoa: “ó povo (עַם)” (v. 9). Que o salmista se identifica com este último, fica claro quando usa a primeira pessoa do plural, juntando-se à comunidade dele: “Deus é um abrigo para nós (לָנוּ)” (v. 9). Portanto, vislumbra-se que tanto o “povo” (v. 9) sofre com os “assassinos” pseudorrelianosos (v. 4) como quem reza aqui.

Em vista disso, o salmista exige que o “povo, em todo o tempo, confie” em seu “Deus” (v. 9). De fato, esse tema é recorrente nos Salmos. Ora como apelo, ora como afirmação em relação ao orante, ao rei e/ou ao povo, destaca-se a postura de “confiar” no Senhor, Deus de Israel (SI 4,6; 9,11; 13,6; 21,8; 22,5^{2x}.6; 25,2; 26,1; 27,3; 28,7; 31,7.15; 32,10; 33,21; 37,3.5; 40,4; 52,10; 55,24; 56,4.5.12; 62,9; 78,22; 84,13; 86,2; 91,2; 115,9.10.11; 119,42; 125,1; 143,8) e/ou se visa estar “confiante (בְּטוּחַ)” (SI 112,7) ou sentir “confiança/segurança (הַטָּמַח)” no Senhor (SI 4,9), no sentido de ter Deus como “confiança (הַטָּמַח)” (SI 40,5; 65,6;

sendo que “o primeiro guarda a nuance de esperar duradouramente” e “o segundo, de esperar com expectativa” (BULLOCK, C. Hassell. *Theology from the Psalms. The Story of God's Steadfast Love*. Grand Rapids, 2023, p. 133). É possível traduzir os verbos em questão como “aguardar/manter-se na expectativa (יָחַל)” (SI 31,25; 33,18.22; 38,16; 42,6.12; 43,5; 69,4; 71,14; 119,43.49.74.81.114.147; 130,5.7; 131,3; 147,11) – ver também o substantivo “expectativa (תּוֹקְלָה)” em SI 39,8 – e “esperar (קָוָה)” (SI 25,3.5.21; 27,14^{2x}; 37,9.34; 39,8; 40,2^{2x}; 52,11; 56,7; 69,7.21; 119,95; 130,5^{2x}).

¹⁸ ZENGER, 2000, p. 180.



71,5). Como resultado disso, o ser humano e/ou povo experimentam o Senhor como quem os conduz para sentir-se “confiante/seguro (לְבַטָּח)” e/ou para “morar em segurança (לְבַטָּח)” (Sl 16,9). Enfim, usa-se até uma imagem arquetípica para descrever Deus como quem origina todo tipo de confiança: “Foste tu quem me fez confiar (מְבַטֵּיָהּ) nos seios da mãe” (Sl 22,10).

“Confiar em” Deus (v. 9) inclui, por sua vez, a atitude de “derramar o coração diante da face dele” (v. 9). Isto é, ao escolher Deus como “abrigo (מְחֹסֶה)” protetor (vv. 8.9), “o oprimido” (עָנִי) “derrama (דִּשְׁפָה) sua lamentação diante do SENHOR (לְפָנֵי יְהוָה)” (Sl 102,1; 142,3), gesto que, inclusive, lembra a experiência de vida de quem “foi derramado como água” (Sl 22,15) ou, como “servo” de Deus e/ou “inocente”, teve seu “sangue derramado” (Sl 79,3.10; 106,38). Todavia, “a imagem do coração”, presente no v. 9, “descreve o compromisso existencial com determinado fundamento, constituinte da base da vida de um indivíduo e/ou do grupo”.¹⁹

O orante no Salmo 62 sabe também o quanto o ser humano corre o risco de decidir-se contrariamente. Em vez de ter “Deus como abrigo” e “nele confiar (בטח)” (v. 9), há quem “confia (בטח) na exploração” (v. 11) e/ou “se ilude com o roubo” (v. 11). Em vez de “derramar o coração (לְבַב) diante da face de Deus” (v. 9), “põe o coração (לֵב) no vigor próspero” ou “na fortuna” (v. 11). Em vista disso, o salmista opõe, à tríade de “exploração (עֲשָׂק)”, “roubo (גְּזֹל)” e “vigor próspero” (חַיִּל כִּי-יָגִיב) (v. 11), as suas três solicitações: “Não confieis (אַל-תִּבְטְחוּ)”, “não vos iludais (אַל-תִּהְדָּבְלוּ)” e “não ponhais o coração (אַל-תִּשְׂיתוּ לֵב)” (v. 11).

Em diversos momentos, as orações no livro dos Salmos alertam em relação a uma série de realidades “não confiáveis” (v. 11): “o homem que, aparentemente, está em paz (אִישׁ שְׁלוֹמִי) com seu próximo” (Sl 41,10), “arco (קֶשֶׁת)” e “espada (חֶרֶב)” (Sl 44,7), “vigor (חַיִּל)” e “abundância de riqueza (עֲצָבֵי הַגּוֹיִם)”, “os ídolos das nações (עֲצָבֵי הַגּוֹיִם)”, obras de mãos humanas” (Sl 115,4.8; 135,18), o “ser humano (אָדָם)” em geral e, especificamente, os “nobres (גְּדִיבִים)” (Sl 118,8-9; 146,3). No Salmo 62, por sua vez, o foco cai especificamente no “vigor (חַיִּל)” econômico, isto é, na “propriedade” ou na “fortuna (חַיִּל)”, resultado da “exploração (עֲשָׂק)” e/ou do “roubo (גְּזֹל)” (v. 11). Existe, pois, a consciência de que “a exploração (עֲשָׂק)” é promovida pelo “ser humano”

¹⁹ VETTE, 2010, p. 130.



(Sl 119,134) e “ditada do alto” por aqueles que “insultam e falam com maldade” (Sl 73,8). Em vista dessa realidade social, no entanto, cultiva-se a “esperança” de que Deus seja o “auxílio” (Sl 146,5) dos “explorados (עֲשׂוּקִים)” (Sl 103,6; 146,7), disposto a opor-se ao “explorador (עוֹשֵׂק)” (Sl 72,4; 105,14; 119,121-122). Mais ainda, nisso se encontra justamente a incomparabilidade do Deus de Israel: “SENHOR, quem é como tu? Libertas o oprimido de quem é mais forte do que ele, o oprimido e o pobre de quem o rouba (מְגַנֵּל)” (Sl 35,10). Enfim, os orantes nos Salmos não fecham seus olhos diante da realidade, mas observam que, “por nada, se multiplicam os que odeiam”, isto é, “tornam-se numerosos os que silenciam”, sendo que esses “inimigos falsos exigem a devolução do que o outro não roubou (גזל)” (Sl 69,5).

Ora, é esse tipo de leitura crítica da conjuntura da sociedade que leva o orante no Salmo 62, no que se refere ao “povo” (v. 9), a aconselhar “a confiança em” Deus (v. 9) e “a desconfiança” nos enriquecimentos ilícitos (v. 11), juntando, como argumento, sua reflexão sobre a condição humana. É preciso descobrir que “os filhos do ser humano (בְּנֵי-אָדָם)” são somente uma ilusão (הֶבֶל)” e que “os filhos do homem (בְּנֵי-אִישׁ)” são uma mentira (כֶּזֶב): subindo em uma balança, eles, juntos, são menos que uma ilusão (הֶבֶל)” (v. 10). Basta pensar na curteza da vida. “Os dias” do ser humano, pois, são iguais à “sombra” (Sl 144,4) ou a uns “palmos”, uma “duração como um nada”, e, por mais que “o homem se ponha em pé” e “se inquiete”, ele, semelhante à “traça”, “somente é uma ilusão (אֶדְ-הַקֶּבֶל)” (Sl 39,6.7.12). Porque “os dias” e “os anos se esgotam”, e a “ilusão” se transforma em “pavor” (Sl 78,33). Mais ainda, com isso, também “os projetos do ser humano (מַחְשְׁבוֹת אָדָם)” são uma ilusão” (Sl 91,11).

Por consequência, é preciso reconhecer que o ser humano, por si só e mesmo “quando o vigor prospera (כִּי-יִגִּב)” (v. 11), não garante a existência e/ou a permanência de si mesmo. Não obstante, há, sim, um caminho para “ainda prosperar (נִוֵּב) com cabelo grisalho” (Sl 92,15). Basta ouvir e/ou ler o que o orante no Salmo 62 diz na estrofe final (vv. 12-13).

2.5 Lealdade divina (vv. 12-13)

Como na primeira estrofe (vv. 2-3) e na terceira estrofe (vv. 6-7), que ocupa o centro do poema, o salmista foca também na quinta e última estrofe (vv. 12-13) em sua relação com Deus. Para referir-se a si mesmo, novamente flexiona um verbo na primeira pessoa do singular: “escutei



(שָׁמַעְתִּי)” (v. 12). No que se refere a Deus, por sua vez, ocorre uma mudança surpreendente. Isto é, após falar mais uma vez sobre este último, trazendo duas vezes o vocábulo “Deus” e flexionando o verbo na terceira pessoa do singular – “Deus (אֱלֹהִים) falou (דִּבֶּר)” (v. 12); “a força está com Deus (לְאֱלֹהִים)” (v. 12) –, no último versículo, o orante se dirige diretamente a Deus, mudando, portanto, a direção de seu discurso. Nesse sentido, observam-se agora o sufixo pronominal da segunda pessoa do singular, traduzido como pronome oblíquo – “contigo (לְךָ)” (v. 13) –, o vocativo como apelo à segunda pessoa – “ó Senhor (אֲדֹנָי)” (v. 13) –, o pronome pessoal da segunda pessoa do singular – “tu (הָתָּה)” (v. 13) – e o verbo flexionado na segunda pessoa do singular – “retribuirás (תִּשְׁלַם)” (v. 13).

Mais ainda, o Salmo 62 “termina com um provérbio numeral, o único em todo o Saltério”, recurso comumente encontrado “na literatura sapiencial e profética (Pr 30,16.18.20; Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6)”.²⁰ “O sentido é” que “a palavra divina chegou” ao salmista “não somente uma vez, mas mais vezes” – “Deus falou uma coisa, duas escutei” (v. 12) –, o que torna “a revelação mais impressionante e crível”.²¹ Com isso, “de um ponto de vista funcional, a mensagem do salmo é resumida pela dupla palavra final”.²² Quais são, no entanto, as “duas” (v. 12) mensagens anunciadas dessa forma?

Em primeiro lugar, o orante no Salmo 62 afirma, pela segunda vez, que, “quanto a Deus, de fato, há força (עֹז)” (v. 12). Com isso, o salmista insiste novamente em sua convicção já manifestada: “Deus é o rochedo de minha força (צוּר-עֹזִי)” (v. 8). Trata-se de um denominador comum nos Salmos. Em diversos momentos, os salmistas realçam e louvam a “força (עֹז)” de Deus, destacando que este a disponibiliza a quem lhe adere (Sl 8,3; 21,2.14; 28,7.8; 29,1.11; 30,8; 46,2; 59,10.17.18; 61,4; 62,8.12; 63,3; 66,3; 68,29.34.35^{2x}.36; 71,7; 74,13; 77,15; 78,26.61; 81,2; 84,6; 86,16; 89,11.18; 90,11; 93,1; 96,6.7; 99,4; 105,4; 110,2; 118,14; 132,8; 138,3; 140,8; 150,1).

No segundo momento, por sua vez, quem reza no Salmo 62 deixa claro que a “força (עֹז)” de Deus (v. 12) se encontra na “lealdade (יִשְׁתָּדֵר)” deste último (v. 13). E essa mensagem, bem no final do Salmo 62, agora é transmitida pelo salmista em forma de uma oração pessoal e, portanto,

²⁰ VETTE, 2010, p. 130.

²¹ ZENGER, 2000, p. 178.

²² WEBER, Beat. Ps 62,12-13: Kolometrie, Zahlenspruch und Gotteswort. In: *Biblische Notizen*, v. 65, 1992, p. 45.



na perspectiva de uma esperança religiosa: “Contigo, ó Senhor (וְלִדְאֲדָנִי), está a lealdade (דָּוָה), porque tu retribuirás (כִּי־אֲשַׁחֲדָה תְּשַׁלֵּם) a cada um (לְאִישׁ) conforme sua obra (כַּכֶּמְעָשֵׂהוּ)” (v. 13). Vale lembrar que a fé na “lealdade (דָּוָה)” do Senhor, Deus de Israel, é outro denominador comum para quem reza nos Salmos.²³ Todavia, dessa confiança na lealdade de Deus com quem é perseguido e injustiçado nasce, também, o compromisso humano com a prática da “lealdade (דָּוָה)”, isto é, da solidariedade e/ou da caridade (ver Sl 109,12.16; 141,5), sobretudo em relação com os mais necessitados.

Enfim, no que se refere à oração poética do Salmo 62, o pensamento do orante culmina justamente no “pressuposto de que as ações da pessoa estão de alguma forma relacionadas com o bem-estar dela”, no sentido de que é inerente à “lealdade (דָּוָה)” de Deus que este “retribua ao homem conforme a obra dele” (v. 13; ver também Sl 31,24).²⁴ Ou, com outras palavras, prevalece a esperança de que “o SENHOR faça o bem aos bons e aos retos em seus corações” (Sl 125,4).

Conclusão

Após o esforço realizado de traduzir e interpretar o Salmo 62, procurando pela configuração poética e pela reflexão temática desse poema milenar, cabe acolher outra vez a pergunta que, inicialmente, motivou a pesquisa. Em qual “esperança (תְּקוּנָה)” o salmista insiste, quando afirma que esta última “vem dele”, isto é, de “Deus” (v. 6)?

Quem reza no Salmo 62 se propõe a levar sua “alma rumo a” ou “em direção a Deus (לְאֵלֹהִים)” (v. 2), a “acalmar-se em relação a” ou “para Deus (לְאֵלֹהִים)” (v. 6), a sentir-se “salvo junto a Deus (עַל־אֲלֹהִים)” (v. 8) e a buscar seu “abrigo em Deus (בְּאֵלֹהִים)” (v. 8). Justamente por ter “escutado” o que “Deus falou”, descobriu que, “quanto a Deus (לְאֵלֹהִים), há força” (v. 12) e que “a lealdade está com o Senhor (אֲדָנִי)” (v. 13). Assim, o salmista, em relação a si mesmo e a seu “povo” (v. 9), visa ao

²³ Eis as referências no livro dos Salmos, visando-se à “lealdade (דָּוָה)” pertencente e/ou atribuída a Deus, vista comumente como merecedora de louvor e canto: Sl 5,8; 6,5; 13,6; 17,7; 18,51; 21,8; 23,6; 25,6.7.10; 26,3; 31,8.17.22; 32,10; 33,5.18.22; 36,6.8.11; 40,11.12; 42,9; 44,27; 48,10; 51,3; 52,3.10; 57,4.11; 59,11.17.18; 61,8; 62,13; 63,4; 66,20; 69,14.17; 77,9; 85,8.11; 86,5.13.15; 88,12; 89,2.3.15.25.29.34.50; 90,14; 92,3; 94,18; 98,3; 100,5; 101,1; 103,4.8.11.17; 106,1.7.45; 107,1.8.15.21.31.43; 108,5; 109,21.26; 115,1; 117,2; 118,1.2.3.4.29; 119,41.64.76.88.124.149.159; 130,7; 136,1.2.3.4.5.6.7.8.9.10.11.12.13.14.15.16.17.18.19.20.21.22.23.24.25.26; 138,2.8; 143,8.12; 144,2; 145,8; 147,11.

²⁴ VETTE, 2010, p. 130.



relacionamento com Deus, buscando neste “calma (דוּמְיָה)” (v. 2), “salvação (יְשׁוּעָה)” (vv. 2.3.7.8), “esperança (תְּקוּנָה)” (v. 6), “honra (כְּבוֹד)” (v. 8) e “força (עֹז)” (vv. 8.12), descrevendo Deus como “rochedo (צוּר)” (vv. 3.7.8), “baluarte (מְשֻׁנָּב)” (vv. 3.7) e “abrigo (מְחֻסָּה)” (vv. 8.9).

No entanto, ao olhar para os seres humanos, o orante no Salmo 62 também observa conflitos graves. “Ataca-se (הוֹת)” e “assassina-se (רָצַח)” o outro (v. 4). “Planeja-se dispersar (נָדַח)” (v. 5), “favorece-se a mentira (כַּזָּב)” (v. 5) e, embora “se bendiga com a boca, amaldiçoa-se (קָלַל) no interior” (v. 5). Mais ainda, “os filhos do ser humano” ou “os filhos do homem” (v. 10), aparentemente, preferem “confiar na exploração (עֲשָׂק)”, “iludir-se com o roubo (לְגוֹל)” e “pôr seu coração” em seu próprio “vigor (הֵייל)” (v. 11). Ao mesmo tempo, o salmista sabe que o ser humano não é forte por conta própria. Pelo contrário, trata-se apenas de uma “ilusão (הֵלְלָה)” (v. 10^{2x}) ou de uma “mentira (כַּזָּב)” (v. 10). Nem “quando se junta” aos outros (v. 10), o ser humano ganha “peso/importância/honra (כְּבוֹד)” (v. 8) suficiente para poder “subir em uma balança” (v. 10). Todavia, nem mesmo diante dessa leitura da realidade, que, à primeira vista, parece ser desanimadora, o salmista perde sua “esperança (תְּקוּנָה)” (v. 6). Por quê?

Ajuda-lhe, exclusivamente, sua fé em Deus. Eis o mantra de quem reza no Salmo 62: “Somente (יְחָד) rumo a Deus” (v. 2), “somente (יְחָד) ele” (v. 3.7), “acalma-te somente (יְחָד) em relação a Deus” (v. 6). Afinal, “dele”, isto é, do Senhor, “vem a esperança” (v. 6), enquanto os seres humanos “somente (יְחָד) são uma ilusão” (v. 10), sobretudo quando “somente (יְחָד) planejam dispersar” a partir de sua “elevação” (v. 5), querendo fazer valer sua suposta superioridade (v. 5).

Contudo, existe uma saída salvadora para “os filhos do homem” (v. 10) e/ou para o “povo” (v. 9), que é: “confiar” em Deus (v. 9), uma vez que, “com o Senhor, está a lealdade (דִּינָה)” (v. 13). Trata-se da divina solidariedade amorosa, capaz de gerar “obras” boas no ser humano (v. 13). Eis a “esperança provinda de” Deus (v. 6): não uma esperança meramente teórica ou abstrata, mas uma esperança que, a partir da adesão humana à proposta divina de comportamento, se configura como prática do amor.

Referências Bibliográficas

A BÍBLIA. São Paulo: Paulinas, 2023.

BEGERAU, Gunnar. “Dennoch ...” – Zur Bedeutung von יְחָד den Aufbau von Psalm 62. In: *Old Testament Essays*, v. 26, n. 2, 2013, p. 263-274.



BEGERAU, Gunnar Die “Seele” und das “Herz” als Bezugspunkt des Vertrauens in Ps 62. In: ARNOLD, Tina; HILBRANDS, Walter; WENZEL, Heiko (ed.). *HERR, was ist der Mensch, dass du dich seiner an-nimmst? (Psalm 144,3)*. Beiträge zum biblischen Menschenbild. Witten: TVG, 2013. p. 59-67.

BOTHA, Phil J. Psalm 62: Prayer, Accusation, Declaration of Innocence, Self-Motivation, Sermon, or all of These? In: *Acta Theologica*, v. 38, n. 2, 2018, p. 32-48.

BULLOCK, C. Hassell. *Theology from the Psalms*. The Story of God’s Steadfast Love. Grand Rapids, 2023.

CHARNEY, Davida. Keeping the Faithful. Persuasive Strategies in Psalms 4 and 62. In: *Journal of Hebrew Scriptures*, v. 12, 2012, p. 1-13.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

KIM, Kyoung-Shik. *God Will Judge Each One According to Works*. Judgment According to Works and Psalm 62 in Early Judaism and the New Testament. Berlin; New York: De Gruyter, 2011.

ROSS, Allen P. *A Commentary on the Psalms*. Volume 2 (42-89). Grand Rapids: Kregel Academic, 2013.

VETTE, Joachim. “Bei Gott allein kommt meine Seele zur Ruhe” – Vertrauen in Gott als einzige Zuflucht des Menschen. Psalm 62. In: OEMING, Manfred; VETTE, Joachim. *Das Buch der Psalmen*. Psalm 42-89. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010. p. 127-132.

WEBER, Beat. Ps 62,12-13: Kolometrie, Zahlenspruch und Gotteswort. In: *Biblische Notizen*, v. 65, 1992, p. 44-46.

ZENGER, Erich. Das Buch der Psalmen. In: ZENGER, Erich e outros. *Einleitung in das Alte Testament*. 7. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

ZENGER, Erich. Psalm 62. In: 177-188. In: HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *Psalmen 51-100*. Freiburg: Herder, 2000.



No limiar da esperança! Um estudo bíblico de Sl 130

On the threshold of hope!
A biblical study of Ps 130

*José Ancelmo Santos Dantas**
PUC-SP

Recebido em: 02/04/2024. Aceito em: 18/04/2024.

Resumo: O poema lírico presente no Salmo 130 faz parte da família dos Salmos Penitenciais e possui uma estrutura de prece individual. Com apenas 52 palavras em seu texto original e 08 versículos, após ser traduzido para o português, encaixa-se bem no esquema dos Salmos cuja temática remete ao Templo em Jerusalém. O Salmo 130 faz parte da coleção de Salmos conhecidos como “Cânticos das Subidas”, também chamados de “Cânticos de Peregrinação”. A Igreja Católica ao preparar-se para viver o seu Jubileu também é convidada a fazer essa experiência, a saber: voltar às escrituras. Lê-las e compreendê-las supõe uma viagem longa e sentida. Mas é a única possibilidade de voltar a ser discípula.

Palavras-chave: Salmo 130; penitência; Sagradas Escrituras; perdão.

Abstract: The lyrical poem present in Psalm 130 is part of the family of Penitential Psalms and has an individual prayer structure. With just 52 words in its original text and 8 verses, after being translated into Portuguese, it fits well into the scheme of the Psalms whose theme refers to the Temple in Jerusalem. Psalm 130 is part of the collection of Psalms known as the “Songs of Ascents”, also called “Songs of Pilgrimage”. As the Catholic Church prepares to live its Jubilee, it is also invited to make this experience, namely: to return to the scriptures. Reading and understanding them involves a long and heartfelt journey. But it is the only possibility of becoming a disciple again.

Keywords: Psalm 130; penance; Holy Scriptures; forgiveness.

* Doutorando em Teologia no Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia (PUC-SP). Mestre em Teologia (PUC-SP, 2020). Membro do Grupo de Pesquisa TIAT.
E-mail: ancelmo_dantas@outlook.com.





Introdução

Dentre os cento e cinquenta Salmos presentes na Bíblia Hebraica, sete, fazem parte da família dos Penitenciais. Sl 130, no caso, ocupa a sexta posição. Quem canta ou reza esse poema lírico, canta e reza sua dor. Esta última, ganha espessura e horizontalidade, na medida em que o poema avança. Diversos olhares, ao largo dos séculos, se voltaram, a fim de estudar o seu conteúdo e sua forma. Dentre tantos, destaca-se Lutero. Este último, considerava Sl 130 como partícipe da família dos “Salmos Paulinos”¹, juntamente com os Salmos: “32; 51 e 143”. Seja como for, mesmo sentindo-se profundamente submerso, o orante, lembra artisticamente do Senhor, que é Deus de Israel.

De um lado, a dor, e, com ela, a sensação de angústia o incomoda a ponto de sufocá-lo, causando caos e desordem. De outro, ainda que submerso (v. 1b), ao fazer memória do Senhor (v. 1b), formula a Ele uma prece (v. 2a). Pois, embora o pecado o tenha fragilizado (v. 3b), não perdera a lucidez. Sabe de sua culpa pessoal, além disso, compreende uma outra coletiva (v. 3a). Entretanto, o Senhor, detentor do perdão (v. 4a), fá-lo temer (v. 4b), causando, em quem canta ou reza, a perspectiva esperançosa de que Deus, enquanto Senhor, operará sobre a iniquidade do pecado.

Fato é que, o orante inicialmente, desce em si e põe-se a clamar pelo perdão divino (v. 1b-2a), mas ao passo em que percorre este caminho, fundamenta-se na esperança. Pelo fato de a tê-la e/ou possuí-la (v. 4a), encontra forças e razão para esperar só, e, somente só, no Senhor (v. 5a), aguardando, portanto, na Palavra dele (v. 5b). Imagina-se com isso que o poeta, mesmo desprovido de uma teodicéia oficial, ao cantar seu hino penitencial, atinge o centro do coração divino. Na medida em que intui que o Senhor, Deus de Israel é “lealdade” (v. 7b), “redenção” (v. 7c), por isso, nele todo ser humano, inclusive, Israel, enquanto coletivo, pode “esperar” (v. 5a) e “aguardar” (v. 7a).

Uma vez, tendo usado o instrumental do arrependimento (v. 2a), unido a esperança (v. 5a), o orante, consegue sair do ciclo das águas (v. 1b). Estas últimas, muito provável, exercem poder e fascínio no reino do caos e da desordem. Vencê-las, ora exigirá paciência e pedagogia, pois, requer habilidade, processo e determinação, a fim de seguir o curso e o

¹ WEISER, Artur. *Os Salmos*. Português. São Paulo: Editora Paulus, 1997. p. 604.



trajeto diários. Ora parceria, sensibilidade e humildade. Entretanto, em ambos os caminhos, a serem traçados, vale afirmar: faz-se necessário a presença do Senhor, Deus de Israel. Afinal de contas, se diante dele, ser humano algum consegue permanecer de pé (v. 3b), de outro lado, graças a Ele, não apenas o eu individual do pecador, recebe o perdão, mas, e, inclusive, o eu coletivo de um povo também é perdoado, porque Nele, e, somente Nele “está o perdão” (v. 4a).

1 Apresentação do Poema

As palavras que iniciam este poema lírico em (v. 1a) são: “Canto das subidas (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת)”. Na Bíblia Hebraica quinze Salmos carregam este título, a saber: (Sl 120-134). Ora é dito: “Canto das subidas (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת)” (Sl 120; 121; 123; 125; 126; 128; 129; 130; 132 e 134). Ora, resgata-se a categoria da memória e lembra-se de Davi: “Canto das subidas. De Davi (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד)” (Sl 122; 124; 131; 133). Até que, finalmente, Salomão também é lembrado, quando a respeito dele se diz: “Canto das subidas. De Salomão (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְשֹׁלֹמֹה)” (Sl 127).

Muito provável que estes quinze Salmos (120-134) formem um “bloco homogêneo” em relação a “Jerusalém”, ao “Templo”, e, inclusive, ao “culto”². Entraram na grande família do Saltério como “cantos de peregrinação”³, isto é, orações relacionadas às grandes festas vigentes no judaísmo, cujo conteúdo indicava ao ouvinte e/ou ao leitor preces que, com o passar do tempo, foram transformadas em poesias líricas capazes de conter em si o tesouro da Palavra de Deus. Haja vista que por ocasião de determinadas festas o povo precisava subir ou se “deslocar até Jerusalém”⁴.

Em todo caso, o poema lírico em (Sl 130) deseja cantar e/ou falar ao seu ouvinte / leitor. Dividido em três pequenas partes, Sl 130 será apresentado do seguinte modo: primeira estrofe em (vv. 1b-4b); segunda estrofe em (vv. 5a-6c) e terceira estrofe em (vv. 7a-8b). Dito isto: escutemo-lo e/ou leiamo-lo!

² BALLERINI, Teodorico; VENANZIO, Reali. *A Poética hebraica e os Salmos*. São Paulo: Editora Vozes, 1985. p. 46.

³ ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecilia. *Salmos I*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2021. p. 1513.

⁴ BÍBLIA. Salmos. Português. In: *A BÍBLIA sagrada: antigo e novo testamento*. Tradução Paulinas. São Paulo: Editora Paulinas, 2023. p. 8.



1.1 O Perdão

Quadro 1 – Seja escutada e/ou lida a primeira estrofe em (vv. 1b-4b) de Sl 130:

מִמְעַמְקִים קְרָאתִיךָ יְהוָה:	(v. 1b)	SENHOR, das profundezas clamei por ti:
אֲדַנֵּי שְׁמָעָה בְּקוֹלִי	(v. 2a)	Senhor, escuta minha voz!
תְּהִינָה אָזְנוֹיךָ קְשֻׁבוֹת לְקוֹל תְּחִנּוּנָי:	(v. 2b)	Que teus ouvidos estejam bem atentos à voz de minhas súplicas!
אִם-עֲוֹנוֹת תִּשְׁמָרֶנִּי	(v. 3a)	SENHOR, se lebares em conta as culpas,
אֲדַנֵּי מִי יַעֲמֵד:	(v. 3b)	Senhor, quem ficará de pé?
כִּי-עִמָּךְ הַסְּלִיחָה	(v. 4a)	Porque contigo está o perdão,
לְמַעַן תִּנְרָא:	(v. 4b)	a fim de que sejas temido.

Produzido pelo autor.

Ao ler e/ou ao escutar o poema lírico em Sl 130, inicialmente, o leitor percebe que, por quatro vezes aparece as letras sagradas do tetragrama, “SENHOR (יהוה)” (vv. 1b.3a.7a.7b). Sendo que somente na última estrofe são duas as suas presenças. Aliado a isso, por mais quatro vezes o nome do Senhor aparece, em geral, classificado por “Adonai (אֲדַנֵּי)” (vv. 2a.3b.5b.6c)⁵. Imagina-se que em suas três estrofes ou partes, Sl 130 ganha em qualidade teológica, rítmica e literária. Seu caráter penitencial, aliado ao seu autor inominado, em nada desconfigura o seu poder poético. Semelhante um tecelão que precisa inovar com suas linhas, dando ao tecido uma nova imagem, o orante faz o mesmo aqui, quando em Sl 130 recorre as mais variadas fontes semânticas acerca do nome do Senhor, tendo em vista, que somente Ele é a razão de tornar “de pé” (v. 3b) o ser humano. Ora, se em Sl 51, no famoso “Miserere”, cântico penitencial atribuído a Davi⁶, o pecado é o instrumental tônico, capaz de “cavar o segredo mais obscuro da consciência

⁵ Por opção própria escolhemos a seguinte metodologia no que se refere ao nome Sagrado do Senhor. Todas as vezes que aparecer o tetragrama (יהוה) este último será traduzido por SENHOR. E onde for encontrado o vocábulo Adonai (אֲדַנֵּי) então usaremos a palavra Senhor, a fim de traduzi-la.

⁶ Cf. DANTAS, José Ancelmo Santos; SANTOS, Rafael Rocha. *O Pecado de Davi: Um estudo sobre Salmo 51*. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/2739/2420>.



culpada”⁷; Sl 130, por sua vez, embora fale sobre “as culpas (צוֹן)” (v. 3a) centra sua atenção no “perdão (הַסְּלִיחָה)” (v. 4a), na “espera (קוּהַ)” (v. 5a) e na “redenção (פְּדוּתָהּ)” (v. 7c) divina. Quem canta ou reza em Sl 130 sabe que o ritmo de sua prece ganha espessura, tanto mais, se nela houver espaços para o Senhor, que é Deus em Israel. Além disso, situa o leitor, ao informar-lhe, o espaço donde ele eleva a sua voz para “clamar”. O grito dado por parte do orante provém “das profundezas (מִמַּעְמְקֵי הַיָּם)” (v. 1b).

“Das profundezas (מִמַּעְמְקֵי הַיָּם)” (v. 1b) é uma expressão cuja semântica pode ser compreendida do seguinte modo: substantivo masculino plural (מַעְמְקֵי), precedido de uma partícula prepositiva “das (מִן)”. Na Bíblia Hebraica: “das profundezas (מִמַּעְמְקֵי הַיָּם)” (v. 1b) ocupam somente cinco posições: (Sl 69,3.15; 130,1; Is 51,10; Ez 27,34), portanto, trata-se de uma expressão rara no Antigo Testamento. Em alguns casos, há genitivos bem específicos, como por exemplo ocorre com as duas perícopes proféticas (Is 51,10; Ez 27,34). Ora quem reza imagina ter chegado as “profundezas das águas” (Sl 69,3.15), ora o profeta ao pensar sobre esta imagem atribui as “profundezas do mar” (Is 51,10), ora, enfim, recorre-se, mais uma vez, “as profundezas das águas”, a fim de descrever o ambiente de destruição da cidade (Ez 27,34). A presente imagem “das profundezas (מִמַּעְמְקֵי הַיָּם)” (v. 1b) ainda que não fale diretamente sobre as águas, por meio do recurso da acomodação bíblica, o leitor pode e deve imaginar, primeiro o cenário de (Gn 1,2). E em segundo lugar, o grito desesperado do profeta Jonas que, ao sentir-se em apuros bradou ao Senhor, dizendo-lhe: “Da minha angústia clamei ao Senhor e ele me respondeu. Do seio do Xeol gritei por socorro; ouviste minha voz. Arremessaste-me às profundezas no coração dos mares, e a corrente me envolveu” (Jn 2,3-4)⁸. Afinal de contas, uma vida sem Deus e sem o temor Dele, é semelhante ao caos.

Observem também que, a expressão ou o termo “das profundezas (מִמַּעְמְקֵי הַיָּם)” (v.1b) aponta por um lado, para o sentido “topográfico”⁹, uma vez que, trata-se do costume religioso atribuído ao judeu de subir

⁷ RAVASI, Gianfranco. *Il libro dei Salmi*. Italiano. Ed. EDB, 2000. p. 157.

⁸ Esquema semelhante a este no trabalho intitulado: *De Profundis – Interpretação Teológica do Salmo 130*. TCC elaborado para a obtenção do grau de Bacharel em Teologia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, orientado pelo Professor Doutor Matthias Grenzer. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/handle/28191>.

⁹ RAVASI, Gianfranco. *Il libro dei Salmi*. Italiano. Ed. EDB, 2000. p. 151.

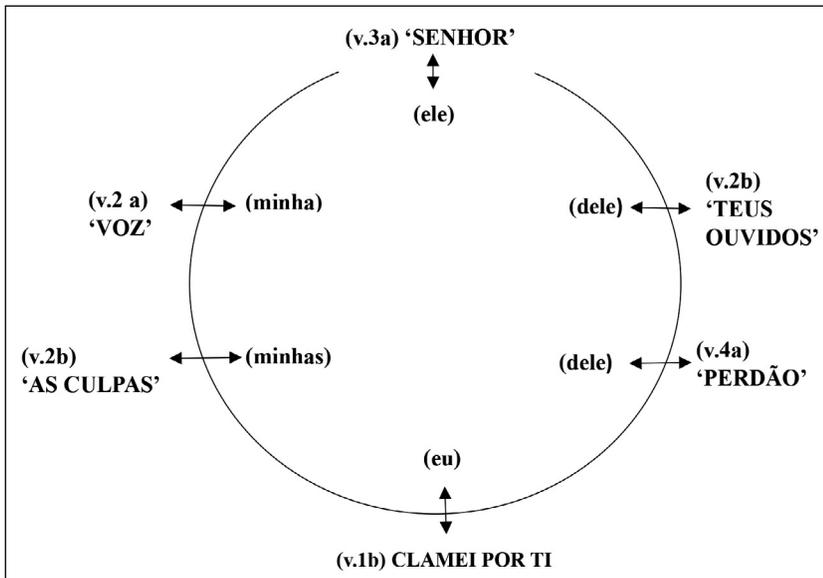


a Jerusalém (Sl 121,1; 123,1). E, de outro lado, imagina-se, com isso, que ao peregrinar, o orante, estando no Templo de Jerusalém, colocasse ali as profundezas do seu próprio eu. Tendo consigo os dilemas da vida concreta e seus desafios. É fato que: “das profundezas (מִמַּעְמְקִים)” (v. 1b) metaforicamente, depreende-se o lugar onde habita “todo o acúmulo de dores e sofrimentos”, e ambos, consistem no fato de saber que a “consciência” estar, deveras, “longe de Deus”¹⁰.

Em seguida o poema lírico avança de modo inaudito com relação aos demais Salmos, cuja temática se apresenta como “canto das subidas (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת)”. Novo, portanto, é o movimento literário que desperta no leitor a seguinte observação: após ter esclarecido, estar orando “das profundezas (מִמַּעְמְקִים)” (v. 1b), o autor inominado, não passa diretamente a um pedido de “perdão (סְלִיחָה)” (v. 4a). Este movimento acontecerá de modo gradual, e, portanto, progressivo. Observem: “Senhor, escuta minha voz! (שְׁמָעָה בְּקוֹלִי אֲדֹנָי)” (v. 2a); “Que teus ouvidos estejam bem atentos à voz de minhas súplicas! (תְּהַיְיָה אָזְנוֹיךָ קְשׁוּבוֹת לְקוֹל תַּחֲנוּנָי) (v. 2b); “SENHOR, se leverses em conta as culpas (אִם-עֲוֹנוֹת) (תִּשְׁמָר-יְהוָה אִם-עֲוֹנוֹת)”; “Senhor, quem ficará de pé? (אֲדֹנָי מִי יִצְמַד)” (v. 3b). Dito com outras palavras: o ouvinte/leitor, percebe que para tocar o ponto nevrálgico desta primeira estrofe (vv. 1b-4b), faz-se necessário passar pela gramática viva e latente do eu que aqui reza e/ou canta. Seu nome é desconhecido, mas, todo e qualquer ser humano pode tomar para si este ensaio literário, uma vez que, é próprio do orante em todo e qualquer lugar cultivar dentro de si este mantra: “Esperei intensamente pelo SENHOR: então se inclinou a mim e escutou meu grito de socorro (יְהוָה וַיִּשְׁמַע שׁוֹעֲתִי)” (Sl 40,2).

Sete versículos que compõem a primeira estrofe em Sl 130 apresenta ao leitor um jeito novo de ser interpretado. Ao unir, de modo sinfônico estes versos, muito provável que se chegue a um paralelismo, beirando uma estrutura quiástica. Isso significa que, praticamente os cento e cinquenta Salmos escondem dentro de si, estruturas e/ou esquemas profundos. Todos eles desejam contribuir com a reflexão teológica. Ao leitor e/ou ao seu ouvinte pede-se, somente, sensibilidade para captá-los:

¹⁰ WEISER, Artur. *Os Salmos*. Português. São Paulo: Editora Paulus, 1997. p. 604.



Produzido pelo autor.

Ao observar o paralelismo acima, a modo de quiasmo, percebe-se que em Sl 130 o (v. 1b) “SENHOR, das profundezas clamei por ti”, está para o (v. 3a) “SENHOR, se levores em conta as culpas”, sendo que, quem fala na primeira situação em (v. 1b) é o “eu” do orante, competindo a este último, pedir, suplicar e, até implorar. Enquanto em (v. 3a) quem se posiciona é Ele, referindo-se ao Senhor, cujo ser humano só pode ficar de pé, por ter as culpas perdoadas. Mais ainda: em (v. 1b) e em (v. 3a) encontram-se as letras sagradas que compõem o nome Santo do “SENHOR (יהוה)”, isto é, o tetragrama. Portanto, em Sl 130 os (vv. 1b – 3a) há uma relação literária e teológica de grande envergadura.

Outra semelhança existe entre o (v. 2a) “Senhor, escuta minha voz” e o (v. 2b) “Que teus ouvidos estejam bem atentos à voz de minhas súplicas!” Neste caso, a expressão: “minha voz” em (v. 2a) aponta sinfonicamente para “teus ouvidos” em (v. 2b). O orante abre espaços na gramática viva de sua dor e metaforicamente atribui ao Senhor algo que, pensado em clave humana Ele não possui: ouvidos. Neste caso, torna-se necessário o uso deste recurso estilístico, a fim de convencer o ser humano, acerca do cuidado e da atenção que o Senhor tem por ele. E por fim, destaca-se fortemente, mais uma relação nesta estrofe. Em (v. 2b) “Que teu ouvidos estejam bem atentos à voz de minhas súplicas” pede necessariamente o (v. 4a) “Porque contigo está o perdão”. Quer dizer, ao



ser humano que reza e/ou canta cabe-lhe o recurso do clamor, por meio da voz, a fim de expor suas culpas. Quanto ao Senhor, que é Deus de Israel, é-lhe reservado a possibilidade de abrir os ouvidos e conceder o perdão.

A medida em que o poema lírico presente em Sl 130 cresce, ganha em espessura a certeza de que o Senhor dará ao orante “o perdão (הַפְּלִיטָה)” (v. 4a). Todavia, quem canta ou reza em Sl 130 confessa suas “culpas (אַשְׁמֹתַי)” (v. 3a). No caso, esta expressão ou palavra, trata-se de um vocábulo que exerce a função de substantivo comum a dois gêneros, pois tanto está para o masculino, quanto para o feminino, e é precedida pela partícula conjuntiva “se (אִם)”. Esta última, pode ser encontrada, amplamente na literatura dos cento e cinquenta Salmos. Suas trinta e uma presenças testemunham seu poder literário e semântico dentro dos poemas líricos na Bíblia Hebraica. Junto a literatura dos Salmos, de um lado, ora o ouvinte / leitor se depara com a expressão “o delito” ou “meu delito” (Sl 18,24; 36,3; 38,19; 49,6; 109,14), ora pensa-se em “meus delitos” (Sl 38,5), “seus delitos” (Sl 107,17) e, até, em “um delito” (Sl 39,12), chegando simplesmente a propor só, e somente só, “delitos” (Sl 65,4). De outro, pensa-se sobre “culpa” (Sl 32,2; 59,5), “a culpa” (Sl 32,5; 51,7; 78,38; 85,3), “as culpas” (Sl 79,8; 130,3), “tua culpa” (Sl 103,3), “sua (s) culpa (s)” (Sl 89,33; 106,43; 130,8), “minha culpa” (Sl 25,11; 31,11; 32,5; 51,4), “minhas culpas” (Sl 40,13; 51,11), “nossas culpas” (Sl 90,8; 103,10) e, por fim, “culpa sobre culpa” (Sl 69,29^x). Após este pequeno percurso investigativo, o orante, então toca o coração da primeira estrofe (vv. 1b-4b) ao poetizar acerca do perdão (הַפְּלִיטָה) (v. 4a), no sentido de que, somente no Senhor, que é Deus de Israel, o ser humano pode encontrar o perdão para suas culpas.

E, por fim, chega-se ao ponto central da primeira estrofe (vv. 1b-4b): “Porque contigo está o perdão (הַפְּלִיטָה אִתְּךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ)” (v. 4a). Semanticamente a expressão “o perdão (הַפְּלִיטָה)” ganha em literalidade e estilo. Pois, “perdão (הַפְּלִיטָה)” é substantivo masculino singular, porém precedido do artigo definido “o (הַ)”. A expressão como tal: “o perdão (הַפְּלִיטָה)” possui presença única no livro de Salmos. E, quando separado do artigo, ficando somente o substantivo “perdão (פְּלִיטָה)”, em toda a Bíblia Hebraica aparece somente três vezes (Ne 9,17; Dn 9,9 e Sl 130,4), objeto de nosso estudo. Quer dizer, trata-se de uma expressão substantivada rara. E, ao que parece, em literatura a raridade aponta não para a escassez, antes indica valor e, portanto, nobreza no que tange a hermenêutica entre o escrito e a vida do povo. Com quem, afinal de contas, está ou encontra-se “o perdão (הַפְּלִיטָה)” (v. 4a)? Este último, só pode ser encontrado no



Senhor, verdadeiro e único Deus de Israel. Também chamado por “Deus do perdão (אֱלֹהֵי קְלִיחוֹת)” (Ne 9,17), ou ainda: “Ao Senhor, nosso Deus, pertence o perdão (וְהַסְלִחוֹת אֶלֶּהֵינוּ לְאֲדֹנָי)” (Dn 9,9).

1.2 A Esperança

Quadro 2 – Seja escutada e/ou lida a segunda estrofe em (vv. 5a-6c) de Sl 130:

קְוִי־תִי יְהוָה קְוִתָּה נִפְשִׁי	(v. 5a)	Esperei, SENHOR, minha alma esperou:
וְלִדְבָרוֹ הוֹתֵלֵתִי:	(v. 5b)	aguardarei pela palavra dele.
נִפְשִׁי לְאֲדֹנָי	(v. 6a)	Minha alma está pelo Senhor,
שְׁמֵרִים לְבִקְרָ:	(v. 6b)	Mais do que os vigias pelo amanhecer,
מִשְׁמֵרִים לְבִקְרָ	(v. 6c)	Do que os vigias pelo amanhecer.

Produzido pelo autor.

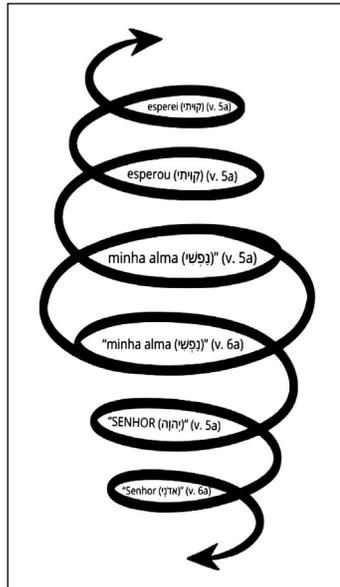
Muito provável que, em Sl 130 nos (vv. 5a-6c) o ouvinte e/ou o leitor depare-se com o que aqui se chama por segunda parte. Esta última, inicia-se de modo inaudito: “esperei (קְוִי־תִי)” (v. 5a)...; mas, uma vez que, relacionada com a última palavra desse verseto “esperou (קְוִתָּה)” (v. 5a), tem-se, portanto, um “soliloquio”¹¹. Quer dizer, um monólogo assertivo e feliz, embora pautado, inicialmente, em tom de desespero, este brado, logo mais, ganhará lucidez. Precisamente, por se tratar de uma prece dirigida ao Senhor, que é Deus de Israel. Semanticamente este vocábulo possui grande envergadura no mundo dos Salmos. Proveniente da raiz verbal “esperar (קוה)” em (v. 5a), no caso, tem-se um verbo no grau do Piel, em primeira pessoa feminino, singular e no construto, que, com suas dezessete presenças marcam ritmo e literalidade frente aos poemas líricos.

Há aquele a quem a sabedoria do antigo Israel aconselhou: “espera no Senhor” (Sl 27,14^{2x}; 37,34; 39,8)! Outros, no entanto, “esperam pelo Senhor todo o dia” (Sl 25,5; 40,2^{2x}; 69,7), pois os que “esperam” pelo Senhor e/ou “esperam no nome dele” (Sl 52,11), “não se envergonharão” (Sl 25,3.21), serão “preservados com integridade e retidão” e “possuirão a terra” (Sl 37,9). Outros, por insistirem em projetos “perversos” e maus “esperam pela alma” e/ou pelo “eu” de quem, na vida se propõe a “confiar

¹¹ Cf. Estudo publicado MARTIN, Lee Roy. Lament and Hope in Psalm 130. *Pharos Journal of Theology*. ISSN 2414-3324. Volume 100 (2019). *Online*. Disponível em: https://www.pharosjot.com/uploads/71/1/6/3/71636888/article_1_vol_100_2019_unisa.pdf.



em Deus” (Sl 56,7; 119,95). Em todo caso, consola saber que o orante mesmo com o “coração quebrado” e “adocicado”, ao gritar: “esperei por alguém que me consolasse, mas nada” (Sl 69,21), o socorro lhe atenderá, pois “o Senhor escuta os pobres” (Sl 69,34). Com isso, imagina-se que, no exercício do múnus da fé, ‘esperar’ e/ou cultivar a ‘esperança’ é próprio de quem, frente ao Senhor, tornou-se pobre em espírito e vive disposto a praticar o bem comum. É fato que “toda carne precisa chegar a Deus”, no entanto, diversas vezes, “os delitos” e “as rebeldias”, impedem “o encontro com Ele”, diante disso, faz-se necessário confessar “as culpas”¹². Mais ainda, ao ler e/ou ao ouvir: “esperei, SENHOR, minha alma esperou” em (v. 5a), bem como: “minha alma está pelo Senhor” em (v. 6a), percebe-se uma sinfonia no ritmo poético e em sua temática. A insistência em tonificar este pequeno território gramatical, primeiramente, com a palavra “esperar e/ou esperei (יָקַוְיָ)”, duplamente cunhada, demarcando, em seguida, uma nova duplicação gramatical: “alma (יָפְסַנְיָ)” em (vv. 5a-6a) e chegando na razão de ser da prece do orante, isto é, “SENHOR (יְהוָה)” em (v. 5a) e “Senhor (יְיָדָי)” em (v. 6a) permite ao ouvinte/leitor imaginar o surgimento de um paralelismo a modo de espiral:



¹² O estudo de GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos. *A bondade de Deus no Templo e na Natureza: uma leitura verde no Salmo 65*. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1787>, exala charme e bom odor. Este último, capta os mais diversos espaços cronológicos e/ou geográficos, a fim de mostrar ao leitor que o Senhor, Deus de Israel, também age na natureza e não somente no ser humano.



Quer dizer, com exceção da raiz verbal “esperar (קרה)” em (v. 5a) cujo eixo está aí, duplamente concentrado, nos demais casos, o (v. 5a) está sempre em constante crescente e voltado para o (v. 6a). Sim, os antigos sabiam bem o que significa poetizar. Basta contemplar os vocábulos acima, mais que palavras, são imagens vivas, cuja fragrância só pode sentir, quem na vida habitou “às profundezas (מְצֻמְצֻמֵי מָוֶת)” (v. 1b) da morte. Esta cena lembra-nos, de um lado, o dito do profeta Natã a Davi: “O SENHOR perdoou teu pecado. Não morrerás” (2Sm 12,13). E, de outro, a maturidade do pai frente ao filho perdido: “este teu irmão estava morto e tornou a viver, estava perdido e foi encontrado” (Lc 15,32).

Por fim, há em (vv. 5a-6a) a expressão “minha alma¹³ (נַפְשִׁי)”. Esta última, ora diz que “esperou” no sentido de “aguardar pela palavra dele” (v. 5b), ora afirma que “está pelo Senhor” (v. 6a). Esperar a palavra e/ou o Senhor é de per si, sinal de fé adulta e esperança inaudita. Semanticamente, também o vocábulo “alma (נַפְשִׁי)”, enquanto substantivo masculino e feminino no caso do construto, em primeira pessoa no singular, conta com o simbólico número de cento e quarenta e quatro presenças nos cento e cinquenta Salmos. Sabe-se que cento e quarenta e quatro é múltiplo de doze vezes doze. Lembrando ao ouvinte/leitor quer as doze tribos de Israel, quer os doze apóstolos.

Nos Salmos as cento e quarenta e quatro presenças da palavra “alma (נַפְשִׁי)” formam um mosaico sinfônico, na medida em que concede ao poema, presente em Sl 130, reflexão teológica. Primeiramente, seja apresentado o Senhor, Deus de Israel, este é pensado como quem tem alma. No caso, “a alma dele odeia quem ama a violência” (Sl 11,5). Ora, ele possui uma palavra a “dizer à alma de quem nele se abriga” (Sl 11,1), na medida em que, “guarda a alma” (Sl 121,7), “traz o alento de volta” (Sl 19,8; 23,3) e/ou “coloca a alma entre os vivos” (Sl 66,9). E/ou na medida em que, “redime a alma de seus servos” (Sl 34,23; 86,4), no sentido de “auxiliar e apoiar a alma” (Sl 54,6). Tudo isso faz o Senhor, ao “acalantar a alma” (Sl 94,19), “mantendo-se de pé à direita do pobre, para salvá-lo daqueles que julgam sua alma” (Sl 109,31). E, por fim, é o Senhor quem faz “perecer todos os agressores da alma” (Sl 143,12) de quem na vida abraça o projeto da justiça.

¹³ DANTAS, José Ancelmo Santos. *Criação, migração e injustiça: um ensaio ecoteológico e literário de Sl 42-43*. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/973>.



Em segundo lugar, chega-se a vez do orante. Este último admite: “Ó minha alma” (Sl 146,1), depois disto, “chora junto ao jejum da alma” (Sl 69,11), e ao Senhor, formula preces. Primeiro em caráter imperativo: “levanta minha alma” (Sl 25,1; 86,4), “guarda minha alma” (Sl 25,20; 86,2), “livra minha alma” (Sl 6,5; 116,8), “com tua espada dos perversos” (Sl 17,13), “liberta minha alma da espada” (Sl 22,21), “cura minha alma” (Sl 41,5), “não juntes a minha alma a dos pecadores” (Sl 26,9), “não desnudes a minha alma” (Sl 141,8), “a ti elevei a minha alma” (Sl 143,8), “ninguém se preocupa com minha alma” (Sl 142,5), “o inimigo perseguiu minha alma” (Sl 143,3), “faze minha alma sair da prisão” (Sl 142,8), bem como, “faze minha alma sair da aflição” (Sl 143,11) e “põe minha alma em segurança” (Sl 116,4). Em seguida o orante perfila sua prece a modo de interrogação: “SENHOR, por que rejeitas minha alma?” (Sl 88,15), “até quando relutarei em minha alma?” (Sl 13,3). Chegando, enfim, à preces conclusivas e de caráter afirmativo: “não abandones minha alma no mundo inferior” (Sl 16,10; 30,4; 86,14), “liberta a alma dos tementes da morte” (Sl 33,19; 56,14), “minha alma se abrigou em ti” (Sl 57,2), por isso, “vou contar o que fez por minha alma” (Sl 66,16), “aproxima-te de minha alma” (Sl 69,19). Pois, “se o SENHOR não tivesse sido um auxílio para mim, por pouco minha alma teria morado no silêncio” (Sl 94,17). “Que minha alma viva e te louve” (Sl 119,175).

E não somente. Na Bíblia Hebraica o ouvinte/leitor depara-se com diversas metáforas, capazes de explicar a imagem da alma. De um lado, há a “alma apavorada” (Sl 6,4), “alma dilacerada” (Sl 7,3), “alma perseguida e atingida” (Sl 7,6), “alma não mantida viva” (Sl 22,30), “alma vazia” (Sl 24,4), “alma aflita” (Sl 31,8), “alma aborrecida” (Sl 31,10), “tramaram para pegar a alma” (Sl 31,14; 35,4), “alma na cova” (Sl 35,7), “alma desamparada” (Sl 35,12), “alma oprimida” (Sl 35,13), “alma em armadilha” (Sl 38,13), “alma procurada pelos apreciadores e/ou opositores do mal” (Sl 40,15; 54,5; 63,10; 70,3; 71,13), “alma procurada por agressivos” (Sl 86,14), “alma abatida” (Sl 42,6.7.12; 43,5; 44,26), “alma deitada em meio aos leões” (Sl 57,5), “alma curvada” (Sl 57,7), “estiveram de tocaia contra minha alma” (Sl 59,4), “alma vigiada” (Sl 71,10), “alma como garganta sufocada pelas águas” (Sl 69,2; 124,4.5), “alma que rejeita o conforto” (Sl 77,3), “alma alimentada após por Deus a prova” (Sl 78,18), “alma ferida de morte” (78,50), “alma saciada com males” (Sl 88,4), “alma em poder do Xeol” (Sl 89,49), “alma presa pelo pescoço” (Sl 105,18),



“alma presa pelo desejo” (Sl 105,22), “alma desfalecida” (Sl 107,5), “alma ressequida” e “alma faminta” (Sl 107, 9^{2x}), “alma que detestava comida” (Sl 107,18), “alma estremecida pelo mal estar” (Sl 107,26), “alma que lacrimeja em desgosto” (Sl 119,28), “alma de lábio falso” (Sl 120,2), “alma que morou com os odiosos” (Sl 120,6), “alma como terra ressequida” (Sl 143,6), “almas magras” (Sl 106,15) e, “almas dos pobres” (Sl 72,13.14).

De outro, há a “alma que pernoita no bem-estar” (Sl 25,13), “alma expectante” (Sl 33,20), “alma que se orgulha no Senhor” (Sl 34,3), “alma regozijada e contente” (Sl 35,9), “alma restaurada” (Sl 35,17), “alma que anseia” (Sl 42,2), “alma sedenta” (Sl 42,3; 63,2), “alma derramada contra si” (Sl 42,5), “alma redimida” (Sl 49,9.16; 55,19; 71,23), “alma que se bendiz”, (Sl 49,19; 103,1.2.22; 104,1.35), “alma em silêncio” (Sl 62,2), “alma acalmada em relação a Deus” (Sl 62,6; 131,2^x), “alma saciada após louvar e/ou após caçoar os seguros” (Sl 63,6; 123,4), “alma que aderiu” (Sl 63,9), “alma que sente saudade” (Sl 84,3; 119,20), “alma do justo” (Sl 94,21), “alma em repouso” (Sl 116,7), “alma que aderiu ao pó, a fim de viver segundo a palavra dele” (Sl 119,25), “alma que se consumiu pela salvação” (Sl 119,81), “alma na palma da mão” (Sl 119,109), “alma que preserva (Sl 119,129), e “alma que guarda as normas do Senhor” (Sl 119,167), “alma em segurança por ter escapado” (Sl 124,7), “alma incitada pela força do Senhor” (Sl 138,3), “alma que reconhece as maravilhas do Senhor” (Sl 139,14) e “almas dos fieis” (Sl 97,10).

E finalmente, até o “perverso” encontrou lugar nos poemas líricos. Este último, também pode louvar de acordo com “o desejo da alma dele” (Sl 10,3). Muito provável que o partido dos perversos seja distribuído, ora entre aqueles “muitos que dizem da alma” (Sl 3,3; 35,3) e os outros que “esperam pela alma” (Sl 56,7). Com o objetivo, inclusive, de “falar mal contra a alma” (Sl 109,20), do justo, do pobre e, portanto, do temente a Deus. Todavia, a justiça divina não falhará, pois, a alma de quem é justo “está pelo Senhor” (v. 6a), “mais que os vigias pelo amanhecer” (v. 6b). Naturalmente, o vigia sabe que uma noite pode ser longa, entretanto, logo mais, despontará o nascer do sol e com ele, nasce um novo dia. O mesmo acontece com quem na vida se propõe a esperar no Senhor.



1.3 A Redenção

Quadro 3 – Seja escutada e/ou lida a terceira e última estrofe em (vv. 7a-8b) de Sl 130:

יְחַלּ יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה	(v. 7a)	Ó Israel, espera pelo SENHOR,
כִּי־עַם־יְהוָה הַחֲסִד	(v. 7b)	porque com o SENHOR está a lealdade:
וְהַרְבֵּה עִמּוֹ פְדוּת:	(v. 7c)	com ele há redenção em abundância!
וְהוּא יִפְדֶּה אֶת־יִשְׂרָאֵל	(v. 8a)	Ele redimirá Israel
מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו:	(v. 8b)	de todas as suas culpas.

Produzido pelo autor.

Surpreendentemente, o ouvinte/leitor percebe um elemento novo presente na última parte em Sl 130. Ao que parece o brado tímido e involuído do início (v. 1b) ganhou espessura, certeza, acolhida, e, sobretudo, coletividade. Agora, passa-se de um eu, para um nós. Ficando, portanto: “Ó Israel, espera pelo SENHOR” (v. 7a). Mais uma vez, o verbo “esperar (קָוִית)” no sentido de “aguardar (יְחַל)” em (v. 7a), após o coletivo expresso no vocábulo “Israel (יִשְׂרָאֵל)” (v. 7a), finaliza o trabalho rítmico que fora iniciado em (v. 1b). Além do mais, tanto o eu coletivo de “Israel (יִשְׂרָאֵל)” e o verbo ligado a ele “esperar (קָוִית)” e/ou “aguardar (יְחַל)” giram em torno da dobradiça principal que em Sl 130 é o “SENHOR (יְהוָה)” (v. 7a). Inclusive, “com ele há redenção em abundância (וְהַרְבֵּה עִמּוֹ פְדוּת)” (v. 7c).

“Redenção (פְּדוּת)” (v. 7c) é um substantivo feminino singular e possui em toda a Bíblia Hebraica somente três presenças¹⁴. Aqui, o substantivo vem precedido pela partícula prepositiva “(עִם)” e significa: “está com”, no caso, aquele que tem em si o poder da redenção. Imagina-se com isso, que ainda que o orante saiba que deverá passar por diversas noites penumbrosas, tendo que recomeçar, a partir “das profundezas (מִמַּעַמְקִים)” (v. 1b), a vida dele é “conduzida pelas mãos de Deus, através de um itinerário de redenção em redenção”¹⁵. Afinal de contas, a imagem viva oferecida em Sl 130 ao ouvinte/leitor é a de que: o crente sempre poderá confiar em Deus. Estando junto a Ele, tudo na vida pode ser redimido. Uma vez que, o Senhor possui, redenção em abundância.

¹⁴ Podendo chegar a quatro presenças caso o substantivo (פְּדוּת) seja traduzido em (Ex 8,19) como redenção. Há um contencioso entre os estudiosos, no sentido de delimitar até que ponto o substantivo (פְּדוּת) aponta para “resgate” em específico ou para o sentido de “libertação” em sentido amplo. Pensamento idêntico, pode ser encontrado na obra: Cf.: SCHOKEL, Alonso; CARNITI, Cecilia. *Salmo II*. p. 1516.

¹⁵ WEISER, Artur. *Os Salmos*. Português. São Paulo: Editora Paulus, 1997. p. 606.



Mais até: o Senhor, Deus de Israel é visto, ora, como aquele que “enviou redenção ao seu povo” (Sl 111,9), ora, como o possuidor de “mão longa”, podendo, por isso mesmo, executar o projeto de “remissão” (Is 50,2) e/ou de “libertação” (Ex 13,13) na medida em que compete a ele “resgatar” o seu “primogênito”, no caso, Israel. Afinal, “o Senhor vos tinha amor e observava o juramento que jurara a vossos pais, o Senhor vos fez sair com mão forte e te resgatou de uma casa de escravos, da mão do faraó, rei do Egito” (Dt 7,8). Dito de outro modo: Israel não tem por que não esperar e não acreditar no Senhor. Este último, não lhe é desconhecido, há em curso uma trajetória, cujo início se deu, quando ainda eram escravos e viviam submissos no Egito.

Em suma, seja retomada a única pergunta deste poema presente em (v. 3a-b) “SENHOR, se lewares em conta as culpas, Senhor, quem ficará de pé? E o (v. 8a-b) responde: “Ele redimirá Israel de todas as suas culpas”. Portanto, é possível permanecer de pé!

Considerações Finais

Quem canta ou reza o poema lírico presente em Sl 130 o faz com precisão e estilo. Nesta altura reflexiva, vale a pergunta: donde este “eu individual” retirou tanta sabedoria e riqueza? O tema, em si mesmo, possui uma envergadura lamuriosa e, até triste. No entanto, a peça lírica, ao ser descortinada e estudada abre perspectivas diversas na mente de quem a lê e/ou a ouve. Sl 130 em suas três estrofes (vv. 1b-4b), (vv. 5a-6c) e (vv. 7a-8b) nos levou a admitir que, frente ao Senhor, Deus de Israel pode-se encontrar: o perdão, a esperança e a redenção. De igual modo, também se pode afirmar o inverso. Isso significa que este poema lírico é detentor de uma beleza literária sem medidas. O esquema construído, a partir de um contato sensível, frente a língua do autor e dialogado comedidamente com outros estudos, permitiu que a presente reflexão fosse erguida, levando em conta a estrutura do texto em sua ordem sistemática. Entretanto, o mesmo poderia ocorrer inversamente.

Observem: Israel pode ser redimido de todas as culpas? (v. 8a-b) Muito provável que sim, pois, “minha alma espera pelo SENHOR” (v. 5a) e “aguarda pela palavra dele” (v. 5b), aliás, “minha alma está pelo Senhor” (v. 6a) semelhantemente “os vigias pelo amanhecer” (v. 6c) e “mais até do que estes” (v. 6b). Oxalá, por que esperar no Senhor? “Porque com ele está o perdão” (v. 4a). Isto é, os (v. 8a-b) estão para os (vv. 5a-b) do mesmo modo que os (vv. 6a-c-b) estão para os (vv. 4a-b).



Finalmente, há mais uma maneira de interpretar a estrutura de Sl 130. Sendo que a primeira parte fica aos cuidados dos (vv. 5a-6c), cuja temática seria a esperança; a segunda parte com os (vv. 7a-8b) visando a lealdade do Senhor, e, a terceira e, portanto, última parte com os (vv. 1b-4b) olhando, neste caso, para o perdão.

O orante em Sl 130 é digno de um prêmio¹⁶. Semelhante ocorre com os grandes balaústres da fé, nosso autor, ao amadurecer a convicção do perdão divino, não reteve consigo a riqueza deste patrimônio. Do contrário, abriu espaços tão generosos, a ponto de partilhar com outros que viriam futuramente.

Referências bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecilia. *Salmos II*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2021.

BÍBLIA. Salmos. Português. *In: A BÍBLIA sagrada: antigo e novo testamento*. Tradução Paulinas. São Paulo: Editora Paulinas, 2023.

BALLERINI, Teodorico; VENANZIO, Reali. *A Poética hebraica e os Salmos*. São Paulo: Editora Vozes, 1985.

DANTAS, José Ancelmo Santos. *Criação, migração e injustiça: um ensaio ecoteológico e literário de Sl 42-43*. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/973>.

DANTAS, José Ancelmo Santos; SANTOS, Rafael Rocha. *O Pecado de Davi: Um estudo sobre Salmo 51*. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/2739/2420>.

GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos. *A bondade de Deus no Templo e na Natureza: uma leitura verde no Salmo 65*. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1787>.

MACEDO, Fabio Andrade de. *De Profundis: Interpretação Teológica do Salmo 130*. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/handle/handle/28191>.

¹⁶ Os dias de estudo e reflexão junto ao Sl 130 me aproximaram de seu autor. Uma aliança que ocorre naturalmente, sendo aquele que vos escreve, aluno e aprendiz, frente ao mestre que veio antes e testamentou. A imagem do prêmio acima citada tem como fundamento hermenêutico a perícope paulina: “Não sabeis que de todos os que correm no estágio um só recebe o prêmio? Assim, correi para que o obtenhais!”



MARTIN, Lee Roy. Lament and Hope in Psalm 130. *Pharos Journal of Theology*. ISSN 2414-3324. Volume 100 (2019). *Online*. Disponível em: https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_1_vol_100_2019_unisa.pdf.

MARTIN, Lee Roy. Lament and Hope in Psalm 130. *Pharos Journal of Theology*. ISSN 2414-3324. Volume 100 (2019). *Online*. Disponível em: https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_1_vol_100_2019_unisa.pdf.

RAVASI, Gianfranco. *Il libro dei Salmi*. Italiano. Ed. EDB, 2000.

WEISER, Artur. *Os Salmos*. Português. São Paulo: Editora Paulus, 1997.



O apedrejamento de Acã: da crise ao bode expiatório

The stoning of Acã:
from crisis to scapegoat

*Vinicius Santos Santana**

UFBA

Recebido em: 14/03/2024. Aceito em: 21/03/2024.

Resumo: *Este artigo pretende, a partir da perspectiva dos estudos do antropólogo, teólogo e historiador René Girard (1923-2015), realizar uma leitura de análise na perícope bíblica encontrada no Livro de Josué 7,1-26. Dois pontos serão trabalhados no decorrer deste artigo: 1) Inicialmente o conceito de mito para René Girard, o qual conteria uma estrutura própria de narrativa que respeita a sequência: a) caos/crise, b) rivalidades miméticas e c) a seleção de um bode expiatório. 2) A interpretação de que o mito possui tal estrutura justamente por denunciar que: a) as violências são reais, b) a crise é real, c) as vítimas são escolhidas obedecendo ao critério de marcas vitimárias, e, finalmente, d) o sentido da operação é o de eliminação do bode expiatório. Ambas abordagens serão aplicadas à perícope bíblica que narra a história da lapidação de Acã, o personagem que é vítima do fenômeno persecutório, tornando a teoria girardiana a intérprete deste texto. Por consequência, o objetivo do presente artigo é refletir as relações possíveis entre a perícope veterotestamentária com a teoria do bode expiatório de René Girard, assim como prover uma forma de interpretação que toca os métodos da hermenêutica e exegese bíblicas, provendo novas formas de análise e reflexão do texto bíblico.*

Palavras-chave: *Mito; Antigo Testamento; mimetismo; René Girard.*

Abstract: *This article intends, from the perspective of the studies of the anthropologist, theologian and historian René Girard (1923-2015), to carry out an analytical reading of the biblical pericope found in the Book of Joshua 7,1-26. Two points will be worked on throughout this article: 1) initially the concept of myth for René Girard, which would contain its own narrative structure that respects the sequence: a) chaos/crisis, b) mimetic rivalries and c) the selection of a*

* Mestre em História Social (UFBA, Salvador, BA, 2021-2023). Graduação em História (UFBA, Salvador, BA, 2017-2020).

E-mail: viniciussantsantana@ufba.br.





goat expiatory. 2) The interpretation that the myth has such a structure precisely because it denounces that: a) the violence is real, b) the crisis is real, c) the victims are chosen obeying the selection of victim brands, and, finally, d) the The meaning of the operation is to eliminate the scapegoat. Both approaches will be applied to the biblical perspective that narrates the story of the stoning of Achan, the character who is the victim of persecutory specifications, turning the interpretation of this text into a theoretical spin. Consequently, the objective of this article is to reflect on the possible relationships between the Old Testament perspective and René Girard's scapegoat theory, as well as to prove a form of interpretation that touches on the methods of hermeneutics and biblical exegesis, proving new forms of analysis. and reflection on the biblical text.

Keywords: Myth; Old Testament; mimicry; René Girard.

1 Introdução

Alguns escritos veterotestamentários trazem em suas narrativas algo que René Girard (1923-2015) observou como parte da constituição do que é um mito. Para o antropólogo francês, o mito estaria para a realidade assim como a palavra está para o pensamento. À maneira que o vocabulário em muito destoa da complexidade dos pensamentos, mas ainda assim consegue comunicá-lo de forma inteligível, da mesma forma o mito quer dar voz a uma realidade que ocorre, mesmo que assim fazendo não a expresse plenamente. Girard percebeu por método comparativo que grande parte dos mitos conhecidos concordam em uma certa constância que ele denominará de *ciclo de violência mimética*. Em primeiro lugar existe a comunidade arcaica que verdadeiramente crê em seus deuses e em seus ritos; de repente um tempo de catástrofes ou crises sociais se origina. Aliada a tais situações surge a *contaminação mimética*, expressão que designa as imitações mútuas de indignação entre as pessoas: quando um indivíduo começa a se indignar com a situação calamitosa, todos os demais ao seu redor passam a formar um coletivo indignado tanto quanto ele. O desejo de encontrar uma solução acaba por atraí-los ao tempo que também os divide: não há unanimidade na solução e, por consequência, o contágio mimético os polariza: eis o que o antropólogo denominará de *rivalidades miméticas*. Segue-se o terceiro passo: “canalizar para um alvo universalmente aceito o contágio violento” (Girard, 2012, p. 84). Neste ponto Girard inicia por denunciar o aparecimento do *bode expiatório*, o ente que transformará o *todos contra todos* em *todos contra um* e que, através do efeito catártico ocasionado por seu sacrifício ou exílio, restaurará novamente a paz e a ordem.



É possível encontrar estas mesmas constantes que, segundo Girard, estruturam o mito, dentro de uma narrativa bíblica veterotestamentária contida no livro de Josué 7,1-26. A perícopese desenrola dentro dos mesmos pontos elencados por Girard quanto ao modo como as narrativas míticas se comportam em sua estrutura e, além disso, trata-se de um texto bíblico que pretende descrever uma realidade histórica daquele mesmo tipo que o antropólogo francês insiste dizer estar escondida por detrás dos mitos antigos, a saber:

1) As violências são reais, 2) a crise é real, 3) as vítimas são escolhidas não por causa de crimes que lhes são atribuídos, mas de suas marcas vitimárias, de tudo aquilo que sugere sua afinidade culpável com a crise, 4) o sentido da operação é o de lançar sobre as vítimas a responsabilidade desta crise e de agir sobre ela destruindo tais vítimas ou ao menos expulsando-as da comunidade que elas “poluem” (Girard, 2004, p. 37).

Dito isto, Girard acredita ser o mito não uma simples narrativa de cunho poético ou religioso, mas uma linguagem que denuncia violências reais, crises e vítimas humanas a serem mortas ou expulsas de uma comunidade também real. Este artigo se propõe, portanto, a aplicar a teoria mimética ao texto de Josué 7,1-26, com a finalidade de buscar na narrativa bíblica uma interpretação girardiana.

2 Acã, o anátema

O Livro de Josué é o sexto livro da Bíblia hebraica e do Antigo Testamento cristão. É possível dividi-lo em três partes: 1) a conquista de Canaã, a terra prometida pelos antigos patriarcas da nação (Js 1-12); 2) a partilha do território por entre as tribos israelitas (Js 13-21); 3) o fim da carreira de Josué juntamente com seu último grande discurso ante uma assembleia na cidade de Siquém (Js 22-24). O livro se propõe como um todo a narrar o relacionamento entre Israel e Iahweh em diversas situações e “o aspecto etiológico destes relatos, isto é, seu cuidado de explicar fatos ou situações que permanecem observáveis, é inegável e obedece a uma motivação histórica” (Bíblia [...], 2002, p. 307). Logo, a preocupação de seu autor é relatar em registro escrito acontecimentos realmente ocorridos e que serviriam às próximas gerações israelitas (Dt 6,1.2).

O capítulo sete do Livro de Josué, correspondente à primeira seção da narrativa, logo em seu início descreve o contexto geral que motiva o seu registro: “Mas os israelitas tornaram-se culpados de violação do



anátema: Acã, filho de Carmi [...], da tribo de Judá, apoderou-se de coisas que estavam sob anátema; e a cólera de Iahweh inflamou-se contra os israelitas” (Js 7,1). Josué havia enviado uma frente de batalha de Jericó até a cidade de Hai. Antes da refrega, o líder israelita envia alguns espias para a região de Hai a fim de perscrutarem a força do exército inimigo, bem como terem uma visão geral da geografia local para fins estratégicos. “Subi e exploraí o país” (Js 7,2), ordenara Josué. O retorno daqueles homens trouxe notícias satisfatórias acerca de Hai: “Não é necessário que suba todo o povo, mas apenas dois ou três mil homens subam para atacar Hai. Nem se fatigue todo o povo, pois os seus habitantes não são numerosos” (Js 7,3). A narrativa prossegue descrevendo como cerca de três mil homens de Israel se puseram a subir para o calor do confronto, ávidos pela conquista da terra inimiga, o que, todavia, não fora o suficiente para o êxito pretendido.

Os homens de Hai mataram cerca de trinta e seis dos homens deles e os perseguiram desde a porta até Sabarim, e na descida os derrotaram. Então o coração do povo desmaiou e a sua coragem se derreteu. Josué então rasgou suas vestes, prostrou-se com a face em terra diante da Arca de Iahweh até a tarde, tanto ele como os anciãos de Israel, e lançaram pó sobre suas cabeças (Js 7,5.6).

Após estes sinais de lamentação, Josué se põe a questionar a Iahweh o motivo que os levava a perder a batalha: “Perdoa-me, Senhor! Que direi, agora que Israel voltou as costas diante dos seus inimigos? Os cananeus ficarão sabendo, bem como todos os moradores da terra, e se reunirão contra nós para fazer desaparecer o nosso nome da terra” (Js 7,8.9). A crise inicia já no desenrolar da batalha e o seu paroxismo é manifesto nas palavras desesperadas do líder israelita: “Ah, Senhor Iahweh, por que fizeste este povo passar o Jordão se era para nos entregar nas mãos dos amorreus e destruir-nos?” (Js 7,7). Se o próprio Deus, único portentoso aliado, se volta contra o seu próprio povo, que restará senão uma profunda crise e perda de esperança? Ato contínuo, Iahweh finalmente esclarece o motivo da derrota de Israel perante Hai:

Iahweh disse a Josué: Levanta-te! Por que permaneces assim prostrado sobre teu rosto? Israel pecou, violou a Aliança que eu lhe ordenara: Sim, tomou do que era anátema, e até o furtou, e também o dissimulou e ainda o colocou entre as suas bagagens. Por isso os israelitas não poderão resistir aos seus inimigos, e voltarão as costas diante dos seus inimigos porque se tornaram anátemas (Js 7,10-12).



Em seguida a solução da crise é apresentada:

Se não fizerdes desaparecer do meio de vós o objeto do anátema, não estarei mais convosco. [...] assim diz Iahweh, o Deus de Israel: O anátema está no meio de ti, Israel; não poderás enfrentar teus inimigos até que não tenhais eliminado o anátema do vosso meio. [...] Enfim, aquele que for designado pela sorte naquilo a que se refere o anátema será queimado, ele e tudo o que lhe pertence, por haver transgredido a Aliança com Iahweh e haver cometido uma infâmia em Israel (Js 7,12.15).

Para o entendimento do sentido de anátema é preciso se atentar à narrativa do capítulo anterior que conta o início dos preparativos de batalha e os conselhos finais que deveriam ser observados pelos guerreiros durante a refrega:

A cidade será consagrada como anátema a Iahweh, com tudo o que nela existe [...]. Mas vós [israelitas], guardai-vos do anátema, para que não tomeis alguma coisa do que é anátema, movidos pela cobiça, pois isso tornaria anátema o acampamento de Israel e traria sobre ele desgraça (Js 6,17.18).

A expressão “anátema” provém do hebraico *herem* e “comporta a renúncia a toda presa de guerra e sua atribuição a Deus: os homens e os animais são mortos, os objetos preciosos são dados ao santuário” (Bíblia [...], 2002, p. 320). No latim, *anathema* guarda o sentido de “pena que exclui uma pessoa do convívio de uma comunidade religiosa”¹, conservando, portanto, a ideia de separação especial.

No dia posterior ao da derrota, Josué acaba por convocar todas as tribos de Israel para que por intermédio de sorteios se descubra aquele que teria roubado objetos anátemas de Hai. Logo a tribo de Judá é sorteada e em seguida dividida em clãs, sendo o clã de Zaré designado pelo novo sorteio; o grande grupo é subdividido em famílias e é a família de Zabdi a selecionada no terceiro sorteio. Um último sorteamento é feito entre os membros desta família e um homem por nome Acã é o sorteado e por isto acusado do delito. Interpelado por Josué – “declara-me o que fizeste” (Js 7,19)–, Acã confessa:

¹ ANÁTEMA. In: AULETE, Caldas. *Aulete Digital*: Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Disponível em: <https://aulete.com.br/an%C3%A1tema>. Acesso em: 10 mar. 2023.



Verdadeiramente, fui eu que pequeei contra Iahweh, Deus de Israel, e eis o que fiz: Vi entre os despojos um belo manto de Senaar e duzentos siclos de prata e uma barra de ouro pesando cinquenta siclos; cobicei-os e os tomei. Estão escondidos na terra, no meio da minha tenda, e a prata está embaixo (Js 7,20.21).

A fim de confirmar esta confissão e levantar testemunhas, mensageiros são por Josué enviados à tenda de Acã, os quais trazem os objetos mencionados, confirmando, portanto, o crime. O líder israelita questiona-o: “Por que trouxeste desgraça sobre nós?”, e conclui: “Que Iahweh, neste dia, traga desgraça sobre ti!” (Js 7,25). Em ato contínuo, todo o Israel é convocado a apedrejar Acã, a família e seus animais, e “os queimou e os cobriu de pedras” (Js 7,25). A lapidação ocorrera no vale de Acor, planície que se estende acima da falésia de Qumrã, território da tribo de Judá; o termo Acor provém do hebraico *‘akar*, expressão que designa “trazer desgraça” (Strong, 2002, p. 43). A eliminação de Acã e daqueles que com ele foram considerados contaminados é o rito sacrificial que faz retornar a paz. O próximo capítulo da narrativa imediatamente inicia pela concórdia divina: “Iahweh disse então a Josué: Não temas e não te desanimes! [...] Levanta-te! Sobe contra Hai. Vê: eu entrego em tuas mãos o rei de Hai, seu povo, sua cidade e sua terra” (Js 8,1).

3 A origem da crise

O antropólogo e teólogo René Girard escreve o seu conceito de mito a partir da observação de certas constâncias presentes nas várias narrativas do gênero. Inspirado na obra *O Ramo de Ouro* (*The Golden Bough*) de autoria do antropólogo escocês Sir James George Frazer, publicada em 1890, Girard esclarece:

Os mitos começam quase sempre com um estado de desordem extrema. Esse caos, na maioria das vezes, não é considerado “original”. Muitas vezes é possível detectar por trás dele uma espécie de perturbação ou inacabamento, seja na comunidade, seja na natureza, seja no cosmos. Também pode ser o caso de desastres mais comuns, carestias, inundações, secas destruidoras e outras catástrofes naturais. Sempre, e por toda parte, podemos resumir a situação inicial em termos de uma crise que faz pesar sobre a comunidade e seu sistema cultural uma ameaça de destruição total (Girard, 2012, p. 100).



A desordem inicial, ou crise desencadeada sobre a harmonia social, pode surgir, portanto, da interpretação sobrenatural de qualquer fenômeno de ordem humana ou natural. As secas, epidemias, ou mesmo batalhas perdidas acabam por instaurar um estado social desarmonioso que será visto não como consequência da contingência climática, condições precárias de higiene ou desvantagem no fronte de batalha, mas como resultado de algo ou alguém que desestabiliza a ordem e precisa ser eliminado em favor do retorno da paz; “o protagonista nos mitos arcaicos é a comunidade em sua totalidade, transformada em multidão violenta” (Girard, 2012, p. 101).

A perturbação que começa a grande crise na história de Acã (a derrota na batalha contra Hai) não é de ordem natural ou cosmológica e sim comunitária. A partir de uma leitura acerca do décimo mandamento da Lei de Moisés – “não cobiçarás [...]” –, Girard apontou que “o verbo cobiçar sugere um desejo fora do comum, um desejo perverso” (Girard, 2012, p. 26). O termo traduzido por “cobiçar” significa “desejar”, palavra advinda do hebraico *chamad*. A importância de se entender este termo é a sua ligação com o nascimento da crise comunitária, ou social. O decálogo não está a outorgar uma regra de cunho simplesmente proibitivo e que só possui lógica dentro da esfera religiosa hebraica: a proibição é contra o desejo perverso de querer “tomar alguma coisa que pertença a teu próximo” (Êx 20,17). O objetivo da proibição da cobiça vai além de simplesmente querer evitar o furto porque, “se os indivíduos tendem naturalmente a desejar o que seus próximos possuem, ou mesmo aquilo que eles simplesmente desejam, então existe no interior dos grupos humanos uma tendência muito forte para os conflitos originários de rivalidades”, o que atesta que a proibição deste tipo de desejo prioriza muito mais a paz comunitária. Estes desejos que nascem da rivalidade Girard denominará de *desejos rivalitários*. Um grande problema que é essencial ao desejo rivalitário é sua tendência a se reforçar reciprocamente: “se os objetos que desejamos sempre pertencem ao próximo, é o próximo, evidentemente, que os torna desejáveis” (Girard, 2012, p. 28), ou seja, é o desejo do próximo sobre o objeto de disputa que fará com que a disputa se reforce ainda mais. O simples fato de o objeto ter alguém que o deseja suscita valor a ele, e, conseqüentemente, outros passarão também a desejá-lo por mimese, e é a isto que Girard denominará de *desejo mimético*; “o surgimento de um rival parece confirmar o fato de que o desejo é bem-fundado, o valor imenso do objeto desejado [...]; imitando seu desejo, dou a meu rival a impressão de que ele possui boas razões de desejar



o que deseja” (Girard, 2012, p. 29-30), de possuir o que possui, o que redobrará a intensidade do desejo do rival, e assim vice-versa.

A narrativa bíblica do sétimo capítulo do Livro de Josué dá início com a descrição de uma crise: Israel, ao seguir em direção para o território de Hai a fim de conquistá-lo, é sobrepujado na batalha e trinta e seis de seus homens são mortos. Uma ordenança, todavia, mostra-se bastante pertinente: tudo o que existisse no território inimigo deveria ser considerado anátema (Js 6,18.19), isto é, as riquezas que estivessem em Hai não deveriam servir de disputa entre os guerreiros israelitas uma vez que deveriam todas ser ritualmente consideradas consagradas a Deus. Iahweh é aquele que por definição (Todo-Poderoso – *Shadday*) não se pode disputar. Legar as riquezas de Hai à dimensão de consagradas a Deus era análogo a fazer de todos os objetos desejáveis serem não passíveis de desejo; não é ao próximo que eles pertencem, mas a Iahweh. A perícopé bíblica acaba por destacar a proibição observada anteriormente no decálogo mosaico: “Mas vós [israelitas], guardai-vos do anátema, para que não tomeis alguma coisa do que é anátema, movidos pela cobiça, pois isso tornaria anátema o acampamento de Israel e traria sobre ele desgraça” (Js 6,18). A proibição da *cobiça/desejo* é textualmente o obstáculo contra a desgraça, isto é, a desordem que por fim poderia se instaurar na comunidade. A apropriação de um só indivíduo sobre qualquer objeto proibido suscitaria de imediato o desejo rivalitário em outros indivíduos, e a intensidade de tal desejo parece ser proporcional à rigorosidade da proibição, ou seja: se todos os objetos pertencem àquele que não se pode disputar (o Todo-Poderoso) por dispor de todo o poder, logo se supõe que tais objetos são deveras preciosos e, se um homem se apropria de tais objetos, a gravidade de sua desobediência também revela a tamanha preciosidade dos objetos.

Por conseguinte, “a rivalidade dos desejos tende não somente a se exasperar, mas fazê-lo se difunde nos arredores”, contaminando toda uma massa de indivíduos agora miméticos. Isto pode explicar o porquê de o texto bíblico iniciar não culpando somente a Açã: “Mas os israelitas tornaram-se culpados de violação do anátema [...]” (Js 7,1), o que demonstra um grande coletivo violador daquilo dantes consagrado a Deus. O que se revela acerca de o porquê ser Açã o culpado pela desordem suscitada é: Açã é o primeiro modelo mimético. Quando Açã confessa a Josué “vi entre os despojos um belo manto de Senaar e duzentos siclos de prata e uma barra de ouro pesando cinquenta siclos; cobicei-os e os tomei” (Js 7,21), está a assumir diante de todos que fora ele o modelo



original que serviu de mimese para todos os outros após ele, e é a isto que a narrativa bíblica dará a entender como uma espécie de contágio que corrompeu a todo o coletivo. “No mito o culpado é de tal modo consubstancial com sua falta que não podemos dissociar esta daquele; esta falta aparece como uma espécie de essência fantástica, um atributo ontológico” (Girard, 2004, p. 57). Em mitos a exemplo de *Édipo rei*, de autoria de Sófocles (406-497 a.C.), basta a presença daquele que é culpado da desgraça para que toda a cercania seja atingida pela peste.

Ao se apropriar dos objetos que já eram desejados, mas ainda não violados, Acã inaugura-se como o modelo mimético. A posse de Acã suscita a possibilidade de outros indivíduos também cobiçarem aquilo que pertencia ritualmente somente a Iahweh (e por isso *anátema*). Duas modalidades de desejo, portanto, são inauguradas: 1) o desejo pelo anátema (aquilo que pertence somente a Deus) e 2) desejo pelos objetos possuídos por Acã. Esta segunda modalidade é atestada quando os mensageiros de Josué vão até a tenda de Acã e lá encontram os objetos consagrados enterrados. Fora o próprio culpado quem os enterrara e fora ele mesmo quem revelara aos mensageiros onde cada coisa estava escondida. É provável que Acã os tenha enterrado para evitar o desejo de posse por parte dos outros homens, desencadeando, portanto, a disputa que cresce à medida que ambos os indivíduos desejam o objeto.

O termos aparentados crise, crime, critério e crítica “remontam todos à mesma raiz, ao mesmo verbo grego, *krino*, que significa não só julgar, distinguir, diferenciar, mas acusar e condenar uma vítima” (Girard, 2004, p. 36). O processo da crise é, portanto, potencial fenômeno de distinguir, julgar e acusar vítimas consideradas culpadas. Uma vez a grande crise desencadeada, eis a grande desordem instaurada a partir das rivalidades miméticas e a subsequente procura por uma solução imediata.

3.1 O processo do bode expiatório: Acã é apedrejado

O capítulo 7 de Josué inicia por narrar a acusação sobre Acã não da perspectiva da vítima. O narrador onisciente começa o texto já assumindo a culpa de Acã sobre a desgraça sofrida na batalha contra Hai por parte de Israel. Duas possibilidades se delineiam: 1) do ponto de vista da narrativa bíblica, a qual leva em conta um relacionamento entre Deus e a obediência de Israel às suas ordenanças, Acã, ao usufruir dos objetos anátemas, contamina por este ato, supostamente isolado, todo o coletivo restante: “a violação do anátema é sacrilégio, e toda a comunidade



é contaminada, torna-se anátema” (Bíblia [...], 2002, p. 322). Segundo o teólogo Francis Davidson, “ele [Josué] chegou à conclusão de que a causa da derrota fora nada menos que a violação da ordem dada acerca do anátema e que o pecado dum membro da comunidade foi tomado como se fosse o de todos” (Davidson, 1976, p. 263). 2) De acordo a teoria girardiana, Açã é, na verdade, o bode expiatório selecionado para que, a partir de seu sacrifício, o efeito catártico sobrevenha como paz sobre a comunidade israelita, retomando a ordem inicial. Isto explicaria o porquê de o narrador onisciente trabalhar o texto de forma a apresentar Açã como já culpado. É próprio da interpretação girardiana observar neste tipo de narrativa a justificativa de uma violência real. Partindo de uma perspectiva mitológica de Josué 7,1-26, e dentro da concepção girardiana do mito como uma linguagem que mascara perseguições e violências reais, e levando em conta a pretensão histórica do relato bíblico, esclarece-se que:

A partir do momento em que estamos diante de um texto percebido como histórico, sabemos que apenas o comportamento persecutório, apreendido pela mentalidade persecutória, pode operar a reunião dos estereótipos que figuram em muitos mitos (Girard, 2012, p. 42).

Tal mentalidade persecutória, isto é, a mentalidade que procura perseguir um alvo específico a fim de transformá-lo em bode expiatório, é já percebida no primeiro versículo da perícopes quando se lê que “Acã, filho de Carmi [...], da tribo de Judá, apoderou-se de coisas que estavam sob anátema” (Js 7,1). A vítima “é condenada de antemão [...] e ela não pode se defender; seu processo sempre já foi feito, [e é] bem de um processo que se trata, iníquo o quanto quisermos, mas que não deixa de confessar sua natureza de processo”. Tanto o nome *Acã*, quanto o delito por ele realizado, lançam sobre ele aquilo que Girard denominou de *marcas vitimárias*, ou seja, a marca inerente ao indivíduo, seja de ordem física, seja de ordem social, que o faz um tipo especial, um ser diferenciado dos demais. Em seus estudos sobre o mito *Édipo Rei*, Girard destaca a enfermidade de Édipo: Sófocles o descreve como coxo/manco. Além disto a marca de ordem social o destaca como estrangeiro e poderoso monarca. Assim como outros personagens míticos, Édipo acumula destaques que o singularizam ante o restante: ser rei ou um mendigo estrangeiro são duas marcas vitimárias que abarcam dois extremos ao mesmo tempo. Na *Odisseia*, Homero (IX a.C.) constrói a imagem de Ulisses tanto como mendigo estrangeiro como o grande rei



detentor do trono de Ítaca; “quanto mais um indivíduo possuir marcas vitimárias, mais chances terá de atrair o raio sobre a própria cabeça” (Girard, 2004, p. 39).

O nome Acã provém do termo hebraico ‘*Akan*. Significa “perturbador”. O ato de perturbar é a consequência mesma da rivalidade mimética: é o escândalo de que fala René Girard. A palavra grega utilizada nos escritos neotestamentários para escândalo é *skandalizein*, proveniente de um verbo que significa “mancar”. O indivíduo manco está como quem incessantemente tropeça em um obstáculo invisível; é inerente à sua condição agir como age. O “perturbador” ou o “escandalizador” é a vítima de uma marca da qual não pode se abster. Édipo não pode se libertar da própria condição física deficiente, tampouco do fato de ser um estrangeiro ou ter ascendência monarca; de igual modo, Acã não consegue se desvencilhar do próprio *nome*² e, conseqüentemente, do delito. “O culpado é de tal modo consubstancial com sua falta que não podemos dissociar esta daquele. [...] em inúmeros mitos, basta a presença do desgraçado na vizinhança para contaminar tudo o que o cerca” (Girard, 2004, p. 57). Há um laço causal entre o crime cometido e a crise coletiva desencadeada, e por isto o “perturbar” causador da rivalidade mimética no caso de Acã consegue desestabilizar a ordem comunitária através da derrota em batalha. Por esta perspectiva, Acã não contamina a Israel por seu solitário delito, e sim por ser ele o modelo inicial das rivalidades miméticas. É inerente a ele originar a perturbação, o escândalo. Acã é o primeiro a pegar dos objetos consagrados a Deus, despertando, imediatamente, a rivalidade mimética do todos contra todos: cada um deseja igualmente os despojos e, quanto maior a disputa por tais objetos, maior o desejo. Acã desestabiliza todo o coletivo dantes coeso e unido no único objetivo de batalhar contra Hai e vencer.

Quando um escândalo muito sedutor passa por perto, os escandalizados são irresistivelmente tentados a se “aproveitar” dele e a gravitar a seu redor. A condensação de todos os escândalos separados em um escândalo único é o paroxismo de um processo que começa com o desejo mimético e suas rivalidades (Girard, 2012, p. 48).

² O entendimento veterotestamentário para nome corresponde ao sentido de sua origem hebraica: *shem* – שם, que aponta a ideia de posição qualitativa definida e inata; reputação, fama, glória.



Uma outra importante característica do mito para Girard é: o acusado sempre acredita realmente ser o culpado; “o mito nada mais é do que essa fé absoluta na onipotência do mal presente numa vítima”, e esta fé atinge inclusive a própria vítima. A narrativa que de antemão acusa a vítima como culpada é tão segura de si própria, isto é, “o laço causal entre o crime e a crise coletiva é tão forte” que é possível que se leia tais textos bíblicos vislumbrando apenas uma das partes: a perspectiva do acusador.

O fenômeno do “todos contra todos” é uma real ameaça para a comunidade; a violência por ele suscitada minaria toda a sociedade; na ânsia de solucionar as rivalidades miméticas que desencadeiam uma onda desenfreada de violências, o “todos contra todos” espontaneamente se modifica em um “todos contra um”, graças ao qual a coesão e unidade primária são retomados. “A vítima de um arrebatamento mimético é escolhida pelo próprio mimetismo, e ela substitui todas as outras vítimas que a multidão teria podido escolher se as coisas tivessem acontecido de forma diferente” (Girard, 2012, p. 48-49). Por esta perspectiva, o sorteamento que selecionara Acã poderia ter escolhido qualquer outro. O sorteio, interpretado como sagrado, seria a voz do próprio Deus a apontar o perturbador iniciador da crise. Após selecionado, Acã terá todas as marcas que lhe singularizam como justificadoras da sua suposta culpa contaminadora.

Historicamente um *bode expiatório* é, em primeiro lugar, o animal vítima do rito judaico que era celebrado por ocasião das grandes cerimônias de expiação. René Girard esclarece que “esse rito deve ser muito antigo, pois é visivelmente estrangeiro à inspiração especificamente bíblica” (Girard, 2012, p. 220), todavia, o termo em si provém da literatura veterotestamentária. Em posse do bode, o sumo sacerdote colocava as mãos sobre sua cabeça como quem ritualmente transferia os pecados de todo o povo para o animal (Lv 16,21); “a eficácia do rito consistia em pensar que os pecados eram expulsos com o bode e que a comunidade ficava livre deles” (Girard, 2012, p. 220). Há uma constante entre o bode expiatório e sua marca vitimária:

O princípio de transferência não deixa de ser o mesmo. Na época muito longínqua em que o rito era eficaz enquanto rito, a transferência coletiva real contra o bode deveria ser favorecida pela má reputação desse animal, por seu odor nauseabundo, por sua incômoda sexualidade. [...] É essa compreensão que se exprime no uso moderno da expressão



“*bode expiatório*”, em que se encontra uma interpretação espontânea das relações entre o rito judaico e as transferências de hostilidade [...] (Girard, 2012, p. 220).

Seguindo a extensão que o termo *bode expiatório* pode abranger, Girard destacará três a partir de sua origem, a saber: 1) a vítima originariamente descrita no livro veterotestamentário de Levítico é o que se denomina *bode expiatório*; 2) todas as vítimas de rituais parecidos que existiram nas sociedades arcaicas; e finalmente 3) qualquer fenômeno de transferências coletivas, mesmo que não ritualizadas, que se possa observar na realidade atual.

3.2 A lapidação de Acã e o retorno da paz

O penúltimo versículo da perícopes bíblica descreve a fala de Josué ante Acã: “Por que trouxeste desgraça sobre nós? Que Iahweh, neste dia, traga desgraça sobre ti!” (Js 7,25). Logo em seguida segue-se a cena do suplício: “E todo o Israel o apedrejou e os queimou e os cobriu de pedras” (Js 7,25).

A multidão voltou-se unânime contra Acã: o *todos contra todos* fora transmutado em *todos contra um*. O ciclo mimético iniciou com o desejo e as rivalidades advindas dele. Prosseguiu para a constatação do escândalo para, por fim, este *todos contra todos* adentrar em um mecanismo vitimário: a seleção do bode expiatório. “O suplício transforma a multidão ameaçadora em um público de teatro antigo ou de cinema moderno, tão cativo pelo espetáculo sangrento quanto nossos contemporâneos pelos horrores hollywoodianos” (Girard, 2012, p. 66). A expressão “cativo”, do latim *captivo*, diz-se “de alguém ou algo que foi dominado”³, isto é, que por uma grande força está a ser conduzido, privado de liberdade. Noutros textos veterotestamentários, a exemplo do Livro de Jó, as decisões de grandes multidões que se consagram combatentes pela divindade “constantemente reaparecem nessas estranhas narrações [...] como touros, cachorros e aves de rapina” (Girard, 2009, p. 32), espécies que vivem em bandos e que caçam atuando coletivamente. Este encurralamento de uma só vítima por inúmeros inimigos, realizado pelos animais, advém do instinto de suas próprias espécies; não há escolha de agir diferente

³ CATIVO. In: AULETE, Caldas. *Aulete Digital*: Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Disponível em: <https://aulete.com.br/cativo>. Acesso em: 15 mar. 2023.



de como agem. A coletividade humana, ao agir dentro do mecanismo vitimário, inconsciente do que faz, aos animais em bando é assemelhada.

A lapidação de Açã é encorajada porque a violência fora sacralizada. A teoria girardiana, proposta na obra *La Violence et le Sacré* (A Violência e o Sagrado), afirma “que a violência unânime do grupo se transfigura em epifania da divindade” (Girard, 1990, p. 32), isto é, a turba dos violentos quando decide mimeticamente se impor contra uma vítima, trata a própria unanimidade da decisão como manifestação da divindade; “para que um grupo humano perceba sua própria violência coletiva como sagrada, é preciso que a exerça unanimemente contra uma vítima, cuja inocência não mais aparece, pelo fato mesmo dessa unanimidade” (Girard, 2009, p. 37). Para que este consenso seja ainda mais efetivo é necessária a participação da vítima: “é preciso que ela una sua voz à voz unânime que a condena” (Girard, 2009, p. 44). Aprisionado a este mecanismo, o próprio Açã acredita ter sido o seu delito o real causador da crise. Conforme já afirmara Mircea Eliade (1907-86), no interior da situação construída como sagrada, o mundo profano é transcendido (Eliade, 2018, p. 29): a violência, quando sacralizada, já não participa no entendimento dos algozes como manifestação de um mecanismo puramente humano. A ação violenta é doravante ação da divindade. A unanimidade da turba, evidenciada pelas maldições de Josué e a posterior lapidação coletiva, indica, de um lado, tal concórdia. Por outro lado, quando Açã confessa “[...] fui eu que pequei contra Iahweh” (Js 7,20), eis então a concordância da própria vítima e a sua interpretação da unanimidade da turba como voz da justiça divina; “o mecanismo vitimário só funciona em função da ignorância daqueles que o fazem funcionar” (Girard, 2012, p. 71).

O apedrejamento de Açã suscitaria sobre o coletivo violento aquilo que Aristóteles (IV a.C.) denominou de *catarse*. O filósofo grego utilizou amplamente o termo em seu significado médico “como purificação ou purgação” (Abbagnano, 2007, p. 120). Todavia, ao aplicar *catarse* em sentido estético, Aristóteles dirá:

A tragédia é imitação elevada e completa da ação, que tem certa extensão, pela linguagem e diversas espécies de adornos distribuídos em suas várias partes; imitação realizada por atores e não em forma narrativa e que, suscitando o terror e a piedade, chega à purificação de tais afetos (Poet., 1449 b, 24 ss).

Apesar de não ser extensivo na explicação da *catarse*, evidenciada na expressão “purificação de tais afetos”, o filósofo “utiliza a palavra



no sentido geral de serenidade e calma; [...] todas as outras emoções também podem sofrer ‘purificação e agradável alívio’” (Abbagnano, 2007, p. 120), inclusive a ira do coletivo voltada para uma única vítima. “E todo Israel o apedrejou” (Js 7,25) indica, portanto, não somente a sentença sofrida por Acã, mas a constatação de que a turba violenta, a fim de ser saciada, precisa agir em conjunto na lapidação a fim de que este coletivo também participe da paz advinda do efeito catártico; “ao redor da vítima encurralada, a numerosa turba de palavras se agrupa para o golpe de misericórdia [...], [e] os discursos hostis não constituem somente uma imagem da violência coletiva: constituem efetivamente uma participação ativa” (Girard, 2009, p. 34). Finalmente praguejara Josué: “Que Iahweh, neste dia, traga desgraça sobre ti!” (Js 7,25). Acã é apedrejado, queimado e ritualmente coberto por um grande monte de pedras. Eis o retorno da ordem comunitária.

4 Conclusão

Ainda que a narrativa bíblica se proponha a ser histórica, é possível perceber, a partir da perspectiva girardiana, indícios da estrutura de um mito. René Girard, inspirado na obra *O Ramo de Ouro* (*The Golden Bough* – 1980), de autoria do antropólogo escocês Sir James George Frazer (1854-1941), definirá o mito dentro da moderna teoria sociológica, encabeçada não somente por Frazer, mas também por Bronislaw Malinowski (1884-1942):

O mito não é uma simples narrativa, nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou história, nem uma narrativa explicativa. Cumpre uma função sui generis, intimamente ligada à natureza da tradição, à continuidade da cultura, à relação entre maturidade e juventude e à atitude humana em relação ao passado. [...] O mito não é uma narrativa histórica, mas a representação generalizada de fatos que ocorrem com uniformidade na vida dos homens [...] (Abbagnano, 2007, p. 674-675).

Isto significa que, segundo esta perspectiva, o mito não se pretende a narrar o real, mas a representá-lo. Girard irá mais adiante. Estabelecerá, através da comparação de muitos mitos da Antiguidade, uma relação de constância. Haveria, segundo ele, uma estrutura que está a se repetir nestas narrativas, a saber: 1) o caos ou desordem extrema inicia; 2) a grande desordem inicial jamais é entendida como natural; 3) o mal-estar social gera um conflito mimético: as *rivalidades miméticas*; 4) o *todos*



contra todos se reúne em torno de um *bode expiatório* para que a crise seja aplacada após o seu sacrifício; 5) a paz é reinstaurada.

A escolha do bode expiatório se justificaria em duas dimensões: 1) a escolha consciente justificada por uma *marca vitimária*; há uma característica, seja física, seja social, que singulariza a vítima e age como argumento e evidência à sua escolha; 2) a procura inconsciente do coletivo por tal vítima: o mecanismo do bode expiatório age de forma a não ser entendido pelos seus próprios participantes e isto é ainda mais grave quando a voz de toda a turba é sacralizada como voz da divindade.

O despertar de todo o mecanismo estaria no *desejo mimético*, conceito girardiano para designar o desejo suscitado pela imitação. Quanto mais um semelhante demonstra desejo e satisfação por seu objeto, mais o segundo indivíduo o desejará e ambos passarão a disputar. Eis a *rivalidade mimética*. Cada qual, no ato da disputa pelo objeto, suscitam como espelhos, um ao outro, motivos ainda mais pertinentes para defendê-lo e desejá-lo.

A partir da perícopa bíblica lida em Josué 7,1-26, o mesmo mecanismo descrito por Girard pode ser encontrado. Acã, por meio de sua cobiça, se apossa de objetos preciosos quando no território inimigo de Hai. A grande ordem do líder israelita Josué era de que tudo o que existisse no território de Hai deveria ser considerado anátema pelo exército de Israel, isto é, que atribuíssem aos despojos à pertença unicamente divina. Quando em posse dos objetos antes pertencentes somente a Deus, Acã torna-se o modelo do desejo mimético por excelência: havendo um que cobiça e se apossa do objeto, o desejo será suscitado nos demais, desencadeando as *rivalidades miméticas*. O paroxismo das rivalidades é a crise. A refrega empreendida por Israel não obtém êxito; os israelitas são vencidos pelo exército de Hai. A turba que anteriormente se comportava dentro da lógica do *todos contra todos* passa a operar em um *todos contra um* após um sorteamento que, por ter a concórdia unânime, é interpretado como a voz da justiça divina. O sorteio acaba por selecionar Acã como aquele que teria trazido a ira divina por sobre o exército israelita e o feito perder em batalha. Tanto a ignorância da própria vítima convencida pela voz unânime do coletivo, tanto o fato de este mesmo coletivo transformar em teofania a própria unanimidade de decisão, corroboram para que o mecanismo do bode expiatório seja, por fim, efetivado. Acã, aquele que estaria a contaminar todo o povo, é apedrejado até a morte, queimado e coberto por um monte de pedras.



A história de Acã figura entre uma das muitas histórias veterotestamentárias que compartilharão desta mesma estrutura de perseguição e execução. É esta mesma estrutura que René Girard perceberá nos mitos da Antiguidade e que o fará concluir que o mito é, na verdade, uma denúncia de uma perseguição e violência que ocorrem na realidade. Para o antropólogo, “a cada vez que um testemunho oral ou escrito relata violências diretas ou indiretamente coletivas”, é preciso se perguntar quanto aos paralelos que os tais poderiam compartilhar com a realidade. O mito estaria, portanto, a denunciar: 1) que as violências são reais, 2) que a crise é real, 3) que as vítimas são escolhidas não por causa de crimes que lhe são atribuídos, mas por suas *marcas vitimárias* e, finalmente, 4) que o sentido da operação é o de lançar sobre as vítimas a responsabilidade da crise, seguindo-se ou com sua execução ou com sua expulsão, uma vez que as tais, por simples presença, conseguiriam “poluir” o coletivo (Girard, 2004, p. 37).

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Aristóteles, Horácio, Longino. Trad.: Jaime Bruna. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.
- AULETE, Caldas. *Aulete Digital: Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2023.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- DAVIDSON, F. (ed.). *O Novo Comentário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1976.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2009.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.
- GIRARD, René. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.



GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

STRONG, James. *Concordancia Strong Exhaustiva: concordancia exhaustiva de la Biblia*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.



O eu, o outro e o transcendente em 1Pedro: ponderações bíblico-filosóficas

The self, the other and the transcendent in 1Peter:
biblical-philosophical considerations

*Eduardo Rueda Neto**

Casa Publicadora Brasileira

Recebido em: 20/07/2023. Aceito em: 12/02/2024.

Resumo: *Este ensaio parte da premissa de que, como ente no mundo, o ser humano se relaciona com a realidade em três níveis de reconhecimento: a subjetividade, a alteridade e a transcendentalidade. Com base nesse postulado, procura-se refletir nessas três dimensões humanas a partir da Primeira Epístola de Pedro, documento bíblico que, dirigido a uma comunidade de crentes sofredora do primeiro século, demonstra profunda sensibilidade a questões existenciais que se referem à relação do ser humano consigo mesmo, com o outro e com o Transcendente. Por fim, conclui-se que a singularidade humana só é plena à medida que imerge na pluralidade do reconhecimento de outros entes e em sua ligação com Deus.*

Palavras-chave: *Subjetividade; alteridade; transcendentalidade.*

Abstract: *This essay begins with the premise that, as beings in the world, humans relate to reality on three levels of recognition: subjectivity, alterity, and transcendentality. Building upon this postulate, this study seeks to reflect on these three dimensions of human existence through the lens of the First Epistle of Peter, a biblical document addressed to a suffering community of believers in the first century. This epistle demonstrates profound sensitivity to existential questions that pertain to the relationship of human beings with themselves, others, and the Transcendent. In conclusion, it is asserted that human uniqueness is only fully realized as it immerses itself in the plurality of recognizing other beings and in its connection with God.*

Keywords: *Subjectivity; alterity; transcendentality.*

* Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2024). Mestre em Teologia (Universidad Peruana Unión, UPeU, 2017). Bacharel em Filosofia (Universidade Católica de Brasília, UCB). Bacharel em Teologia (Centro Universitário Adventista de São Paulo, UNASP).

E-mail: eduardo.rueda.neto@gmail.com.





Introdução

O ser humano é um ser tridimensional, não apenas por ter faculdades físicas, mentais e espirituais (cf. 1Ts 5,23), mas também porque sua relação com a realidade se expande em três direções, três níveis de reconhecimento.¹ O primeiro nível, mais elementar, é a subjetividade (a consciência de si mesmo). Por meio dela, o ser humano se reconhece como um *eu* no mundo. É o fundamento do “penso, logo existo” de Descartes (2020), premissa básica para o senso de identidade. O segundo nível de relação com a realidade é a alteridade (a consciência quanto ao outro). Uma vez reconhecida a existência do eu, o restante do que há constitui o *outro*, e este se particulariza nos entes percebidos à nossa volta. Em se tratando de um outro semelhante, isto é, um ente humano, a particularização se dá de forma espelhada, ensejando um processo de identificação do “meu eu” com o “eu do outro”. O terceiro nível de relação com a realidade ocorre como decorrência natural dos anteriores. Ao reconhecer a existência do eu e do outro, o ser humano cogita do que está além. A possibilidade de um *outro transcendente*, ou seja, que extrapole a realidade sensível, um existir que exceda os fenômenos, brota-lhe naturalmente e o atrai. Capturado por esse impulso para o alto, o *homo religiosus* (Leeuw, 2002, p. 30) desenvolve sua espiritualidade e se entrega à experiência mística, com o sobrenatural. Esse é o nível da transcendentalidade (a consciência do que está além da realidade sensível).

A fim de refletir bíblicamente sobre os três níveis de relação com a realidade mencionados acima, escolheu-se, como texto-base para este ensaio, a Primeira Epístola de Pedro. Escrita para prover respostas, orientação e encorajamento aos cristãos perseguidos do primeiro século, essa carta revela um conteúdo teológico profundo que vai ao encontro de questões existenciais latentes. De suas linhas e entrelinhas, é possível extrair uma reflexão teológica e filosófica que contempla a relação do ser humano consigo mesmo, com o próximo e com Deus.

Neste ensaio se optou por apresentar a transcendentalidade em primeiro lugar, seguida da subjetividade e alteridade, por se entender que, na epístola, a relação do ser humano com Deus lança as bases teo-

¹ Por “tridimensional” o autor não quer dizer “tricotômico”. O texto de 1 Tessalonicenses 5,23 sugere muito mais a unidade/integralidade do ser humano do que sua divisão em partes. A tridimensionalidade significa apenas que o ente se estende em três horizontes da realidade, como quando nos referimos a um objeto com comprimento, largura e profundidade.



lógicas para os temas que se desenvolvem ao longo da carta. Decidiu-se também utilizar uma linguagem mais literária e menos acadêmica, para dar ao texto um caráter ensaístico e reflexivo, com maior fluidez dos pensamentos. Por essa mesma razão, não se oferece aqui uma exegese do texto bíblico, propriamente, embora o autor não tenha prescindido da devida análise exegética prévia. Na realidade, as referências à epístola petrina serão, em sua maior parte, indiretas; entretanto, do começo ao fim, ela constituirá o substrato da reflexão.

Por último, é importante observar que, uma vez que a carta se destina à igreja dos tempos apostólicos, o ser humano arquetípico apresentado no texto é o *cristão*, cujo modelo supremo, por sua vez, é a pessoa divino-humana de Jesus Cristo. Portanto, ao se tratar das questões existenciais pertinentes ao cristão, inclui-se também o gênero humano em sua totalidade, resguardadas as peculiaridades de tal correspondência.

1 A relação do ser humano com o Transcendente (transcendentalidade)

Na pessoa do cristão, o ser humano é eleito pelo Divino (cf. 1Pd 1,1). Nessa relação entre o imanente e o Transcendente, a eleição representa a convergência do finito com o Infinito, do limitado com o Ilimitado. Tal convergência é sempre de iniciativa divina. Como disse Jesus: “Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós” (Jo 15,16).² Eleger demanda volição. Deus nos escolhe porque quer, e quer porque nos ama (cf. Jr 31,3). A eleição é uma ação transitiva, que demanda sempre um objeto; logo demanda relação. Na eleição há pacto, há aliança; há também afeto, pois amor é decisão. E a decisão é trinitária, pois a inteira Divindade se envolve no chamado. Tão volitivo quanto eleger, porém, é ser eleito. Os que são considerados escolhidos o são porque aceitaram livremente o chamado divino (Nichol, 2014, p. 600).

Somos eleitos com base na presciência de Deus, pela providência daquele que, embora saiba o fim desde o princípio (cf. Is 46,10), respeita a liberdade humana de escolher ser escolhido (cf. Dt 30,19). E como é realizada a eleição do ser humano? Ela é efetivada “em santificação do Espírito” (1Pd 1,2), isto é, pelo poder do Espírito Santo, que purifica do pecado o eleito (Kistemaker, 1987, p. 36).

² Os textos bíblicos citados neste ensaio foram extraídos da versão Almeida Revista e Atualizada, 2a edição, salvo outra indicação.



Aquele que elege santifica, e o que santifica habilita. E habilita para quê? “Para a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo” (1Pd 1,2), isto é, para a redenção e purificação. Em Cristo, o ser humano é chamado para ser liberto; e, liberto, está apto a obedecer — não por si mesmo, mas pela habilitação do alto.

Conquanto eleito pelo Céu — e justamente por essa razão —, o ser humano é forasteiro no mundo, é peregrino, disperso neste exílio temporal (cf. 1Pd 1,1.17).³ Como os judeus na antiga Babilônia, ao cristão, a contragosto, cabe habitar num mundo que lhe é hostil (cf. Sl 137,1-2; 1Pd 5,13⁴), que não é seu, enquanto não lhe é dado regressar à pátria da qual é cidadão (cf. Fp 3,20-21). Os cristãos “são apenas residentes temporários onde quer que habitem” (Cleave, 1999, p. 19). “Ser forasteiro é sua sina difícil e ao mesmo tempo gloriosa”, pois “aquele que foi chamado por [Jesus] para fora do mundo e escolhido para ser propriedade exclusiva dele torna-se assim compulsoriamente um corpo estranho no mundo (cf. Jo 15,19)” (Holmer, 2008, p. 138).

Exilado como seja, contudo, o viajante humano conta em sua trilha com as transcendentais graça e paz, que lhe são multiplicadas (cf. 1Pd 1,2). É peregrino, mas não caminha só. Não palmilha solitário a estrada. Tem um Pai (cf. 1Pd 1,3). Pai que, em sua vasta misericórdia, regenera o velho ser humano e, com a nova vida, dá-lhe viva esperança mediante a ressurreição do Filho, o Homem-modelo. Assim o ser humano sem lar se torna, de repente, herdeiro, dono de “herança incorruptível, sem mácula, imarcescível, reservada nos Céus” (1Pd 1,4). Mas é posse adiada, pois não a pode agora assumir, em sua peregrinação. Enquanto isso, Deus guarda a herança no Céu e o peregrino na Terra, protegido pela fé até que se efetive a salvação (cf. 1Pd 1,5).

Por essa fé, o peregrino segue sem ver aquele que o guia. Não o vê, mas o ama, e se alegra com indizível expressão (cf. 1Pd 1,8). Partilha assim da bênção jesuânica, de que felizes são aqueles que não viram e

³ A metáfora bíblica do cristão como peregrino em sua jornada terrena rumo à pátria celestial foi cristalizada na história da igreja cristã pela clássica alegoria de John Bunyan (2013).

⁴ A referência à Babilônia como o local em que a epístola foi escrita (1Pd 5,13) é enigmática. No entanto, como comenta H. D. Lopes (2019, p. 369), “a maioria dos estudiosos, dentre eles os pais da Igreja, Eusébio e Jerônimo, entende que Pedro escreveu sua carta de Roma e, por se tratar de um tempo de perseguição, preferiu referir-se à capital do império por meio de códigos”. O fato de Babilônia estar relacionada ao exílio e dispersão do povo de Deus é significativo em vista do público-alvo e dos temas subjacentes da carta.



creem (cf. Jo 20,29). O resultado final disso é a salvação do ser (cf. 1Pd 1,9). Portanto, pode-se dizer que:

Essa fé triunfante no Cristo que não vimos tem dois resultados. No presente, os cristãos podem ter alegria inefável ainda em meio às dificuldades, e para o futuro têm a perspectiva de desfrutar dessa salvação em plenitude na presença de Jesus (Wheaton, 1999).

Ansiando perscrutar a sublimidade dessa salvação, como os anjos igualmente anelam contemplá-la, homens santos do passado inquiriram a respeito do tempo e da ocasião em que ela havia de se manifestar e, por divina revelação, anunciaram as dores e glórias do Messias (cf. 1Pd 1,10-12). Pelo Espírito Santo que nele habita, o humano fiel, cuja míope visão não ultrapassa, por si mesma e naturalmente, os muros do tempo, é transportado ao futuro, onde seu olhar se espraia no horizonte da eternidade e se perde no infinito. Sem a mediação do Espírito, jamais o homem limitado, temporal, seria capaz de transcender a clausura de si mesmo.

Os profetas sentiram dentro deles a operação do Espírito. Eles sabiam que a voz misteriosa que enchia suas almas era a sua voz. Suas declarações nem sempre eram claras; eram às vezes obscuras e místicas, mas o coração dos profetas foi tocado ao máximo; eles buscaram com fervorosa oração e pensamento devoto os propósitos de Deus anunciados na revelação (Spence-Jones; Exell, 2004, p. 7).

Antes, porém, de transcender o próprio eu e alçar voo à sublimidade dos mistérios revelados pelo Espírito Santo, deve o ser humano permitir que este o leve à santidade, pois santificar é a atividade primordial do Espírito no coração (cf. 1Pd 1,2; 1Co 6,11). Nesse processo, a referência é o próprio Deus: “Sede santos, porque eu sou santo” (1Pd 1,16). Tais palavras, oriundas do Antigo Testamento (cf. Lv 11,44; 19,2; 20,7), encontram eco também no imperativo de Cristo: “Sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste” (Mt 5,48). Não se espera com isso que o ser humano seja exatamente como Deus. Essa seria petulância análoga à de Lúcifer⁵ (cf. Is 14,12-14), ilusão nutrida também por Eva ao participar do fruto que supostamente a tornaria conhecedora do bem e do mal (cf. Gn 3,5). Obviamente, ao requerer do ser humano santidade, Deus sabe que da imundícia não se pode extrair pureza (cf. Jó 14,4), a não ser por

⁵ A tradição cristã tem visto uma aplicação mais ampla da linguagem usada em Isaías 14,12-15 e Ezequiel 28,11-19 na descrição do rei da Babilônia e do rei de Tiro. A referência feita neste ensaio alude à mencionada tradição.



ato sobrenatural. “Ele conhece a nossa estrutura e sabe que somos pó” (Sl 103,14). O que se pede do ser humano, pois, não é santidade ou perfeição absoluta. “Como Deus é perfeito em Sua esfera, assim pode o homem ser na sua” (White, 2007, p. 591). É na relatividade dessa relação que o ser humano atinge a plenitude de si mesmo.

Só é santo quem se conecta com o Divino, e só se une a ele quem é santo. Via de mão dupla, paradoxo. Se, por um lado, “não podemos esperar desfrutar de uma comunhão íntima com Deus, que é santo, a menos que também sejamos santos” (Constable, 2003), por outro lado, é *ele mesmo* quem nos santifica (cf. Ez 20,12), retirando a impureza que impede ao mortal chegar à presença do Eterno (cf. Is 6,5-7).

A divina santificação, porém, não remove a natureza pecaminosa inerente ao ser humano, pois esta o há de acompanhar até a *parousia* (cf. Sl 51,5; 1Co 15,52-53). O velho homem morreu, mas seu cadáver putrefato é arrastado pelo peregrino enquanto atravessa o exílio da vida presente. É essa a sua sina enquanto vive aqui e almeja se livrar do “corpo desta morte” (Rm 7,24). Apesar disso, contudo, é livre, foi resgatado — não com ouro e prata perecíveis, mas com o sangue do imaculado Cordeiro (cf. 1Pd 1,18-19). Era servo do mal, escravo de si mesmo e da vida fútil que levava. Mas, comprado, agora serve a outro senhor, embora o antigo ainda insista em afrontá-lo.

Ainda sobre a natureza pecaminosa, pode-se dizer que o ser humano pós-pecado não é o bom selvagem de Rousseau (2013). Assemelha-se mais ao humano aguerrido e caótico de Hobbes (2020). É, contudo, uma contradição em si mesmo. É mau e bom ao mesmo tempo, anjo e demônio. Conserva em si algo de divino, mas se rebaixa à vileza infernal. “Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço” (Rm 7,19), disse Paulo. Entretanto, nele ainda está a *Imago Dei*. Dele ainda exala “o bom perfume de Cristo” (2Co 2,15), quando a entrega é verdadeira. De seu interior ainda fluem “rios de água viva” (Jo 7,38), quando crê.

É desse coração, que jorra ora água doce ora amarga (cf. Tg 3,11), que se espera o fluir da gratidão por haver sido comprado de uma vida sem valor (cf. 1Pd 1,18). E não há melhor maneira de o ser humano demonstrar tal reconhecimento do que rendendo ao Divino o seu inteiro ser (Wiersbe, 1992, p. 742).

Despido de sua velha vida e das cicatrizes de maldade e dolo, hipocrisia, inveja e maledicência, o ser humano renascido deve desejar não



mais os objetos de sua antiga concupiscência, mas, qual recém-nascido, o genuíno “leite espiritual”, que alimenta a nova vida que agora possui (cf. 1Pd 2,1-2). A ele é dado provar a bondade do Senhor (cf. 1Pd 2,3; Sl 34,8). Ao experimentar o divino, a alma é satisfeita. E por ser Deus satisfatório à alma, deve o crente dele se nutrir para que, assim desenvolvendo-se, alcance a esperada salvação (McKnight, 1996, p. 105).

O Transcendente se faz imanente. Ao permitir que se lhe experimente a bondade, o ser incompreensível demonstra não ser incognoscível. Dá-se a conhecer. Permite o contato do humano e o convida à experiência. Como a Tomé, chama o ser humano a tocar-lhe as chagas (cf. Jo 20,27), pois a religião do Evangelho não se faz sem o toque da fé. Nas Escrituras, o Divino não é abstração platônica; é ato puro, realidade concreta.

Dessa concretude, as rochas lhe servem de metáfora. É pedra eterna, permanente, inquebrável. Não é, porém, pedra inerte, mas vivente, de valor incalculável, aferido por padrões divinos, não humanos (cf. 1Pd 2,4). Pela comunhão com a Pedra, fazemo-nos outras pedras, igualmente vivas, que juntas compõe o templo místico, espiritual, símbolo da igreja (cf. 1Pd 2,5). Aqui se fala de imitação (Richard, 2000, p. 85). Nessa comunhão com o Divino, tornamo-nos parte não somente dele mesmo, em certo sentido, à medida que participamos de sua vida e permanência, mas também nos fazemos parte uns dos outros, visto que pedra alguma, sozinha, compõe um edifício. Desse modo, a transcendentalidade humana desemboca na mais plena alteridade. A subjetividade, entretanto, é mantida, uma vez que a inteireza de uma parede não extingue a individualidade dos blocos que a perfazem. Com isso se pode ilustrar a prece de Jesus para que seus filhos fossem um (cf. Jo 17,11.21-22). Esse é também o mistério trinitário — um que são três, e três que se fazem um sem abdicar de sua pessoalidade (Canale, 2011, p. 137-156).

Inquebrantável, a Pedra, todavia, faz-se “vulnerável” ao se permitir a rejeição. Livre que é, pode o ser humano rejeitá-la e nela tropeçar (cf. 1Pd 2,7-8). Tal vulnerabilidade, porém, não é ontológica, mas circunstancial. É relativa, não absoluta. Por amor, Deus dá ao ser humano a opção de o receber ou o banir do coração. Poderia forçar-lhe entrada; mas gentilmente bate à porta (cf. Ap 3,20). O verdadeiro amor demanda liberdade.

Embora pedra viva, o ser humano salvo é morto. No cristão, como já se referiu, morte e vida coexistem. A exemplo daquele que, em razão dos pecados nossos, morreu sobre o madeiro — e por esse próprio ato



—, o crente que com Cristo lança a sorte falece para o pecado e vive para a justiça (cf. 1Pd 2,24). Essa é a essência da metáfora batismal (cf. Rm 6,1-14), batismo esse que não implica remoção da sujeira física, mas “o compromisso de uma boa consciência diante de Deus” (1Pd 3,21, Nova Versão Internacional).

Semelhantemente, a transição de perdido para salvo, mediante intervenção divina, encontra terna ilustração na imagem das ovelhas outrora desgarradas que acharam a segurança do aprisco do Pastor, supremo Guardião das almas (cf. 1Pd 2,25; 5,4). Retornar a Cristo, o bom Pastor (cf. Jo 10,11), deve ser sempre nossa resposta ao Salvador que carregou nossos pecados (Wheaton, 1999).

Metaforicamente, também, o ser humano salvo é templo do Divino (cf. 1Co 6,19). O cristão não somente compõe na coletividade a habitação do Ser supremo (cf. 1Pd 2,5); ele *per se*, seu coração (mente, alma), é o lócus em que Cristo deve ser santificado como Senhor (cf. 1Pd 3,15). Essa habitação divina no humano viabiliza a elocução da fé, na confissão querigmática e apologética da “esperança que há em [nós]” (1Pd 3,15).

Não devemos entender o coração como nossa vida interior e privada, que são inacessíveis aos outros. O coração é a origem do comportamento humano (cf. 1Pd 1,22; 3,4), e dele flui tudo o que as pessoas fazem. Por conseguinte, separar Cristo como Senhor no coração não é meramente uma realidade particular, mas será evidente para todos quando os crentes sofrerem por sua fé. A vida interior e exterior são inseparáveis, pois o que acontece dentro será inevitavelmente mostrado a todos, especialmente quando alguém sofre (Schreiner, 2003, p. 173, grifo nosso).

O cristão, como humano peregrino, é chamado a viver uma norma de comportamento elevada, assumindo um proceder correto e reverente durante sua peregrinação. Tal conduta deve ser vivida à luz da paternidade divina, mas também em vista do papel de Deus como juiz equânime (cf. 1Pd 1,17). Citado pelo Árbitro universal, “competente para julgar vivos e mortos” (1Pd 4,5), deve o ser humano comparecer perante o “tribunal de Cristo” (2Co 5,10), do qual não há apelação.

E por que precisa o ser humano prestar contas a Deus? Porque é responsável. É ser humano capaz. Suas faculdades de dizer, fazer, narrar e imputar o qualificam como tal (Ricoeur, 2004, p. 105-122). Somos todos “dispenseiros da multiforme graça de Deus” (1Pd 4,10). Como mordomo da graça, é de responsabilidade do ser humano renascido



empregar prudentemente todo recurso a ele outorgado pelo Céu, de modo que redunde em bem ao próximo e glória para Deus (cf. 1Pd 4,10-11). Uma vez que todo dom procede do Divino, cabe ao humano usá-lo no interesse de seu reino e também “para o benefício uns dos outros dentro da comunidade e em harmonia com o propósito e desígnio de Deus” (Kistemaker, 1987, p. 169).

A mordomia que ao ser humano é atribuída tem seu fundamento na própria criação. É a Deus, fiel Criador, que deve o cristão encomendar-se na prática do bem, mesmo quando esta lhe custe o sofrimento (cf. 1Pd 4,19). Esse senso de devolver a Deus o que lhe pertence por direito de Fazedor se aprofunda no direito como Redentor. De Cristo, que pelo ser humano padeceu e morreu, pode o ser humano ser também coparticipante da imarcescível glória a ser revelada (cf. 1Pd 5,1.4). Logo, a responsabilidade divinamente atribuída não representa uma carga penosa ao ser humano convertido, mas um suave fardo que antecipa o doce desfrute das glórias do além.

Peregrino e frágil (embora, em Cristo, pedra viva), o ser humano precisa da poderosa mão divina a guiá-lo a cada passo. Sob essa mão, é exortado a se humilhar para que, em tempo oportuno, experimente exaltação (cf. 1Pd 5,6). Humilhar-se porque Deus resiste aos soberbos, enquanto é gracioso com os humildes (cf. 1Pd 5,5). Humilhar-se porque a elevação do eu é a raiz do pecado e do mal (cf. Ez 28,17). Humilhar-se porque a glória do ser humano deve vir de Outrem, jamais de si mesmo; de cima, jamais debaixo. Humilhar-se porque ao ser humano convertido convém que Cristo cresça, e ele diminua (cf. Jo 3,30). O fato de Deus ser misericordioso para com os humildes representa um chamado à humildade diante dele (Elliott, 2008, p. 849). A humildade tem sua recompensa — ela “precede a honra” (Pv 15,33). Assim foi com Cristo, cuja humilhação terrena foi seguida das glórias celestes (Butler, 2010, p. 232).

E ao se humilhar perante Deus, deve o ser humano contrito também lançar de si seus fardos de ansiedade e depositá-los todos aos pés daquele que do ser humano cuida (cf. 1Pd 5,7). De fato, “a verdadeira atitude cristã não é autoabandono ou resignação negativos, mas envolve, como expressão de auto-humilhação, a confiança positiva de si mesmo e de seus problemas a Deus” (Kelly, 1969, p. 208).

Sobre as simultâneas universalidade e individualidade do cuidado divino, Agostinho (2014, n.p.) refletiu: “Ó Bondade onipotente, que cuidas de cada um como se de um só cuidasses, e de todos como se



fossem um só” (Conf. III 11,19). Sob os cuidados paternais do Divino, o humano está seguro. Não está, porém, isento dos assédios do gênio do mal — leão tragador (cf. 1Pd 5,8). A esse deve o cristão resistir, com sobriedade, vigilância e firme fé (cf. 1Pd 5,9), fiado na certeza de que, por Deus — “o Deus de toda a graça” —, será aperfeiçoado, firmado, fortificado e fundamentado (cf. 1Pd 5,10). Eis o resultado bendito produzido no caráter dos crentes em meio ao sofrimento inevitável da vida cristã (Lacey, 1944, p. 92). Assim, o Divino sustém o humano e lhe concede paz (cf. 1Pd 5,14).

2 A relação do ser humano consigo mesmo (subjetividade)

Conquanto contristado, no presente tempo, por várias provações, o cristão exulta, pois, sua alegria está na consciência da salvação (cf. 1Pd 1,6). Tais provações, angústias de seu trilhar no mundo, servem-lhe para provar o valor de sua fé. Esse teste de fogo prova, como ao ouro, sua identidade e encarece sua qualidade removendo-lhe a escória (Derickson, 2010, p. 1147). Uma vez confirmada a autenticidade da fé, o resultado é glória e honra na revelação final do Cristo (cf. 1Pd 1,7). Nessa direção, White (2009, p. 10) reflete:

As provações da vida são obreiras de Deus para remover de nosso caráter impurezas e arestas. Penoso é o processo de cortar, desbastar, aparelhar, lustrar, polir; é desconfortável ser submetido à ação do esmeril. Mas a pedra é depois apresentada pronta para ocupar seu lugar no templo celestial. O Mestre não efetua trabalho assim cuidadoso e completo com material imprestável. Só as suas pedras preciosas são polidas, como colunas de um palácio.

Enquanto a alma internamente crê, ama aquele que não vê (ainda) e rejubila, processa-se nela também a salvação — alvo último daquela fé testada e aprovada pelo Céu (cf. 1Pd 1,8-9).

Dessa salvação anseia o ser humano saber e sobre ela indaga (cf. 1Pd 1,10), como se o vazio da existência o impelisse a preencher o coração com as agradáveis novas de um mundo melhor. Tal conhecimento procura obter, mas somente a Revelação o pode conferir. É pelo Espírito que o recebe. Espírito divino que condescende em habitar o humano e lhe inspirar os pensamentos (cf. 1Pd 1,10-11), pois é na mente que Deus fala.



Dessa mente — o entendimento, a *psique*, a alma — os lombos devem estar cingidos, prontos para a ação (cf. 1Pd 1,13). Pronto o crente deve estar também para exercer a sobriedade, a temperança, o autocontrole — virtude cardeal. E isso tudo em vista da graça que “está sendo trazida na revelação de Jesus Cristo” (1Pd 1,13). Nessa revelação progressiva do Cristo, que aponta para a revelação final (Nichol, 2014, p. 605), deve a mente concentrar-se por completo, depositando sua completa esperança (cf. 1Pd 1,13).

De tal esperança, “âncora da alma” (Hb 6,19), não deve o cristão demover-se para chafurdar na lama de sua antiga vida imoral (cf. 1Pd 1,14). Deve antes nutrir em si o anseio de ser santo, mirando o grande Exemplo, aquele que o chamou (cf. 1Pd 1,15-16).

Comprado pelo sangue do Homem-Deus, o cristão deve ter noção de seu preço. Não custa ouro e prata, perecíveis, mas a vida preciosa do eterno Filho de Deus (1Pd 1,18-19). É à luz do Calvário que o ser humano compreende seu real valor (White, 1887). Fundamento superno de sua verdadeira autoestima, a consciência de haver sido comprado pelo Divino dá ao ser humano o inestimável penhor da ligação entre o terreno e o celestial, e a infindável certeza de que a esperança encontrará seu correspondente perfeito na eternidade.

Assim assegurado o seu futuro, o ser humano convertido tem a garantia de que foi gerado de semente incorruptível (cf. 1Pd 1,23). A Palavra divina, que trouxe à existência céus e terra (cf. Gn 1; Sl 33,6), traz também a vida ao novo ser humano, que, apesar de mortal, partilha da potencial incorruptibilidade comunicada pela imperecível semente da qual é nascido. Pois, embora o ser humano seja transitório, fugaz, conquanto sua carne seja como a relva, e toda a sua formosura como a flor do campo, que fenece e cai, a Palavra, contudo, é eterna, pois vive e permanece para sempre (cf. 1Pd 1,23-25). Permanece “porque o Deus que a pronuncia é o eterno, fiel e poderoso que sempre cumpre suas promessas” (Walls; Anders, 1999, p. 15). Pela Palavra, a transitoriedade humana imerge na permanência divina; a fugacidade do ser humano se imiscui na eternidade de Deus.

Eivado, pela queda, de toda sorte de maldade, esse ser humano meio transitório meio eterno, tem em si, por concessão divina, o poder da decisão. Pode escolher se despojar do mal e apegar-se ao bem (cf. 1Pd 2,1). Não é arrastado pelas vagas implacáveis do determinismo. Tem liberdade, mesmo que não absoluta. Pode decidir vencer sua natureza



corrompida com a ajuda de Deus. Pode desejar ardentemente o que é bom e resistir aos desejos que o inclinam para o mal (cf. 1Pd 2,2). Mas como livre que é, não deve usar tal liberdade como escusa para a libertinagem, como pretexto para antinomismo (cf. 1Pd 2,16). Como peregrino no mundo, deve abster-se das paixões que militam contra a alma (cf. 1Pd 2,11). E não apenas por si mesmos devem os cristãos negar-se à concupiscência. Como estrangeiros e exilados, estão sob rigoroso escrutínio na terra de seu exílio (Roehrs; Franzmann, 1979, p. 262). Por isso, sua vida abstêmia é “também para manter um testemunho eficaz perante os incrédulos”, pois “um estilo de vida cristão positivo é um meio poderoso de convencer o mundo de seu pecado (cf. Mt 5,16)” (Raymer, 1985, p. 846).

Na alma contra a qual guerreiam as paixões, há um “ser humano interior” — *kardias anthrōpos* — “encoberto no coração” (1Pd 3,4, Almeida Corrigida Fiel), uma humanidade pela qual zelar, adornando-a com recato e beleza. Beleza moral, que, diferentemente daquela que expira e se apaga (cf. 2,24-25), permanece por seu estimado valor aos olhos de Deus.

É dessa alma, do ser interior, que o batismo se destina a tirar a impureza de uma consciência imprópria, mediante a conversão (cf. 1Pd 3,21). E nessa tarefa, o sofrimento é um auxílio, na medida em que aquele que sofre na carne as provações tende a deixar de lado a atração do mal (cf. 1Pd 4,1). Isso faz porque a dor rememora a fragilidade da vida, permitindo ao cristão, no tempo que lhe resta na carne, já não viver de acordo com as paixões humanas, mas segundo a vontade de Deus (cf. 1Pd 4,2). Visto de outra maneira, pode-se dizer também que é justamente por ter abandonado a vida pecaminosa que o cristão sofre — sofre a hostilidade do mundo, a oposição daqueles com quem não compactua (Wuest, 1997, p. 111).

A consciência da brevidade da vida inclui também a lembrança mais ampla do iminente desfecho do presente cosmo. “O fim de todas as coisas está próximo” (1Pd 4,7), razão pela qual se deve viver com sensatez e disciplina, em espírito de oração. Tal consciência leva — ou lhe cumpre levar — o ser humano ao amor e ao desprendimento em favor do próximo (cf. 1Pd 4,8-9).

Sob essa perspectiva, mesmo o fogo ardente da aflição não ofusca ao cristão o brilho de sua alegria, que se manifesta em partilhar dos sofrimentos de Cristo e ser bem-aventurado quando sofre injustamente,



quando padece para glorificar a Deus (cf. 1Pd 4,12-15). Essa é a psicologia dos mártires, dos que sublimam a dor, tirando dela o louvor, em vista de um nobre ideal, de um bem maior (Rueda Neto, 2013).

Outra lembrança que aguça o escrúpulo do cristão é a ciência de que o juízo começa pela casa de Deus (cf. 1Pd 4,17). “Deus começa pelo seu povo o processo para julgar e peneirar a humanidade” (Carson, 2014, p. 1275). Ele o faz porque é maior a responsabilidade do ser humano que conhece a verdade do que a daquele que a desconhece. É pelo seu povo que Deus começa a trazer juízo, pois a ele primeiramente escancarou as portas da graça, os privilégios do Reino. O cristão é ser humano responsável, pois conhece a Palavra. Custa-lhe às vezes cumpri-la, é fato, pois, embora santo, é ainda, naturalmente, pecador. Com dificuldade o justo é salvo — *mas é salvo*, e salvo pela graça! Por isso, sua condição é melhor que a do ímpio, pecador contumaz (cf. 1Pd 4,18; Ef 2,8).

Enquanto não chega, porém, o dia final, na alma do ser humano o conflito persiste, e as contradições também. Deve escolher entre servir a Deus e ao próximo por espontaneidade ou por abominável ganância (cf. 1Pd 5,2). Escolher se seguirá ansioso ou se lançará as inquietações do coração sobre o Carregador dos fardos humanos (cf. 1Pd 5,7). Se em Babilônia habitará feliz, embora acossado pelo inimigo (cf. 1Pd 5,13.8-9), ou se nos salgueiros do exílio pendurará sua harpa (cf. Sl 137,2). De tais decisões depende em grande parte a paz do ser humano que se acha unido a Jesus (cf. 1Pd 5,14).

3 A relação do ser humano com o outro (alteridade)

Como mencionado anteriormente, na pessoa do cristão, o humano é eleito pelo Divino (cf. 1Pd 1,1). Essa eleição fala de transcendência, convergência entre Deus e o ser humano, mas fala também de alteridade. A eleição é missiológica, querigmática; é por causa do outro. O cristão é “raça eleita”, não para alardear ostensivamente seu *status*, mas para proclamar as virtudes daquele que o transplantou das trevas para a luz (cf. 1Pd 2,9). E o querigma não faz sentido sem a figura do outro. O ato de pregar é bitransitivo em essência: quem prega prega *algo a alguém*. Quem anuncia as boas-novas o faz sempre a outrem. Dito de outro modo, a eleição é *por causa do outro* e não *em detrimento dele*. Somos vocacionados para proclamar ao próximo as proezas de Deus. “Se essa proclamação não acontecer, a vocação fracassa” (Holmer, 2008, p. 180).



Assim como os profetas do Antigo Testamento, que perscrutavam a verdade vindoura e ministravam o que lhes fora revelado para aqueles que viriam após si, tempos depois (cf. 1Pd 1,12), o cristão — e o ser humano em geral — *recebe para dar*, para compartilhar. E o que tem para dar é de sublime valor; é porta-voz de mistérios que os anjos anelam penetrar e amariam proclamar (cf. 1Pd 1,12). Tal privilégio, contudo, foi a eles vedado, mas ao ser humano, franqueado (White, 2004, p. 7-9).

No entanto, a fim de ser eficaz, a mensagem do Evangelho ao próximo deve ser azeitada sempre com amor — o próprio caráter de Deus (cf. 1Jo 4,8). A alma purificada pela obediência à verdade está habilitada a amar de todo o coração o semelhante, com amor fraterno, sincero, não fingido (cf. 1Pd 1,22). Isso inclui também o imperativo de viver de modo exemplar entre os demais humanos, que não creem. Tal conduta implica reconhecer a autoridade constituída de outro humano sobre si e respeitar a ordem social (cf. 1Pd 2,13-14). A prática do bem e um procedimento ilibado emudecem os insensatos e redundam em glória para Deus (cf. 1Pd 2,12.15). Agir com mansidão e respeito, mantendo a consciência limpa, constringe à vergonha os difamadores da fé (cf. 1Pd 3,16).

Espera-se que o cristão trate *todos* com honra (cf. 1Pd 2,17). Isso implica imparcialidade. Embora naturalmente egoísta e parcial, deve o filho de Deus esforçar-se por seguir o exemplo do Pai, que é juiz isento e não faz acepção de pessoas (cf. 1Pd 1,17). É forçoso que o outro seja visto como um *diferente na individualidade* (caso contrário, não se poderia reconhecê-lo como outro), mas deve ser aceito como um *igual na dignidade*.

Entretanto, a dignidade humana não se faz somente na honra e na exaltação. Como já se destacou, Deus exalta quem a ele se humilha (cf. 1Pd 5,6). De igual maneira, ao submisso, a quem, em face do sofrimento injusto, da aflição imposta, mantém-se resignado e conserva pura a consciência, a esse é assegurado o favor divino (cf. 1Pd 2,18-20), pois é bem-aventurado o ser humano que sofre por fazer o que é certo (cf. 1Pd 3,14). Essa relação entre dignidade e a resignação daquele que é maltratado por causa da justiça é bem ilustrada na pessoa do inocente Jesus, que injustamente e submisso padeceu pelo mais ilustre dos ideais: a salvação da humanidade (cf. 1Pd 2,21-24). O exemplo do divino e humano Mestre enobrece a dor do sofrimento imerecido e comprova ser melhor a escolha de sofrer por praticar o bem do que por perpetrar o mal (cf. 1Pd 3,17). Não se pode esquecer que “Jesus suportou a humilhação de boa vontade,



mas [depois] Deus o exaltou” (Clowney, 1988, p. 83). O mesmo fará o Senhor por seus filhos queridos que ora sofrem sem merecer.

Do ser humano submisso e digno, pede-se também afeto e respeito mútuo na construção de sua alteridade, a começar pela família, estendendo-se para a comunidade (cf. 1Pd 3,1-9). A fim de bendizer, e não amaldiçoar, o cristão é chamado (cf. 1Pd 3,9), pois o bem viver demanda temor a Deus, autodomínio e paz com o outro (cf. 1Pd 3,10-12). Por isso, é dever do ser humano enquanto humano — como ser moral, ético — zelar sempre pelo bem, pelo que é essencialmente bom (cf. 1Pd 3,13).

Isso inclui o amor que sobrepuja as faltas alheias, o serviço desinteressado e a hospitalidade sem murmuração (cf. 1Pd 4,8-10). Esta última é de especial importância, tendo em vista que tanto quem oferta acolhida quanto quem recebe é peregrino no mundo (cf. 1Pd 1,1.17; 2,11). Quem se reconhece como forasteiro numa terra que não é a sua não hesita em aliviar a jornada de outro viajor cansado. A hospitalidade aqui é símbolo da mais cândida alteridade, do reconhecimento do outro como um igual, que caminha para o verdadeiro lar, sustentado pela Providência. É a consideração pelo semelhante como quem padece fome e sede e carece de abrigo como nós. Vista dessa maneira, a atitude hospitaleira, pela qual se acolheram anjos outrora (cf. Hb 13,2), reflete a essência do amar ao próximo *como a si mesmo* (Lv 19,18).

Esse reconhecimento do outro como companheiro de jornada deve impedir o cristão de ceder ao impulso pecaminoso, abjeto, de dominar os que lhe são confiados e postos sob seus cuidados, consciente de que é colocado a liderar outros não porque seja melhor do que eles, mas para lhes servir de exemplo em boas obras, na maneira honesta de viver (cf. 1Pd 5,3). Nesse espírito, deve respeitar com igual humildade os viajeiros mais experientes, cuja bagagem acumulada dos anos vividos é valiosa na trajetória da existência (cf. 1Pd 5,5). Tal postura, modesta e respeitosa, lubrifica a engrenagem das relações humanas, enquanto o orgulho e a soberba a obstruem — motivo pelo qual, também, Deus “resiste aos soberbos” (1Pd 5,5).

Por fim, na jornada do peregrino cristão, a companhia benfazeja de outros viajantes, fiéis compartes que lhe apoiem as cansadas mãos, é de sumo valor (cf. 1Pd 5,12). Pois é enquanto habita a Babilônia de seus dias, o exílio da terrena peregrinação, que o ser humano promove, na relação com o outro, no amor altruísta, a sua própria paz (cf. 1Pd 5,13-14).



Considerações finais

“Nenhum homem é uma ilha”, disse o poeta inglês John Donne (2007, n.p.). Nada mais verdadeiro. Não é uma ilha porque mesmo esta se faz como tal na relação com o mar e o continente. Não pode o ser humano, e ente algum, privar-se da relação com outros entes — por mais que assim o queira. A singularidade só o é porque existe o outro, e se constrói na pluralidade. Sobretudo o ser humano, como criatura religiosa que é, não pode possuir humanidade plena sem a relação com o Outro transcendente. É o contato com o Divino que o faz verdadeiro humano, pois nesse toque avivam-se nele os traços da *Imago Dei*. E ao realçarem-se tais traços, realçam-se também as virtudes altruístas, pois, assim como a Divindade se desprende em amor para com sua criação, de igual maneira o humano renovado pela graça manifesta sentimentos viscerais em direção ao próximo, ao outro semelhante.

Nesta breve reflexão, procurou-se pôr a lume ideias quanto à transcendentalidade, subjetividade e alteridade humanas que se depreendem da Primeira Epístola de Pedro, material escriturístico sensível às vicissitudes arrostadas pelo gênero humano — representado na carta pela figura do cristão — num mundo hostil ao sumo bem. Da meditação levada a cabo, pode-se dizer em síntese que o ser humano, peregrino em seu exílio terrenal, só é pleno à medida que vive em conexão com o Divino e, desse encontro, faz fluir aos outros a corrente de amor e altruísmo que reflui em paz consigo mesmo, com o próximo e com Deus.

Referências

- AGOSTINHO, S. *Confissões*. Edição eletrônica. São Paulo: Paulus, 2014.
- BUNYAN, J. *O Peregrino*. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.
- BUTLER, J. G. *1 & 2 Peter*. Analytical Bible Expositor. Clinton, IA: LBC Publications, 2010.
- CANALE, F. L. Doutrina de Deus. In: DEDEREN, R. (ed.). *Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. p. 120-179.
- CARSON, D. A. 1 Pedro. In: BEALE G. K.; CARSON D. A. (ed.). *Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 1243-1280.



CLEAVE, D. *1 Peter: Focus on the Bible Commentary*. Ross-shire, Grã-Bretanha: Christian Focus Publications, 1999.

CLOWNEY, E. P. *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross. The Bible Speaks Today*. Leicester, Inglaterra: Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988.

CONSTABLE, T. *Tom Constable's Expository Notes on the Bible*. [S.l.]: Galaxie Software, 2003.

DERICKSON, G. The First Epistle of Peter. In: WILKIN, R. N. (ed.). *The Grace New Testament Commentary*. Denton, TX: Grace Evangelical Society, 2010. p. 1143-1169.

DESCARTES, R. *O Discurso do Método*. Edição eletrônica. São Paulo: Lafonte, 2020.

DONNE, J. *Meditações*. Edição eletrônica. São Paulo: Landmark, 2007.

ELLIOTT, J. H. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. New Haven: Yale University Press, 2008.

HOBBS, T. *Leviatã: Matéria, Palavra e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

HOLMER, U. *Primeira Carta de Pedro*. Comentário Esperança. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2008.

KELLY, J. N. D. *The Epistles of Peter and of Jude*. Black's New Testament Commentary. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1969.

KISTEMAKER, S. J. *Exposition of the Epistles of Peter and the Epistle of Jude*. New Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987.

LACEY, H. *God and the Nations*. Kilmarnock: John Ritchie, 1944.

LEEUW, G. *Fenomenologia della Religione*. Turim: Boringhieri, 2002.

LOPES, H. D. *Comentário Expositivo do Novo Testamento: Epístolas Gerais e Apocalipse*. São Paulo: Hagnos, 2019.

MCKNIGHT, S. *1 Peter: The NIV Application Commentary*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996.

NICHOL, F. (ed.). *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí. v. 7. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2014.



RAYMER, R. M. 1 Peter. In: WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. (ed.). *The Bible Knowledge Commentary*. v. 2. Wheaton: Victor Books, 1985. p. 837-858.

RICHARD, E. *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter: A Literary and Theological Commentary*. Reading the New Testament Series. Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2000.

RICOEUR, P. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.

ROEHRS, W. H.; FRANZMANN, M. H. *Concordia Self-Study Comen-tary*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1979.

ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Pillares, 2013.

RUEDA NETO, E. A psicologia dos mártires. In: CRIACIONISMO. [S. l.]. 23 abr. 2013. Disponível em: <http://www.perguntas.criacionismo.com.br/2013/04/a-psicologia-dos-martires.html>. Acesso em: 4 fev. 2024.

SCHREINER, T. R. *1, 2 Peter, Jude*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2003.

SPENCE-JONES, H. D. M.; EXELL, J. S. (ed.). *1 Peter*. The Pulpit Commentary. Bellingham, WA: Logos Research Systems, 2004.

WALLS, D.; ANDERS, M. *I & II Peter, I, II & III John, Jude*. Holman New Testament Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999.

WHEATON, D. H. 1 Peter. In: CARSON, D. et al. (ed.). *Nuevo Comen-tario Bíblico: Siglo Veintiuno*. Edição eletrônica. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 1999.

WHITE, E. G. Courage for the Right. *The Signs of the Times*, 24 fev. 1887.

WHITE, E. G. *O Maior Discurso de Cristo*. Tatuí, São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

WHITE, E. G. *Serviço Cristão*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, E. G. *Testemunhos Para a Igreja*. v. 4. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WIERSBE, W. W. *Wiersbe's Expository Outlines on the New Testament*. Wheaton, IL: Victor Books, 1992.

WUEST, K. S. *Wuest's Word Studies from the Greek New Testament: For the English Reader*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984.



O perfil dos bispos em Santa Catarina (1908-2023): Origens sociais e trajetórias eclesiais

The profile of Santa Catarina's bishops (1908-2023): Social origins and ecclesiastical trajectories

*Carlos Eduardo Sell**

UFSC

Recebido em: 01/02/2024. Aceito em: 01/03/2024.

Resumo: O artigo investiga as origens sociais e as carreiras eclesiais dos bispos em Santa Catarina. A pesquisa abrange todos os preladados que já atuaram ou ainda estão no exercício de seu ministério desde a criação da primeira diocese nesse estado (em 1908). Na primeira parte realiza-se uma revisão sistemática dos estudos existentes sobre o episcopado brasileiro e catarinense nas disciplinas da História e da Sociologia. A seguir apresenta-se uma contextualização do perfil desse episcopado nos ciclos históricos de (1) institucionalização, (2) modernização e (3) reestabilização eclesial da Igreja Católica em Santa Catarina. Na terceira parte analisam-se os dados referentes às origens sociais e às carreiras eclesiais dos bispos do estado. Conclui-se que embora a elite do clero em Santa Catarina continue a ser recrutada entre os estratos mais populares da região Sul, seu perfil eclesial foi sendo transformado pelos ciclos históricos vividos pela Igreja Católica no Brasil.

Palavras-chave: Igreja Católica; bispos; história da Igreja em Santa Catarina.

Abstract: The article investigates the social origins and ecclesiastical careers of bishops in Santa Catarina. The research includes all prelates who have served or are still exercising their ministry since the creation of the first diocese in this State (in 1908). In the first part, a systematic review of existing studies on the Brazilian and Santa Catarina episcopate in the disciplines of History and Sociology is carried out. The following presents a contextualization of the profile of this

* Doutor em Sociologia Política (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2004). Mestre em Sociologia Política (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 1997). Professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina.

E-mail: carlos.sell@ufsc.br.





episcopate in the historical cycles of (1) Institutionalization, (2) Modernization and (3) Ecclesial re-stabilization of the Catholic Church in Santa Catarina. The third part analyzes data relating to the social origins and ecclesiastical careers of the State's bishops. It is concluded that although the elite clergy in Santa Catarina continue to be recruited among the most popular strata in the South region, their ecclesiastical profile has been transformed by the historical cycles experienced by the Catholic Church in Brazil.

Keywords: *Catholic Church; Bishops; History of the Church in Santa Catarina.*

1 Introdução

Foi apenas em 1908, ainda no bojo do processo de reorganização institucional da Igreja Católica frente à proclamação da República (1889), que Santa Catarina obteve a fundação de um bispado sediado em seu território¹. Em 1927 a sé episcopal de Florianópolis foi elevada à categoria de Arquidiocese e conta hoje com nove dioceses sufragâneas. Desde a fundação desse primeiro bispado, Santa Catarina já teve um total de 48 bispos que, em diferentes períodos, atuaram nas circunscrições eclesiais existentes em seu território.

Seguindo as investigações desenvolvidas atualmente no campo da Sociologia, a proposta deste artigo é apresentar um levantamento descritivo sobre algumas características sociais da elite eclesial das dioceses catarinenses ao longo de sua história². Para realizar este estudo o texto está organizado da seguinte forma. Os tópicos iniciais possuem um caráter preliminar. O primeiro realiza uma caracterização das principais abordagens epistemológicas empregadas na pesquisa sobre os episcopados nacional e catarinense. A segunda seção propõe um quadro histórico para entender o perfil e a atuação dos bispos que atuaram em Santa Catarina no contexto dos ciclos do catolicismo nesse estado. Esses dois elementos servirão como base para que, na terceira parte, possamos realizar a investigação das bases socioculturais e das trajetórias eclesiais dessa parcela do episcopado brasileiro. A meta consiste em levantar elementos para compreender os processos de continuidade e de ruptura na composição social e nas carreiras eclesiais dos bispos que exerceram ou ainda exercem seu ministério em Santa Catarina.

¹ Esse processo é bem descrito em Besen (1990; 2007).

² Portanto, o universo pesquisado não são bispos nascidos em Santa Catarina ("catarinenses"), mas, sim, os bispos que, independentemente de seu local de nascimento, atuaram ou ainda exercem seu ministério no estado. É nesse sentido que se emprega aqui a expressão "episcopado catarinense".



2 Abordagens teóricas: História e Sociologia

No Brasil, o estudo dos bispos nas Ciências Humanas é realizado principalmente nos campos disciplinares da *História* e da *Sociologia*. Na área da *História* podemos encontrar, por sua vez, diferentes modelos de pesquisa. O primeiro modelo, bastante comum, ocupa-se, de maneira idiográfica³, com o estudo de personalidades episcopais específicas que tiveram algum impacto na história geral ou eclesial do Brasil⁴, ou mesmo pesquisas que concentram seus estudos na atuação dos bispos em contexto mais específicos, muito em particular nas dioceses em que atuaram⁵. Para além dessa perspectiva singularizante, também existem estudos que buscam analisar o conjunto dos bispos como uma categoria social que precisa ser examinada como um “corpo” e cujas características modificam-se ao longo do tempo⁶.

No caso de Santa Catarina, já existe relativa literatura acumulada enfocando o perfil e o papel de bispos que foram importantes na história do estado. Todavia, embora essa produção esteja bastante concentrada no estudo de figuras como d. Joaquim Domingues de Oliveira (Colombi, 2014; D’Ávila, 2014; Martendal, 2014; Oliveira, 2014; Vicente, 2014), d. Afonso Niehues (Vicente, 1990; Vieira, 1993; Napolini, 2008; Batista, 2014; Della Giustina, 2014; Feller, 2014; Goedert, 2014; Krieger, 2014; Martendal, 2014; Pereira, 2014; Tiengo Pontes, 2018) e d. José Gomes⁷, deixando em segundo plano bispos que atuaram em outras regiões do estado, também podemos encontrar importantes estudos sobre os bispos catarinenses enquanto categoria social em pesquisas que

³ A diferença entre os métodos idiográficos (ênfase no particular) e nomotéticos (ênfase no geral) é discutida em Weber (1994).

⁴ A produção bibliográfica desse tipo é imensa e não seria possível oferecer aqui um levantamento de monografias que analisaram algum dos bispos que atuaram no Brasil. Uma sistematização nominal completa dos bispos no Brasil pode ser encontrada em Altemeyer Jr. (2018).

⁵ Ilustrativos dessas abordagens são os estudos dedicados a d. Hélder Câmara, como Piletti e Praxedes (1997) e Barros (2011). Da mesma forma podemos citar as pesquisas sobre o cardeal d. Paulo Evaristo Arns: Rodrigues (2008) e Passos (2022). Referência no estudo dos bispos conservadores é o trabalho de Coppe (2011).

⁶ Exemplos de trabalhos que procuram entender o episcopado como conjunto são Rubert (1969), Azzi (1978), Neves (1999), Aiva (2006), Lanza (2006), Câmara (2009), Aquino (2012), Costa (2013), Silva Gomes (2018) e Ferreira (2022).

⁷ A produção sobre o perfil e a atuação política desse bispo é significativa: Uczaí (2002), Brighenti e Nötzold (2009), Gomes (2013), Lovera (2013), Silva (2017), Oliveira Gomes (2021) e Silva (2022).



abordam a história de Santa Catarina em geral⁸, ou mesmo a história da Igreja Católica nesse estado (na perspectiva da História Eclesiástica)⁹. Mais recentemente, a produção historiográfica tem priorizado a atuação política do episcopado catarinense, focando especialmente sua relação com as elites políticas do estado (História Política)¹⁰. Existem igualmente contribuições relevantes oriundas do campo da História Cultural que investigam temas como a relação entre os catolicismos popular e romanizado (entre eles: Alves, 1999; Dallabrida, 1993; Aquino, 2013), a influência da Igreja Católica no sistema educacional catarinense¹¹ ou mesmo a relação entre catolicismo e processos de nacionalização étnica¹². Embora nesses trabalhos a ação dos bispos não seja o foco primário da pesquisa, sua atuação acaba sendo bastante contemplada, razão pela qual também são importantes para o entendimento do seu perfil.

A segunda perspectiva disciplinar pode ser localizada no campo da *Sociologia* e visa a caracterizar os padrões sociais e culturais, bem como as trajetórias eclesiais do episcopado nacional. Essa abordagem tem como um de seus marcos principais os estudos de Sérgio Micelli (1984; 1988) que, a partir da Sociologia de Pierre Bourdieu (Bourdieu; Saint Martin, 1982)¹³ discute como, no período de transição do padroado para a República, ocorreu o processo expansão organizacional e de “estadualização” do poder eclesial. Esses estudos são pioneiros na caracterização das origens sociais do episcopado desse período. Para o autor, os estratos sociais nos quais são recrutados os bispos dessa época são a aristocracia imperial, os ramos empobrecidos do patriarcado rural e os chamados filhos da Igreja (presbíteros de origem humilde).

Dando sequência a essa linha de pesquisa, os estudos subsequentes perguntaram-se em que medida tais características foram sendo alteradas

⁸ Os trabalhos mais tradicionais são Cabral (1967) e Piazza (1977).

⁹ Por enquanto, os trabalhos mais abrangentes foram realizados por Besen (2014).

¹⁰ São vários os trabalhos sobre esse tema: Serpa (1993; 1997), Besen (1995), Souza (1996), Caspary (2002), Souza e Otto (2008) e Bianchezzi (2012).

¹¹ Sobre as relações entre educação e igreja católica em Santa Catarina podem ser consultados com proveito Alves (1988), Heerd (1992), Dallabrida (2001; 2005) e Nascimento (2012).

¹² Uma ampla revisão bibliográfica e um sólido estudo empírico sobre esses conflitos culturais podem ser encontrados em Alves (2005), Otto (2005), Bianchezzi (2008) e Souza e Otto (2008).

¹³ Dentre os estudos que retomam a perspectiva de Bourdieu cabe citar ainda Grémion e Levillain (1986) e Vassort-Rousset (1986).



com o passar do tempo¹⁴. Ademais, avançaram no estudo das carreiras eclesiais e na compreensão dos mecanismos envolvidos na ascensão dos clérigos católicos ao episcopado. Nessa direção, Seidl (2009) observou que ao longo da segunda metade do século XX o padrão de nomeações episcopais sofre importantes modificações. Por ser menos atrativa para elites, sem contar o alto número de bispos nascidos no exterior, a Igreja Católica passou a ser composta majoritariamente por indivíduos de estratos de baixa renda ou das classes médias, oriundas de famílias extensas, de forte religiosidade, normalmente de origens alemã e italiana; além disso, os pais desse clero tiveram baixa escolarização, foram poucos os que concluíram o Ensino Médio e ainda mais raros foram os que chegaram ao Ensino Superior. Como conclui o autor, “é provável que nenhum outro grupo dirigente seja recrutado em meios sociais tão modestos” (Seidl, 2009, p. 46). Quanto aos mecanismos de escolha desses bispos, Seidl destaca como elementos centrais “a valorização de um perfil religioso romanizado, incluindo circulação pelo exterior e o acúmulo de competências culturais e de gestão” (Seidl, 2009, p. 59).

Apesar de sua importância e das contribuições que pode trazer à compreensão do episcopado como categoria social, o emprego do enfoque sociológico no estudo dos bispos de Santa Catarina ainda é uma tarefa que não foi realizada. Tendo em vista essa lacuna, o presente estudo busca dar uma contribuição inicial e preliminar para a investigação sociológica dos bispos que atuaram e atuam nas dioceses de Santa Catarina.

3 O episcopado em Santa Catarina no contexto dos ciclos históricos da Igreja Católica no estado

Uma análise do perfil global dos bispos que atuaram no território catarinense requer que se leve minimamente em conta os diferentes momentos históricos em que eles exerceram o seu ministério. Ocorre que realizar essa tarefa de contextualização esbarra com a dificuldade de que não possuímos trabalhos que discutam ampla e globalmente a evolução da Igreja Católica em Santa Catarina enquanto instituição até a atualidade¹⁵. Na falta de pesquisas que abarquem o período mais

¹⁴ É o caso dos estudos de Neris (2013; 2014).

¹⁵ O trabalho de Hécio Ribeiro (1988), que propõe uma periodização em “três tempos”, apesar de rica em informações, possui uma finalidade muito mais teológica do que propriamente analítico-descritiva. Além disso, só contempla a história até 1988.



recente, temos que nos aventurar por um caminho inexplorado e propor uma periodização geral que, tomando o Concílio Vaticano II (1962-1965) como marco fundamental, ajude-nos a identificar, em consonância com os processos que afetaram o catolicismo no Brasil, os principais ciclos históricos-*institucionais*¹⁶ da Igreja Católica no solo catarinense. É o que esboçaremos doravante.

3.1 Ciclo da institucionalização eclesial (1908-1965)

O primeiro desses períodos¹⁷ inicia-se com o breve episcopado do primeiro bispo de Santa Catarina: d. João Becker (1908-1914)¹⁸. Depois dele vem o longo período em que d. Joaquim Domingues de Oliveira esteve à frente da diocese e depois arquidiocese de Florianópolis (1914-1965). Na fase inicial, a ação dos bispos foi voltada para a montagem da estrutura eclesial necessária para o funcionamento de uma diocese, como a ereção de paróquias, criação de um seminário¹⁹, instalação de ordens religiosas (masculinas e femininas), bem como a elaboração de diretrizes pastorais (cartas, sínodos etc.), entre outras tarefas. Eles também precisaram acompanhar pastoralmente a imigração europeia, o que envolveu um processo de acomodação da religiosidade popular diante do catolicismo romanizado trazido pelos padres e religiosos europeus, além de desencadear conflitos entre o clero de origem nacional e o clero de origem alemã²⁰. Em termos políticos, a oposição institucional entre igreja e Estado do início da República foi cedendo paulatinamente lugar a uma aproximação entre episcopado e as oligarquias estaduais²¹. Ademais, por ser um período atravessado por duas guerras mundiais (1914-1918 e 1939-1945), a Igreja Católica em Santa Catarina viu-se confrontada

¹⁶ Tendo em vista essa opção metodológica, não se trata de realizar uma periodização histórica que trata do catolicismo, com todos os seus aspectos, em sentido amplo, mas apenas da evolução da institucionalidade eclesial (com ênfase nos bispos), em sentido bastante específico.

¹⁷ Tendo em vista a finalidade deste estudo, não será contemplada a fase anterior à instalação da diocese de Florianópolis; entretanto, ela constitui um ciclo próprio, que podemos chamar de “primórdios da evangelização em Santa Catarina”. Sobre esse período ainda permanece como referência a obra de Piazza (1977).

¹⁸ A atuação desse bispo no contexto da chamada “restauração católica” é analisada por A. Rambo (2002).

¹⁹ Fundado em 11 de fevereiro de 1927 na cidade de Brusque. Sobre essa instituição pode-se consultar Besen (2002) e Souza (2005).

²⁰ Boas indicações desse período encontram-se em Correia (1988).

²¹ Esse tema é aprofundado nas seguintes obras: Besen (1995) e Serpa (1997).



com seus reflexos nos processos de nacionalização das comunidades de imigrantes (italiana e germânica), o que também levou a conflitos políticos e intraeclesiais (Alves, 2005).

Constituiu uma continuidade desse processo de institucionalização da estrutura eclesial a elevação de Florianópolis ao posto de arquidiocese (em 1927) e a concomitante criação das dioceses de Joinville²² e Lages. Em termos sociológicos vale dizer: se o primeiro momento do processo de institucionalização foi a da *gênese*, agora já estamos diante da institucionalização entendida como *consolidação* do aparato eclesial. Para tanto, os dois primeiros prelados nomeados para as novas sedes episcopais foram, respectivamente, dois padres de ordens religiosas: d. Daniel Henrique Hostin (1929-1973)²³, da Ordem dos Frades Menores (OFM – franciscanos), e d. Pio de Freitas Silveira (1929-1954), da Congregação da Missão.

A criação das dioceses de Tubarão (em 1954)²⁴ e Chapecó (em 1958) (Heiner, 1994; Diel, 1996) representa um novo esforço de *expansão* da ocupação territorial da igreja católica para a região Meso-Sul e, especialmente, para o Oeste de Santa Catarina²⁵. Para elas foram nomeados, respectivamente, o franciscano d. Anselmo Pietrulla (1955-1981) e d. José Thurler (1959-1962). Mas é importante acrescentar que agora já estamos nas etapas finais desse primeiro ciclo de institucionalização do aparelho eclesial em terras catarinenses. Nessa etapa final, em particular na década de 1950, a igreja católica no Brasil já prenuncia, especialmente com a fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (em 1952)²⁶, um processo de modernização de suas estruturas e de suas formas de atuação. É justamente nesse período final do primeiro ciclo eclesial em Santa Catarina que d. Gregório Warmeling assumiu em 1957 a diocese de Joinville, enquanto em Lages, em 1959, d. Afonso Niehues assumiu a condição de bispo coadjutor (Silva, 2008). O bispo auxiliar de Joinville, d. Inácio João Dal Monte, da ordem dos capuchinhos, ficou apenas três anos na região Norte do estado (1949-1952), mesma situação do arcebispo coadjutor de Florianópolis (d. Felício César da Cunha Vasconcelos), que ficou na capital entre 1957 e 1965.

²² Esse processo foi bem analisado por Francisco (2007).

²³ O perfil desse bispo é analisado em Rodrigues (2020).

²⁴ Esse processo é analisado em Soratto (2002).

²⁵ Esse processo de ocupação territorial é bem analisado por Cardoso (2007, p. 18-31). Sobre a igreja no Oeste de Santa Catarina, veja-se Tedesco e Diel (2007).

²⁶ Uma exposição histórica bastante detalhada dessa iniciativa encontra-se em Queiroga (1977).



3.2 Ciclo da modernização: o *aggiornamento* conciliar e a ascensão da teologia da libertação (1965-1992)

Com a realização e o término do Concílio Vaticano II (1962-1965) começa uma nova etapa para as dioceses e os bispos catarinenses. Conforme documenta José Oscar Beozzo (2005), dos oito bispos catarinenses à época, cinco participaram de todas as sessões conciliares²⁷; juntamente com os que foram nomeados logo depois, eles receberam a tarefa de realizar a adaptação aos novos tempos (*aggiornamento*) da igreja em Santa Catarina²⁸.

O momento que simboliza o início desse novo ciclo é a transferência de d. Afonso Niehues para Florianópolis (em 1962), bem como sua elevação ao posto de arcebispo coadjutor e administrador apostólico (no ano de 1965). Esse mesmo processo de adaptação teve que ser realizado por bispos que ocuparam seus cargos ainda antes do Concílio, como o bispo de Tubarão, d. Anselmo Pietrulla (1955-1981), e d. Gregório Warmeling (1957-1980), de Joinville. Outros tornaram-se preladados durante a assembleia conciliar (caso de d. Wilson Laus Schmidt, 1962-1968, em Chapecó) ou logo após a realização do Concílio (como d. Honorato Piazero (1966-1973), em Lages (Pereira, 2016)). Com esse mesmo desafio tiveram que lidar os bispos das recém-criadas dioceses de Rio do Sul (d. Tito Buss, entre 1969 e 2000) e Caçador (d. Orlando Octacílio Dotti, entre 1969 e 1976), ambas erigidas em 1968²⁹. Por fim, já em tempo posterior (1975), foi criada a diocese de Joaçaba, que teve como seu primeiro bispo d. Henrique Müller, que permaneceu à frente da mesma até 1999³⁰.

Embora não exista uma investigação sistemático-comparativa sobre o processo de recepção e implementação das diretrizes do Concílio Vaticano II em Santa Catarina (Spiess, 2016, p. 41-57), alguns estudos permitem inferir importantes características desse processo³¹. Ele foi,

²⁷ D. Joaquim Domingues de Oliveira participou apenas da primeira sessão e d. Frei Felício C. C. Vasconcelos, da segunda sessão; este último não participou da terceira sessão e na última já era arcebispo de Ribeirão Preto. Já d. Daniel Hostin (Lages) nunca foi a Roma participar do Concílio.

²⁸ D. Anselmo Pietrulla, Afonso Niehues, d. Gregório Warmeling, d. José Thurler e d. Wilson Laus Schmidt foram os bispos que participaram das quatro sessões do Concílio.

²⁹ Sobre a criação dessa diocese, veja-se Wiggers (2007).

³⁰ São poucas as informações sobre essa diocese. Algumas indicações podem ser encontradas em Rodrigues (2018).

³¹ Para uma perspectiva desse processo na ótica de uma ordem religiosa, veja-se a interessante pesquisa de Gascho (1998). Sobre essa mesma Congregação, veja-se ainda Kantovitz (2017; 2019) e Otto (2018).



inicialmente, coordenado pelo Regional Sul 3 da CNBB que, à época, incluía Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A partir das diretrizes comuns da CNBB e seus regionais, cada diocese foi criando, a seu modo, suas próprias iniciativas. Pereira (2016) mostra como, a partir dessas linhas gerais, a diocese de Lages elaborou diversos Planos de Pastoral (1967, 1969 e 1970), ao mesmo tempo em que foi criada a Coordenação Diocesana de Pastoral. Modelo similar foi adotado em Florianópolis com a criação do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral (com seu Coordenador), Comissões de Catequese e Liturgia e a promoção do diaconato permanente (a partir de 1969) (Besen, 2014, p. 159-163). Fruto desse processo conjunto de renovação conciliar dos bispos de Santa Catarina foi a criação do Regional Sul 4 da CNBB, em 1969³², e a fundação do Itesc (Instituto Teológico de Santa Catarina), em 1973 (Kretzer, 2019; Souza; Campigoto; Fabrício, 2019).

No decorrer da década de 1970, após a realização das conferências episcopais latino-americanas de Medellín (1968) e de Puebla (1979), consolida-se cada vez mais na Igreja Católica no Brasil a Teologia da Libertação. Sua ampla hegemonia nesse período representou um novo incremento ao processo de modernização da Igreja Católica, mas desta feita levando em consideração o contexto latino-americano da dependência. A partir desse modelo teológico e eclesiológico, a problemática sociopolítica passou a estar no centro da atuação do episcopado brasileiro e catarinense.

Assim como seria enganoso considerar que havia absoluta unidade em torno de suas ideias, também seria equivocado dividir todos os bispos de Santa Catarina em apenas dois grupos rigidamente opostos: partidários ou adversários da Teologia da Libertação. Isso também não quer dizer que essa tendência não deixasse de provocar importantes divergências entre os bispos do estado. Por um lado, a Teologia da Libertação recebeu um apoio decisivo de d. José Gomes, que assumiu a diocese de Chapecó em 1968 (até 1998) e que, além de priorizar a organização da diocese em torno das comunidades eclesiais de base (CEBs), foi responsável pelo engajamento da Igreja Católica com diversos movimentos e organizações da sociedade civil da região³³. Por outro lado, existem registros de forte

³² Diversos textos sobre esse instituto foram publicados no número na *Revista Encontros Teológicos*, entre eles Niehues (1993), Brandes (2003), Brighenti (2003), Ribeiro (2003), Piendibene e Piendibene (2003), Pereira (2003) e Besen (2013).

³³ Dentre os trabalhos que analisam a atuação política de d. José Gomes, pode-se consultar ainda Piana (2009) e Brighenti (2012).



oposição do franciscano d. Henrique Müller, que governou a diocese de Joaçaba entre 1975 e 1999³⁴.

O bispo de Joinville, d. Gregório Warmeling (1957-1994), também é identificado por membros de sua diocese como um “amante da Teologia da Libertação”³⁵ e como um “bispo profeta” que assumiu essa linha de pensamento e a opção preferencial pelos pobres³⁶. Durante seu governo, ele apoiou a ação nas periferias realizadas pelo pe. Luiz Facchini (1942-2018), que, por sua vez, também exerceu a função de Coordenador de Pastoral entre os anos de 1972 e 1975³⁷. Além disso, em 1978 ele deu acolhimento à Fraternidade Esperança, Congregação formada por religiosas dissidentes das Irmãs da Divina Providência e que optou pela inserção entre os pobres, bem como às Catequistas Franciscanas, outra ordem religiosa feminina que se engajou profundamente no campo sociopolítico.

Outro representante dessa linha teológica foi o bispo da diocese de Tubarão, d. Osório Bebbler (entre 1981 e 1992), que liderou a realização de um Sínodo da Diocese de Tubarão (1984-1986) e que, a partir dessa perspectiva, instruiu os planos pastorais da diocese até os anos 1990 (Brighenti, 2022). Esse bispo foi transferido em 1999 para Joaçaba, diocese na qual deu continuidade à linha pastoral existente, até 2003 (Costa, 2015). Já em Lages, sob a liderança de d. Oneres Marchiori (que era auxiliar entre 1983 e 1987, mas passou ao cargo de diocesano de 1987 a 1989), a diocese também assumiu um perfil cada vez mais progressista, tendo como prioridade a organização das CEBs (Munarim; Calazans, 1990; Locks, 2008; Costa, 2008) que desde 1997 reúnem-se anualmente para a celebração da Festa das Tendras³⁸.

Quanto à sede arquidiocesana de Florianópolis, Besen (2014, p. 173) assinala que d. Afonso Niehues (1965-1991) atuou decididamente em prol dos perseguidos pelo regime militar (1964-1985)³⁹. Apesar dos conflitos internos que afetaram a Congregação das Irmãs da Divina Providência

³⁴ As disputas no interior do episcopado são descritas por Kretzer (2019, p. 55-57) ao analisar os conflitos na definição do perfil e da direção do Instituto Teológico de Santa Catarina.

³⁵ É o que declara Facchini (2001, p. 105).

³⁶ Conforme afirma Busarello (2001, p. 105-107).

³⁷ Conforme informações disponíveis em Balsanella, Pacheco e Peretti (2019).

³⁸ Segundo o estudo de Moreira (2010).

³⁹ Sobre esse assunto consulte-se Bianchezzi (2012) e Santos (2019).



relativos à inserção de algumas destas nas periferias – motivando mesmo a nomeação de uma comissão de investigação nomeada por Roma em seu território⁴⁰ –, d. Afonso Niehues permitiu o desenvolvimento de iniciativas pastorais dos setores mais à esquerda da igreja católica, bem como a remodelação da Ação Social Arquidiocesana (que superou uma atuação meramente assistencialista)⁴¹. Ademais, ele não desestimulou a inserção de padres e religiosas nas periferias urbanas da capital catarinense⁴² e em 1980 permitiu mesmo que um padre da diocese fosse à Nicarágua para apoiar a revolução sandinista (Padre Osmar, s/d). Durante esse período diversos tipos de pastorais sociais foram sendo incorporados ao arranjo institucional de sua arquidiocese e das demais dioceses do estado⁴³.

3.3 Ciclo da reestabilização institucional (1992 até o presente)

A eleição de d. Eusébio Oscar Scheid (1992-2011) para a Arquidiocese de Florianópolis, bem como a visita de João Paulo II ao estado de Santa Catarina (em 1992), são eventos que simbolizam uma nova geração de bispos. O prestígio desse prelado junto ao Vaticano pode ser atestado pelo fato de que foi escolhido pessoalmente pelo papa como representante da Santa Sé na Conferência de Santo Domingo (1992), sem contar o fato de que foi nomeado posteriormente para o cargo de cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro (2001-2021); assim, ele estava especialmente alinhado com a nova linha programática implementada pelo papa polonês. Com efeito, o longo pontificado de João Paulo II (1979-2005), seguido do período do seu colaborador mais importante (Josef Ratzinger), depois papa Bento XVI (2005-2013), tinha por meta restabelecer a identidade sacramental-institucional da igreja católica. Por isso, para além de juízos de valor (normalmente negativos⁴⁴), propomo-nos a denominar essa fase, de maneira analítico-descritiva, de *ciclo de reestabilização institucional*.

⁴⁰ Esses conflitos são descritos por Bianchezzi (2005).

⁴¹ A atuação social desse bispo é descrita em Vicente (2014).

⁴² As formas de organização popular em Florianópolis e a atuação dos padres nos morros da cidade são analisadas em diversos trabalhos: por exemplo, Luckmann (1991), Piacentini (1991), Krischke (1992), Fantin (1997) e Sell (1997).

⁴³ Como documentam os seguintes trabalhos: Weber (1990), Machado (2007) e Silva (2008).

⁴⁴ É o caso de expressões como “inverno eclesial”, “involução eclesial”, “retrocesso” e outras que, além do saudosismo, manifestam dificuldades em discutir cientificamente as transformações do presente.



A linha programática do arcebispo dehoniano d. Eusébio Oscar Scheid continuou depois com mais dois bispos da Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus que assumiram o governo da arquidiocese de Florianópolis: d. Murilo Sebastião Krieger (2002-2011), que antes já tinha sido bispo auxiliar de Florianópolis⁴⁵, e d. Wilson Jönck – este em exercício desde 2011, sendo que um ano antes (2010) ele brevemente fora bispo na diocese de Tubarão. Também podem ser considerados prelados mais próximos da orientação papal de Woytila-Ratzinger o bispo de Criciúma, de linha carismática, d. Jacinto Inácio Flach (em exercício desde 2009), e o bispo de Blumenau, d. José Negri (2009-2015), que sucedeu o primeiro bispo d. Angélico Sândalo Bernardino (2000-2009), considerado de orientação progressista⁴⁶. Já em Joinville, a nomeação de d. Orlando Brandes (1994-2006), um padre que anteriormente atuava na Renovação Carismática Católica (RCC), e de seu sucessor d. Irineu Roque Scherer (2007-2016), procuraram conferir à diocese uma atuação pastoral mais plural e ao mesmo tempo mais moderada em sua dimensão sociopolítica⁴⁷.

Do dito acima não se deve concluir apressadamente que a ocorrência de mudança de perfil do episcopado signifique que ele tenha-se tornado completamente homogêneo. Além do já citado caso do perfil “progressista” de d. Angélico em Blumenau, em Chapecó o sucessor de d. José Gomes, d. Manoel João Francisco (1998-2014), um dos expoentes nacionais da causa ecumênica⁴⁸, deu continuidade à linha pastoral que já existia na diocese⁴⁹. Também em Caçador a Teologia da Libertação passou a ser a orientação predominante com a liderança de d. Luiz Colussi (1983-1996), sendo depois retomada por d. Luiz Carlos Eccel (1998-2010) e por d. Severino Clasen (2011-2020). O

⁴⁵ Ele foi auxiliar em Florianópolis entre 1985 e 1991; depois assumiu a diocese de Maringá (1991) e posteriormente ainda a arquidiocese de Ponta Grossa (2007). Em 2002 retornou, agora como arcebispo, a Florianópolis.

⁴⁶ A nomeação desse bispo foi entendida pelos analistas como uma remoção de São Paulo para abrir caminho para as reformas efetuadas por d. Cláudio Hummes, na época cardeal arcebispo de São Paulo (cf. Antenore, 2000).

⁴⁷ Esse processo reflete-se, entre outros elementos, no maior espaço concedido para os grupos de jovens da RCC, como mostra Frainer (2015).

⁴⁸ Em 2011, ele foi eleito presidente do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic), cargo que ocupou até 2015. Em 2019, ele foi eleito presidente da Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-Religioso da CNBB.

⁴⁹ É o que atesta o conteúdo de sua entrevista para o 15 Eclesial das CEBs (CEBS do Brasil, 2017). Ver também Oro e Cenci (2018).



primeiro deles não apenas apoiou a formação de CEBs e acolheu em seu território diversas edições da Romaria da Terra⁵⁰, como também estimulou o processo pelo qual a diocese pauta-se pelos princípios de uma “igreja participativa, comprometida com os problemas do povo e igreja libertadora” (Tomazi; Casara, 2019, p. 63). Por fim, em Lages, d. Guilherme Antônio Werlang, bispo local desde 2018, vem dando continuidade à opção da diocese pelas CEBs, promovida pelo seu antecessor d. Oneres Marchiori, e que se traduz hoje especialmente com a organização atual das chamadas Tendras do Senhor, que acontece desde 1997 (Moreira, 2010).

Contudo, em que pesem suas influências, a linha programática de cada bispo individualmente nem sempre se reflete automaticamente nas instâncias de decisão colegiada e no clero das diversas dioceses que, muitas vezes, possuem uma cultura eclesial fortemente institucionalizada que vigora de maneira autônoma. O contrário também é verdadeiro: pesquisas recentes indicam que, de modo independente da visão de seus bispos, a geração mais recente de presbíteros católicos vem-se distanciando paulatinamente da linha da Teologia da Libertação e tem abraçado o ideário de ressacralização da figura do padre⁵¹. Hoje cada vez mais plural, também existem na Igreja Católica em Santa Catarina padres ligados a Comunidades de Vida⁵² de inspiração carismática e mesmo a presença de institutos de perfil tradicionalista, como é o caso dos Arautos do Evangelho (s/d) na diocese de Joinville.

Diante de um catolicismo que perde cada vez mais adeptos no Brasil e frente a uma igreja em profunda transformação interna, dos dez bispos à frente das dioceses de Santa Catarina, apenas três foram nomeados pelo Papa Francisco (2013 até o presente) e governam, respectivamente, as dioceses de Rio do Sul (d. Onécimo Alberton, desde 2015 até 2023)⁵³, Caçador (d. Cleocir Bonetti, desde 2021) e Tubarão (d. Adilson Pedro Busin, desde 2023).

⁵⁰ Estudos que abordam o papel das romarias no contexto da relação entre a igreja e as questões agrárias em Santa Catarina, são, dentro outros: Schwade (1992), Pagoto (2009), Paim e Siqueira (2014), Silva (2018, p. 202-213) e Guimarães (2020).

⁵¹ Esse processo está bem documentado na pesquisa coordenada por Brighenti (2021).

⁵² É o caso da comunidade do Divino Oleiro, da arquidiocese de Florianópolis, fundada em 1997, na cidade de Camboriú (cf. Divino Oleiro, s/d).

⁵³ Em 2023, ele transferido, como auxiliar, para Florianópolis.



4 Os bispos em Santa Catarina: bases socioculturais e carreiras eclesiais

Nesta terceira parte apresenta-se a análise do perfil sociocultural e eclesial dos 48 bispos que já exerceram ou exercem seu ministério em território catarinense. A sistematização leva em conta dois conjuntos de variáveis. A *variável sociocultural* busca levantar elementos que nos indiquem as posições sociais dos bispos que atua(ra)m no território catarinense. Para tanto serão utilizados como indicadores sua nacionalidade e seu estado de origem. A *variável eclesial*, por sua vez, intenta identificar os elementos da trajetória “profissional” dos bispos nomeados para dioceses existentes no estado.

Os dados serão sistematizados levando em conta todo o período histórico em questão, ou seja, desde a fundação do bispado de Florianópolis até o presente⁵⁴. Para isso, comecemos por diferenciar claramente a geração dos bispos pré-conciliares (entre 1908 e 1962), formados na tradição tridentina e ultramontana, da geração de bispos pós-conciliares (a partir de 1966)⁵⁵, conforme se mostra abaixo:

Tabela 1 – Período histórico de nomeação de bispos em Santa Catarina

PERÍODO	NÚMERO	PERCENTUAL
Pré-Vaticano II	11	23%
Pós-Vaticano II	37	77%
Total	48	100%

Fonte: elaboração própria.

A maioria dos bispos (77%) que atuam ou atuaram em Santa Catarina é do período posterior ao Concílio Vaticano II e possui uma compreensão do episcopado muito distinta do período anterior. Evidentemente, isso não significa que a transição conciliar tenha-se realizado de modo abrupta, tendo em vista o impacto da participação e posterior implementação do Concílio Vaticano II naqueles bispos formados antes desse período. Esse processo de mudança de perspectiva (conversão)

⁵⁴ O levantamento de dados ocorreu até o dia 30 de outubro de 2023 e, portanto, não incluem eventuais mudanças no episcopado de Santa Catarina após essa data.

⁵⁵ Adotou-se como critério de corte o ano de encerramento do Concílio (1965). Assim, bispos nomeados antes dessa data são considerados “pré-conciliares”, ao que passo que os “pós-conciliares” são aqueles nomeados após essa data.



pode ser bem ilustrado pelo caso de d. Gregório Warmeling, em Joinville. Conforme destaca Besen (2014, p. 97), “o Concílio do Vaticano II (1962-1965) despertou em Dom Gregório um entusiasmo incontido”. Além disso, Besen (2014, p. 98) também documenta que dom Gregório Warmeling:

fez parte do grupo de bispos que nas Catacumbas de São Calixto assinaram o “Pacto das Catacumbas”: ao retornarem às suas dioceses renunciariam a toda ostentação, a tudo o que simbolizasse poder e prestígio. Retornando à Diocese, Dom Gregório abandonou vestes e ornamentos episcopais principescos, assumindo as vestimentas dos padres e leigos. Alugou o Palácio episcopal e foi morar num apartamento, mais tarde trocado por uma casa.

Uma das principais diferenças desses dois períodos é que o tempo de exercício do episcopado é bastante superior no primeiro: o arcebispo de Florianópolis, por exemplo, ficou no cargo por 53 anos, seguido dos 44 anos de d. Daniel Hostin à frente de Lages e dos 25 anos d. Pio de Freitas à frente de Joinville. Os bispos nomeados no final ou durante o período conciliar também ficaram, em regra, longos períodos no comando de suas dioceses, como é o caso de Gregório Warmeling (37 anos) em Joinville e de d. Anselmo Pietrulla (26 anos) em Tubarão. Esse padrão ainda pode ser observado nos bispos nomeados logo depois do Concílio, pois seu tempo de governo, ainda que menor que os mencionados acima, não deixou de ser longo: d. Tito Buss permaneceu 31 anos em Rio do Sul, d. José Gomes ficou 30 anos em Chapecó, d. Anselmo Pietrulla governou Tubarão por 26 anos, d. Afonso Nieheus esteve 25 anos em Florianópolis, d. Henrique Müller governou 24 anos em Joaçaba e d. João O. Marchiroi foi bispo em Lages por 22 anos.

Contribui para a longevidade do governo diocesano o fato de que nos períodos anteriores ao Concílio os bispos de Santa Catarina serem eleitos para o episcopado com idade menor do que a atual: média de 42 anos⁵⁶, contra os 50 anos de média dos atuais dez bispos em exercício no estado. Além disso não havia a idade limite de 75 anos para apresentar a renúncia, como acontece hoje. Consequentemente, nos períodos posteriores o tempo dos bispos à frente de suas dioceses diminuiu progressivamente e caiu a uma média de apenas dez anos de governo.

⁵⁶ D. Joaquim Domingues de Oliveira, por exemplo, foi eleito ao episcopado com apenas 36 anos de idade.



4.1 Condições socioculturais

Passemos, em seguida, à análise do aspecto sociocultural dos bispos, em relação ao qual escolhemos como indicador o estado de nascimento dos prelados. Em termos de nacionalidade, a grande maioria dos bispos que atuaram em Santa Catarina é nascida no Brasil. Dos quatro que nasceram em países estrangeiros (dois na Alemanha, um em Portugal e um na Itália), dois são do período pré-conciliar e, mesmo assim, vieram ao Brasil ainda na infância. No período posterior, somente um prelado, de uma ordem missionária (PIME – Pontifício Instituto das Missões), já veio da Itália ao Brasil em idade madura. A elite eclesial de Santa Catarina é, portanto, desde o seu início, majoritariamente nacional e, quanto à sua origem estadual, apresenta o seguinte perfil:

Tabela 2 – Estado de origem dos bispos em Santa Catarina

ORIGEM	NÚMERO	PERCENTUAL
Santa Catarina	25	52%
Rio Grande do Sul	12	25%
São Paulo	3	6%
Paraná	2	4%
Minas Gerais	1	2%
Rio de Janeiro	1	2%
Total	44	100%

Fonte: elaboração própria.

Nenhum bispo que atuou em Santa Catarina provém das regiões Norte, Nordeste ou Centro-Oeste do Brasil: todos são das regiões Sul ou Sudeste. Em Santa Catarina ele é majoritariamente sulista: 83% do total é oriundo do Sul e mais da metade (52%) nasceu no próprio estado. Embora a opção pelo clero do Sul como base do episcopado nacional tenha sido uma tendência histórica, deve-se levar em conta o fato de que em Santa Catarina ela explica-se também por questões pragmáticas, pois é bastante lógico que a escolha de bispos recaia sobre indivíduos familiarizados com a realidade sociocultural e religiosa da região em que atuam.

Em termos históricos também é importante destacar que o perfil sociocultural do episcopado em Santa Catarina é mais *heterogêneo* no período pré-conciliar. Contribui para isso, em primeiro lugar, o caráter peculiar do primeiro Arcebispo de Florianópolis que, ao contrário dos bispos que exerceram seu ministério no mesmo período, é o que mais se



aproxima de uma condição social positivamente privilegiada. Com efeito, d. Joaquim Domingues de Oliveira provinha uma família de origens portuguesas que atuava no ramo da construção civil⁵⁷. O mais longo dos bispos que estiveram em Santa Catarina, no tempo em que eles ainda eram considerados “príncipes da igreja”, foi também aquele que pode ser considerado um dos raros membros da elite eclesiástica do estado que também pertencia ao mundo social das elites socioeconômicas. No mesmo período em questão, d. Pio de Freitas Silveira (Joinville) também não provinha da região Sul (ele era de Minas Gerais), mesmo caso de seu auxiliar d. Inácio João Dal Monte (de São Paulo). Entre os bispos nomeados para as três primeiras dioceses do Estado, somente d. Daniel Hostin (Lages) era nascido em Santa Catarina.

Contudo, a partir do final do Concílio Vaticano II (após 1966), à exceção de apenas três nomes⁵⁸ (8%), os demais 34 bispos nomeados para Santa Catarina serão catarinenses (58%), gaúchos (29%) ou paranaenses (5%), consolidando definitivamente o perfil regionalizado do episcopado atuante nesse estado: 92% de preladados oriundos da região Sul. Dada essa maior *homogeneidade*, podemos supor que as origens sociais do episcopado de Santa Catarina sejam similares àquelas que já foram identificadas pelos pesquisadores em relação ao caso dos bispos no Rio Grande do Sul (Seidl, 2003). Suas origens sociais estão localizadas na fração inferior dos estratos sociais, muito em particular em famílias nucleares de bases rurais com profunda formação religiosa das pequenas e médias cidades do estado de Santa Catarina.

4.2 Carreiras eclesiásticas

O estudo da trajetória eclesiástica ou profissional dos bispos catarinenses tem como meta identificar quais são as características levadas em conta pela nunciatura apostólica e pelo Vaticano na escolha dos padres que serão sagrados bispos (Seidl, 2009). Nos termos da Sociologia de Pierre Bourdieu (2021) trata-se de apontar qual a natureza (social, cultural e simbólico) e a quantidade de capital que um candidato ao episcopado acumula ao longo de sua trajetória e que possibilita sua ascensão na esfera eclesiástica.

⁵⁷ Conforme informação disponível em Besen (2014, p. 25).

⁵⁸ Trata-se dos dois primeiros bispos de Blumenau: d. Angélico Bernardino (de São Paulo) e d. José Negri (da Itália), além de d. Irineu Andreassa, de Lages.



O primeiro indicador considera se a passagem dos padres por ordens religiosas ou sua pertença ao clero de uma diocese constitui um critério relevante de escolha. Quanto a esse ponto os dados indicam o seguinte:

Tabela 3 – Status canônico dos presbíteros escolhidos para o episcopado em Santa Catarina: diocesano ou religioso

STATUS	NÚMERO	PERCENTUAL
Diocesano	24	50%
Religioso	24	50%
Total	48	100%

Fonte: elaboração própria.

Até o momento os números mostram um equilíbrio de nomeações entre essas duas categorias canônicas de presbíteros que se distribuem em parcelas rigidamente iguais. Esse mesmo equilíbrio repete-se ao longo dos dois grandes períodos históricos da igreja em Santa Catarina, pois até antes do encerramento do Concílio Vaticano II, dos dez bispos nomeados para o estado, cinco eram do clero diocesano e os demais cinco pertenciam a alguma ordem religiosa. O mesmo acontece no período posterior ao Concílio, no qual cada grupo de religiosos ou diocesanos tem 19 bispos. Portanto, nada parece indicar que o pertencimento do prelado a um ou outro estatuto canônico do sacerdócio seja uma variável causal decisiva em sua promoção ao episcopado.

Vejamos, em seguida, a qual ordem religiosa pertenceram ou pertencem esses bispos:

Tabela 4 – Ordens religiosas de origem dos bispos em Santa Catarina

ORDEM	NÚMERO	PERCENTUAL
Franciscanos	7	15%
Dehonianos	4	8%
Capuchinhos	4	8%
Salesianos	2	4%
Combonianos	1	2%
C. Missão	1	2%
Scalabriano	1	2%
Consolata	1	2%



ORDEM	NÚMERO	PERCENTUAL
MSF	1	2%
PIME	1	2%
Schoenstatt	1	2%
Total	24	100%

Fonte: elaboração própria.

As três ordens religiosas que mais tiveram bispos em Santa Catarina são os franciscanos (15%), os dehonianos (8%) e os capuchinhos (8%). As duas primeiras ordens religiosas estão presentes no estado desde o início da evangelização de seu território (Röwer, 1944; Dirksen, 2005) e tiveram dois bispos nomeados ainda antes do Concílio Vaticano II. Os cinco demais prelados são posteriores a esse período. Os padres capuchinhos contribuíram com a breve passagem de d. Inácio Dal Monte por Joinville e, no período pós-conciliar, com bispos que atuaram nas regiões central ou do Meio-Oeste do estado, como em Caçador e Joaçaba (Destéfani, 1998). Os padres do Sagrado Coração de Jesus, por sua vez, têm todos os seus quatro membros nomeados no período posterior à era conciliar, começando com d. Honorato Piazero (Lages) e passando depois pelos três nomes que exerceram ou ainda exercem seu múnus em Florianópolis: Murilo Krieger, Eusébio Scheid e Wilson Jönck.

Outro fator que pode ser decisivo na promoção de um presbítero ao episcopado é sua trajetória acadêmica em nível de pós-graduação. Além de muni-lo com qualidades intelectuais supostamente aptas à direção de uma diocese, se essa formação realizar-se em Roma isso pode ser interpretado como indicador de sua adesão às orientações oficiais da igreja (índice de ortodoxia). Quanto a esse ponto temos os seguintes números:

Tabela 5 – Trajetória de estudo dos bispos em Santa Catarina

ESTUDOS	NÚMERO	PERCENTUAL
Internacional	19	40%
Nacional	29	60%
Total	48	100%

Fonte: elaboração própria.

Os dados mostram que o percentual dos bispos que obtiveram formação de alto nível em instituições internacionais de ensino é significativo e chega à ordem de 40%. Praticamente todos esses estudos foram realizados em Roma e somente um bispo fez sua formação no Instituto Teológico de Paris.



Além de sua trajetória formativa, outro elemento a ser levado em consideração na promoção ao episcopado é sua trajetória profissional. Trata-se principalmente do conjunto de competências e habilidades adquiridas pelos presbíteros enquanto gestores e administradores, além de suas capacidades de coordenação e liderança. Nesse caso é importante verificar quais são as funções administrativas (pastorais) que eles desempenharam antes de sua nomeação.

Como esse é um indicador complexo que exige a revisão de toda a trajetória de um presbítero até ser escolhido como bispo (nomeações para paróquias, transferências, cargos administrativos etc.), nosso estudo concentrou-se apenas no indicador “magistério”. Nesse caso consideramos se a passagem do presbítero pela docência ou pela formação de padres e religiosos em seminários e conventos mostra-se um elemento recorrente dos escolhidos para compor a elite do clero. Os números que obtivemos foram os seguintes:

Tabela 6 – Trajetória profissional dos bispos em Santa Catarina

CAMPO DE ATUAÇÃO	NÚMERO	PERCENTUAL
Magistério	28	58%
Somente pastoral	20	42%
Total	48	100%

Fonte: elaboração própria.

Os dados mostram que a passagem pela função formativa, como professor, reitor ou outra tarefa de aconselhamento, entre outras, constitui um item significativo na eleição ao episcopado: é uma característica de 58% dos presbíteros que se tornaram bispos em Santa Catarina.

Uma vez que a escolha de um bispo para uma diocese é responsabilidade do Vaticano, pode-se supor que ele tende a refletir as linhas programáticas adotadas pelos papas reinantes. Mas é preciso evitar entender esse alinhamento de maneira simples e automática, pois o órgão responsável por essa nomeação tem sob seus cuidados um número enorme de nomeações a serem feitas, sem esquecer do fato de que o processo de escolha é mediado pela ação de um Núncio Apostólico que realiza um processo de investigação dos potenciais candidatos. Trata-se, portanto, de um processo complexo que envolve diversas instâncias e variáveis, não excluídas as redes de poder e influência entre os clérigos. Tomando



como indicador as vezes que os papas nomearam⁵⁹ um bispo para Santa Catarina, obtivemos os seguintes números:

Tabela 7 – Papas que nomearam os bispos em Santa Catarina

PONTIFICADO	NÚMERO	PERCENTUAL
Papas Pré-Vaticano II	17	28%
Paulo VI	6	10%
João Paulo II	23	38%
Bento XVI	11	18%
Francisco	3	5%
Total	60	100%

Fonte: elaboração própria.

Desde que d. João Becker foi eleito bispo de Florianópolis até o presente, dez papas já governaram a Igreja Católica. Do total de nomeações para as dioceses catarinenses, 28% foram realizadas por papas que reinaram antes do Concílio Vaticano II (ou seja, antes que João XXIII tivesse realizado sua abertura, em 1962). A grande maioria (72%), pois, é do período posterior à reforma conciliar.

Tomando como marco apenas os papas pós-Concílio, Paulo VI indicou apenas 10% do episcopado que atuou em Santa Catarina. Ele fica longe de João Paulo II, que é o campeão das indicações para as sedes episcopais desse estado, chegando a 38%. Somando as nomeações do papa polonês (38%) com aquelas realizadas por Bento XVI (18%), temos que ambos foram responsáveis por 56% do total geral de indicações episcopais. Se levarmos em consideração apenas o período pós-conciliares, esse índice alcança o elevado número de 79%. Dos atuais bispos em exercício no estado, sete (70%) são oriundos dos pontificados de João Paulo II e Bento XVI e três (30%) foram nomeados pelo atual papa Francisco. Tanto em termos históricos de longo prazo quanto em termos atuais (horizonte de curto prazo), o episcopado em Santa Catarina é, pelo menos em se tratando dos papas que os indicaram, o reflexo da era Wojtyla-Ratzinger, ainda que, como já destacamos, desse fato não segue nenhum alinhamento automático do bispo nomeado com a linha do papa vigente.

⁵⁹ O indicador refere-se ao ano e ao pontífice que realizou sua designação para uma sede episcopal no estado (incluindo as transferências internas). Não se trata do ano de sua escolha como bispo e nem de sua sagração. Por esse motivo, o número total é superior a 48 (que é a quantidade total de bispos).



5 Conclusão

Desde o início da fundação do bispado de Florianópolis (1908) até o presente, Santa Catarina já teve um total de 48 bispos. Eles podem ser classificados em duas grandes gerações. No período de 1908 até 1962, data de abertura do Concílio Vaticano II, o estado contava apenas com cinco dioceses (Florianópolis, Joinville, Lages, Tubarão e Chapecó) que foram governadas por 11 bispos (33% do total). Depois da realização do Concílio (de 1966 até hoje) foram erigidas mais cinco dioceses (Rio do Sul, Caçador, Joaçaba, Criciúma e Blumenau); ao longo destes últimos 57 anos Santa Catarina teve à sua frente um total de mais 37 preladados (77% do total). Essa diferença numérica entre os dois períodos explica-se não apenas pelo aumento do número de dioceses (que duplicou), mas também porque a idade dos escolhidos para o episcopado tornou-se maior, além do fato de que os bispos renunciam aos seus cargos quando atingem os 75 anos de idade.

Independentemente das diferenças entre essas duas gerações de bispos (anterior e posterior ao Concílio), as bases sociais de recrutamento e seleção do episcopado catarinense permaneceram basicamente as mesmas: 83% do total dos bispos de Santa Catarina provêm da região Sul e mais da metade (52%) nasceu no próprio estado. Desde o final do Concílio Vaticano II o índice de bispos oriundos da região Sul chega a 92%. Dada a configuração sociocultural dessa região do Brasil, formada predominantemente por médias e pequenas cidades, pode-se inferir que os bispos tendem a advir da fração inferior dos estratos sociais, muito em particular em famílias nucleares de bases rurais com profunda formação religiosa.

Em termos eclesiais, o cenário é mais complexo, pois temos de levar em conta que o perfil teológico-doutrinal do episcopado modifica-se na medida em que a Igreja Católica em Santa Catarina vivencia diferentes ciclos eclesiais. Após o perfil tridentino-ultramontano do primeiro ciclo, segue-se a fase da modernização trazida pela renovação conciliar (*aggiornamento*) e pela ascensão da Teologia da Libertação, até desembocar no terceiro e atual ciclo, marcado pela retomada da identidade institucional e sacramental da igreja. A despeito dessas mudanças históricas, é possível perceber alguns padrões de seleção de bispos relativamente constantes:

- 1) a primeira delas é a tendência em equilibrar a escolha dos bispos entre aqueles que são oriundos dos cleros diocesano e secular,



que perfazem, cada um, 50% dos nomes indicados para Santa Catarina.

- 2) Constata-se ainda que a passagem por funções de magistério (58% do total) é um traço importante daqueles que passam a compor a elite do clero.
- 3) A circulação internacional dos presbíteros escolhidos como bispos, especialmente a formação em Roma – um suposto indicador de sua ortodoxia –, foi menor do que esperada; ainda assim, chegou ao expressivo número de 40% dos indicados.

Comparando as duas variáveis em questão, ou seja, a dimensão sociocultural e a dimensão eclesiástica, vemos que elas seguem tendências opostas. Enquanto o perfil sociocultural da elite eclesiástica foi tornado-se cada vez mais homogêneo, seu perfil eclesial, mais sensível aos ciclos históricos da Igreja, bem como às escolhas papais, foi tornando-se mais heterogêneo. Esse dado sugere que a origem social do clero e sua trajetória eclesiástica são variáveis que seguem lógicas sociais próprias e independentes, não havendo indícios de determinação da primeira sobre a segunda.

Referências

ALTEMEYER JR., Fernando. *Perfil episcopal da Igreja Católica (1551-2018)*. São Paulo: Paulus, 2018.

ALVES, Elza D. *Discurso religioso católico e normatização de comportamentos*: São Ludgero, Santa Catarina (1900-1980). 1998. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

ALVES, Elza D. *Nos bastidores da cúria: desobediências e conflitos relacionais no intra-clero catarinense (1892-1955)*. 2005. Tese (Doutorado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

ALVES, Márcia. *Entre a folia e a sacristia: as (re)significações e intervenções da elite clerical e civil na Festa do Divino em Florianópolis (1896-1925)*. 1999. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.



ANTENORE, Armando. Vaticano transfere bispo progressista de São Paulo. *Folha de S. Paulo*, 20 abr. 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2004200013.htm>. Acesso em: 26 fev. 2024.

AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 143-170, 2012.

AQUINO, Maurício de. O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1485-1505, 2013.

ARAUTOS DO EVANGELHO. Joinville, s/d. Disponível em: <https://arautosjoinville.com/>. Acesso em: 26 fev. 2024.

AZZI, Riolando. O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 5, n. 12, p. 47-78, 1978.

BALSANELLA, Rebecca W.; PACHECO, Rita C.; PERETTI, Clélia. Entre memória e história. Pastoris sociais na diocese de Joinville (anos 1960-1990). In: MONTEIRO, Solange A. S. (org.). *Religião e sociedade: hegemonia ou submissão*. Ponta Grossa: Atena, 2019.

BARROS, Marcelo. *Dom Helder Câmara: profeta para os nossos dias*. São Paulo: Paulus, 2011.

BATISTA, Fernando A. Dom Afonso, o Bispo do Pão e da Paz. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 163-178, 2014.

BEOZZO, José O. *A igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959-1965)*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BESEN, José A. Monsenhor Francisco Xavier Topp: o institucionalizador da igreja catarinense. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 27-31, 1990.

BESEN, José A. Igreja e política em Santa Catarina. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 65-70, 1995.

BESEN, José A. *Seminário de Azambuja: 1927-2002*. Florianópolis: AESA, 2002.

BESEN, José A. A criação da Diocese de Florianópolis em 1908. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 5-8, 2007.



BESEN, José A. Itesc 40 anos: o Instituto Teológico de Santa Catarina: 1973-2012. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 28, n. 1, p. 5-16, 2013.

BESEN, José A. *História de padres em Santa Catarina*. São Paulo: Mundo e Missão, 2014.

BIANCHEZZI, Clarice. *Religiosas dissidentes: memórias de tensões na Igreja Católica de Florianópolis (1968-1978)*. 2005. Monografia (Graduação em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

BIANCHEZZI, Clarice. Imigrantes de origem alemã e a presença da igreja católica em Santa Catarina. In: Encontro Regional de História, 19. São Paulo, 2008. *Anais*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

BIANCHEZZI, Clarice. Dom Afonso Niehues: memórias da rede de proteção aos perseguidos pelo regime militar em Santa Catarina. *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia*, Morrinhos, v. 3, n. 2, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *Sociologia geral*. Petrópolis: Vozes, 2021.

BOURDIEU, Pierre; SAINT MARTIN, Monique de. La Sainte famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n. 44-45, p. 2-53, 1982.

BRANDES, Orlando. Itesc: espiritualidade e mística. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 75-80, 2003.

BRIGHENTI, Agenor. Itesc: uma instituição regional, acadêmica e colegiada. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 45-62, 2003.

BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2021.

BRIGHENTI, Agenor. O exercício do *sensus fidelium* no sínodo da diocese de Tubarão. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 21-44, 2022.

BRIGHENTI, Clóvis A. *O movimento indígena no Oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980*. 2012. Tese (Doutorado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.



- BRIGHENTI, Clóvis A.; NÖTZOLD, Ana L. V. Dom José Gomes e as terras indígenas: análise de uma experiência de intervenção em políticas públicas. *Cadernos do CEOM*, Chapecó, v. 22, n. 30, p. 207-225, 2009.
- BUSARELLO, Mildo. Dom Gregório, um bispo profeta. In: CARON, Lurdes (org.). *Dom Gregório Warmeling: pastor e profeta*. Blumenau: Odorizzi, 2001.
- CABRAL, Oswaldo R. Subsídios para a história eclesial de Santa Catarina: a diocese de Florianópolis, sua criação, seus preladados. *Revista de História*, São Paulo, v. 35, n. 72, p. 417-461, 1967.
- CÂMARA, Fernando. A arquidiocese do Rio de Janeiro e seus bispos. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, n. 123, p. 25-40, 2009.
- CARDOSO, Karina V. A igreja católica no estado de Santa Catarina e suas territorialidades. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 18-31, 2007.
- CASPARY, Alceu. *O discurso católico em Santa Catarina no período de 1960-1964 e sua relação com a legitimação do golpe de Estado*. 2002. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.
- CEBS DO BRASIL. *Entrevista com dom Manoel João Francisco*. 2017. Disponível em: <https://cebsdobrasil.com.br/entrevista-com-dom-manoel-joao-francisco/>. Acesso em: 26 fev. 2024.
- COLOMBI, Dionízio L. Dom Joaquim Domingues de Oliveira visto por um de seus secretários. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 79-84, 2014.
- COPPE, Rodrigo C. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011.
- CORREIA, Ana M. M. C. *A expansão da igreja em Santa Catarina, a reação anti-clerical e a questão do clero nacional (1892-1920)*. 1988. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1988.
- COSTA, Elton L. *Igreja e ecologia: um diálogo entre as dioceses de Rio Branco/AC e Tubarão/SC (1970-1990)*. 2015. Tese (Doutorado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.



COSTA, Iraneidson S. “Eu ouvi os clamores do meu povo”: o episcopado profético do Nordeste brasileiro. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1461-1484, 2013.

COSTA, Lúcia D. S. *Canção popular nas comunidades eclesiais de base: análise do papel educativo e social nas décadas de 70/80 em Lages/SC*. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

D’ÁVILA, Edison. Minhas lembranças de Dom Joaquim e outras memórias. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 59-64, 2014.

DALLABRIDA, Norberto. *A sombra do campanário: o catolicismo romanizado na área de colonização italiana no Médio Vale do Itajaí Açú (1892-1918)*. 1993. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1993.

DALLABRIDA, Norberto. *A fabricação escolar das elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

DALLABRIDA, Norberto. Modos de educação católica em Florianópolis: final do século XIX e meados do século XX. *Revista Educação em Questão*, Natal, v. 23, n. 9, p. 102-118, 2005.

DELLA GIUSTINA, Elias. Dom Afonso Niehues e o Regional Sul IV. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 151-162, 2014.

DESTÉFANI, Dionysio. *Presença dos capuchinhos nos estados do Paraná e Santa Catarina*. Curitiba: Cúria Provincial, 1998.

DIEL, Paulo F. A reforma católica e o catolicismo popular caboclo no Oeste de Santa Catarina e Sudoeste do Paraná (1903-1958). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, ano IV, n. 15, p. 105-120, 1996.

DIRKSEN, Valberto. Presença e missão dehoniana no Sul do Brasil. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 20, n. 1, p.139-154, 2005.

DIVINO OLEIRO. Governador Celso Ramos, s/d. Disponível em: <https://divinooleiro.com.br/home>. Acesso em: 26 fev. 2024.

FABRÍCIO, Edison L. O laicato na emergência do Regional Sul IV da CNBB: da centralidade à colegialidade eclesial em tempos de dita-



dura (1969-1975). *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 34, n. 1, p. 11-44, 2019.

FACCHINI, Luiz. Dom Gregório Warmeling e a Teologia da Libertação. In: CARON, Lurdes (org.). *Dom Gregório Warmeling: pastor e profeta*. Blumenau: Odorizzi, 2001.

FANTIN, Maristela. *Construindo cidadania e dignidade*. Experiências populares de educação e organização no Morro do Horácio. Florianópolis: Insular, 1997.

FELLER, Vitor G. Fidelidade à vinha: teologia teórica e prática de Dom Afonso Niehues. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 85-98, 2014.

FERREIRA, Rafael L. O episcopado brasileiro em tempos de ditadura militar. *Revista Aedos*, Porto Alegre, v. 13, n. 30, p. 266-271, 2022.

FRAINER, Jean D. *Primavera ou inverno pastoral? Uma análise sociológica das transformações na Pastoral da Juventude em Santa Catarina*. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

FRANCISCO, José C. Desenvolvimento religioso do Norte de Santa Catarina: diocese de Joinville. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 95-104, 2007.

GASCHO, Maria L. *Catequistas franciscanas: uma antecipação do “aggiornamento” em Santa Catarina (1915-1965)*. 1998. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

GOEDERT, Valter M. Dom Afonso Niehues e o diaconado permanente. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 123-140, 2014.

GOMES, José. *Sermões do bispo Dom José Gomes*. Chapecó: Mitra Diocesana de Chapecó, 2013.

GRÉMION, Catherine; LEVILLAIN, Philippe. *Les lieutenants de Dieu: les évêques de France et la République*. Paris: Fayard, 1986.

GUIMARÃES, Luiz E.; LANZA, Fábio; BRAGA, Antônio M. C.; PIOVANI, Luan P. Conflitos agrários e o catolicismo liberacionista: Romaria da Terra (PR e SC) e os arquivos do SNI. *Relegens Threskéia*, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 284-307, 2020.



HEERDT, Moacir. *As escolas paroquiais em Santa Catarina (1890-1930)*. 1992. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1992.

HEINER, Luís. *História da igreja do Oeste catarinense e Sudoeste do Paraná*. Chapecó: Arquivo da Mitra Diocesana, 1994.

KANTOVITZ, Geane. *Irmãs catequistas franciscanas: memórias sobre a prática docente no ensino primário de Santa Catarina (1935-1965)*. 2017. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

KANTOVITZ, Geane. Irmãs catequistas franciscanas: entre a rigidez e o carisma franciscano (SC, 1935-1965). *Revista Brasileira de História da Educação*, Maringá, v. 18, 2019.

KRETZER, Altamiro A. A criação do Regional Sul 4 e do Itesc: dialética do catolicismo. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 34, n. 1, p. 55-57, 2019.

KRIEGER, Murilo. Dom Afonso Niehues: um incansável trabalhador na vinha do Senhor. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 115-122, 2014.

KRISCHKE, Paulo J. O movimento de bairros ligados às CEBs de Florianópolis: a dimensão participativa numa cultura política em transição. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 8, n. 12, p. 71-96, 1992.

LANZA, Fabio. *Matrizes ideológicas dos arcebispos paulistanos (1956-85): um olhar sob o prisma do semanário O São Paulo*. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

LOCKS, Geraldo A. *Grupos de família: o modo de ser CEB em Lages/SC*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

LOVERA, Clair J. *Os sermões do bispo Dom José Gomes*. Florianópolis: Premier, 2013.

LUCKMANN, Lígia H. H. *Cotidiano e democracia na organização da Ufeco (União Florianopolitana de Entidades Comunitárias)*. 1991. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.



tação (Mestrado em Sociologia Política). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

MACHADO, Marilane. *Do institucional ao comunitário: a Pastoral da Saúde em Florianópolis (1970-1990)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

MARTENDAL, Carlos. D. Joaquim e D. Afonso, dois tempos de igreja, duas visões sobre os leigos. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 39-48, 2014.

MICELI, Sérgio. Fontes para o estudo da elite eclesiológica brasileira, 1890-1940. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 18, p. 45-70, 1984.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiológica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MOREIRA, José R. *Uma igreja e uma sociedade sem exclusões: a Festa das Tendas na diocese de Lages*. 2010. Dissertação (Mestrado em Teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

MUNARIM, Antonio. *A práxis dos movimentos sociais na região de Lages*. 1990. Dissertação (Mestrado em Educação). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1990.

NANDI, Domingos V. Itesc 30 anos. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 96-104, 2003.

NASCIMENTO, Divino F. S. *A educação católica no ensino público em Santa Catarina: discursos e acordos entre os poderes religioso e laico (1930-1937)*. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

NASPOLINI, Antenor. *Dom Afonso Niehues: o cardeal que São Ludgero merecia*. Luanda: Angola, 2008.

NERIS, Wheriston S. As transformações da elite eclesiológica no bispado do Maranhão. *Revista Tomo*, São Cristóvão, n. 22, p. 257-302, 2013.

NERIS, Wheriston S. *A elite eclesiológica no bispado do Maranhão*. Jundiá: Paco, 2014.



NEVES, Guilherme P. *A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)*. 1999. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

NIEHUES, Afonso. Anotações para a história do Itesc. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 33-37, 1993.

OLIVEIRA, José E. O homem que foi Dom Joaquim Domingues de Oliveira. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 64-78, 2014.

OLIVEIRA GOMES, Paulo de. Dom José Gomes e as origens dos movimentos sociais no Oeste de Santa Catarina. In: ROCHA, Humberto J.; TEDESCO, João C.; MYSKIW, Antônio M. (org.). *História dos movimentos sociais de luta pela terra no Sul do Brasil (1940-1980)*. Passo Fundo: Acervus, 2021.

ORO, Ivo P.; CENCI, Rosângela (org.). *Diocese de Chapecó: 60 anos de caminhada*. Chapecó: Diocese de Chapecó, 2018.

OTTO, Clarícia. *Catolicidades e italianidades: jogos de poder no Médio Vale do Itajaí-Acú e no Sul de Santa Catarina*. 2005. Tese (Doutorado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

OTTO, Clarícia. Memória coletiva sobre a gênese e institucionalização da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 173-192, 2018.

PADRE OSMAR Pedro Müller. Itajaí, s/d. Disponível em: <https://pebesen.wordpress.com/padres-da-igreja-catolica-em-santa-catarina/padre-osmar-pedro-muller/>. Acesso em: 26 fev. 2024.

PAGOTO, Terezinha. *A reforma agrária no Oeste de Santa Catarina e os conflitos pela terra*. 2009. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2009.

PAIM, Elison A.; SIQUEIRA, Gustavo H. CPT e MST: formação e ocupação no Oeste catarinense. *Revista Santa Catarina em História*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 40-56, 2014.

PAIVA, José P. Os bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706). *Textos de História*, Brasília, v. 14, n. 1-2, p. 11-36, 2006.



PASSOS, João D. Renovação conciliar e identidade episcopal: o perfil original de Paulo Evaristo Arns. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, ano XXX, número especial, p. 37-55, 2022.

PEREIRA, Ney B. As atas do primeiro decênio do Itesc. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p.17-44, 2003.

PEREIRA, Reginaldo. Dom Afonso Nihues: um pastor no Planalto Serrano. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p.197-204, 2014.

PEREIRA, Reginaldo. *A evangelização na diocese de Lages à luz do Concílio Vaticano II: 1965-2010*. 2016. Dissertação (Mestrado em Teologia). Escola de Educação e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016.

PIACENTINI, Telma A. *O Morro da Caixa D'Água*. O significado político-pedagógico dos movimentos de educação popular na periferia de Florianópolis/SC. Florianópolis: UFSC, 1991.

PIANA, Marivone. *Música e movimentos sociais: as marcas da simbologia religiosa no MST*. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia Política). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

PIAZZA, Walter. *A igreja em Santa Catarina: notas para sua história*. Florianópolis: Imprensa Oficial do Estado de Santa Catarina, 1977.

PIENDIBENE, Daniel R.; PIENDIBENE, Marta R. S. Nossos anos no Itesc. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 81-94, 2003.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. *Dom Helder Câmara: entre o poder e a profecia*. São Paulo: Ática, 1997.

QUEIROGA, Gervásio F. *CNBB: comunhão e corresponsabilidade*. São Paulo: Paulinas, 1977.

RAMBO, Arthur B. Restauração católica no Sul do Brasil. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 36, n. 1, p. 279-304, 2002.

RIBEIRO, Hécio. *Da periferia um povo se levanta*. São Paulo: Paulinas, 1988.

RIBEIRO, Hécio. Itesc, entre notas e memórias. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 64-73, 2003.



RODRIGUES, Cátia R. *A arquidiocese de São Paulo na gestão de d. Paulo Evaristo Arns (1970-1990)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RODRIGUES, Roberto C. O avanço do processo de romanização da igreja católica na região de Joaçaba-SC durante as décadas de 1920 a 1980. *Semina*, Passo Fundo, v. 17, n. 2, p. 302-319, 2018.

RODRIGUES, Roberto C. *A atuação de Dom Daniel Hostin no processo de recatolização no Vale do Rio do Peixe*. 2020. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2020.

RÖWER, Basílio. *Os franciscanos no Sul do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1944.

RUBERT, Arlindo. Os bispos do Brasil no Concílio Vaticano I (1869-1870). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 29, n. 1, p. 103-120, 1969.

SANTOS, Jailton L. V. *Igreja católica e ditadura militar em Florianópolis (1964-1985)*. 2019. Monografia (Graduação em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

SCHWADE, Elisete. *A luta não faz parte da vida... e a vida: o projeto político-religioso de um assentamento no Oeste catarinense*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1992.

SEIDL, Ernesto. *A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul*. 2003. Tese (Doutorado em Ciência Política). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

SEIDL, Ernesto. Caminhos que levam a Roma: recursos culturais e redefinições da excelência religiosa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 31, p. 263-290, 2009.

SELL, Carlos E. *ONGs: trabalho de base ou formação de redes? Um olhar sobre o Cedep*. 1997. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.



SERPA, Élio C. Bispos: elites dirigentes e catolicismo popular em Santa Catarina. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 69-84, 1993.

SERPA, Élio C. *Igreja e poder em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC, 1997.

SILVA GOMES, E. O inconstitucional como *modus operandi*: A expansão da hierarquia eclesial durante a Primeira República. *Revista Pluri*, Tatuapé, v. 1, n. 1, p. 103-116, 2018.

SILVA, Claiton M. Da “luta pela terra” à “luta pela terra”: romarias, mudança climática e a apropriação simbólica da Guerra do Contestado (Santa Catarina, Brasil). *Revista Inclusiones*, v. 5, número especial, p. 202-213, 2018.

SILVA, Tiago A. *A práxis política da Igreja Católica na Diocese de Chapecó/SC (1970 e 1980)*. 2017. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2017.

SILVA, Tiago A. Dom José Gomes e a metodologia popular dos Grupos de Reflexão na diocese de Chapecó-SC. *Revista Teopraxis*, Passo Fundo, v. 39, n. 133, p. 50-60, 2022.

SILVA, Victória G. *Juventude operária católica em Santa Catarina (1948-1970): trajetória, memórias e experiências*. 2008. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

SORATTO, Delotide C. F. *Poderes locais e a implantação da diocese de Tubarão (1940-1960)*. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

SOUZA, E. F. A ditadura militar e os religiosos que mudaram de lado. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 14, n. 42, p. 87-108, 2021.

SOUZA, Rogério L. *Construção de uma ordem: catolicismo e ideal nacional em Santa Catarina (1930-1945)*. 1996. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.



SOUZA, Rogério L. *Domus dei et porta coeli: educação, controle, construção do corpo e da alma... O Seminário de Azambuja entre as décadas de 1960 e 1980*. 2005. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

SOUZA, Rogério L.; CAMPIGOTO, José A.; FABRÍCIO, Edison L. O laicato na emergência do Regional Sul IV da CNBB: da centralidade à colegialidade eclesial em tempos de ditadura (1969-1975). *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 34, n. 1, p. 11-44, 2019.

SOUZA, Rogério L.; OTTO, Clárcia (org.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008.

SPIESS, Marcos A. A crise das vocações pós-Vaticano II: reflexões a partir da reprodução social do clero catarinense. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 41-57, 2016.

TEDESCO, Adayr M.; DIEL, Paulo F. A igreja na região do Grande Oeste até a criação das dioceses de Palmas e Chapecó. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 65-94, 2007.

TIENGO PONTES, Gustavo. As correspondências de dom Afonso Niehues no Arquivo Histórico da Arquidiocese de Florianópolis: notas de pesquisa. *Revista Santa Catarina em História*, Florianópolis, v. 12, n. 1-2, p. 21-36, 2018.

TOMAZI, Gilberto; CASARA, João C. (org.). *Diocese de Caçador: memórias jubilares*. Passo Fundo: Berthier, 2019.

UCZAI, Pedro (org.). *Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo*. Chapecó: Argos, 2002.

VASSORT-ROUSSET, Brigitte. *Les évêques de France en politique*. Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.

VICENTE, Vilmar A. *Dom Afonso Niehues: pastor da vinha do Senhor*. Florianópolis: Ioesc, 1990.

VICENTE, Vilmar A. O pensamento social de dom Afonso Niehues. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 99-114, 2014.

VIEIRA, Paulo L. M. Dom Afonso Niehues. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 50-52, 1993.



WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. *In*: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber*. São Paulo: Ática, 1994. (Coleção Grandes Cientistas Sociais.)

WEBER, Normelio P. *Pastoral da Juventude em Santa Catarina e a gestação de militantes do movimento popular*. 1990. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1990.

WIGGERS, Andréas. A Igreja no planalto catarinense. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p.105-120, 2007.

Diretrizes para autores a partir de 2024

Em conformidade com a ABNT 10520 atualizada em 19/07/2023 (para citações em documentos) e a ABNT 6023 corrigida em 24/09/2020 (para referências).

FORMATAÇÃO DOS ARTIGOS

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3cm e inferior e direita de 2cm.

Número de páginas: entre 10 e 20 laudas (entre 25.000 e 35.000 caracteres com espaço para todo o corpo), com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título do artigo: fonte tamanho 14, negrito e centralizado. Título em fonte de caixa alta e subtítulo em letras minúsculas, em português e inglês.

Dados do autor: abaixo do título, colocar o nome do/a autor/a (ou autores/as), seguido da sigla do instituto acadêmico a que pertence. A seguir, em nova linha, pôr os dados acadêmicos do autor: a) títulos (a começar do mais importante), com respectiva área, instituição, cidade e ano; b) cargos acadêmicos atuais; c) cargos eclesiais atuais, se for o caso; d) e-mail.

Resumo e palavras-chave: abaixo do nome do articulista e separado dele por uma linha em branco, o título **RESUMO** seja escrito em fonte de caixa alta, negrito e centralizado, tamanho 12. Abaixo disso e separado por uma linha em branco, o texto do resumo justificado, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e contendo de 200 a 500 palavras. A seguir, separado do texto anterior por uma linha em branco, três **Palavras-chave** com letras iniciais minúsculas, separadas entre si por ponto e vírgula. Na sequência, em mesma formatação, a versão em inglês, isto é, o **ABSTRACT** e as **Keywords**.





Seções do texto: além do resumo, explicitado acima, o artigo deverá conter uma seção introdutória, sob o título **INTRODUÇÃO**; o Desenvolvimento, com títulos específicos ligados ao tema discutido; as considerações finais, sob o título **CONCLUSÃO**; e o elenco das referências bibliográficas citadas no texto, sob o título **REFERÊNCIAS**.

Seções e subseções do Desenvolvimento: caso seja necessário criar subseções que deverão adotar a seguinte disposição progressiva:

Ex. :

1 PRIMEIRO NÍVEL

1.1 SEGUNDO NÍVEL

1.1.1 Terceiro nível

1.1.1.1 Quarto nível

Corpo do texto (Introdução, Desenvolvimento e Conclusão): justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: Segundo a tradução da *Bíblia de Jerusalém*...

Citações Diretas: utilizamos o **sistema autor, data, página**, no próprio texto, com a indicação pelo sobrenome do autor (em letra inicial maiúscula), ano, volume da revista se for o caso, página/s. Exemplos:

a) curtas (até 3 linhas): sempre entre aspas duplas com referência no próprio texto, como exemplo:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (Derrida, 1967, p. 293).

“Tu, porém, quando deres esmola, [...] e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará” (Bíblia [...], 2011, Mt 6, 3-6, p. 1713).

Segundo Hendriksen (2014, p. 450), “observe a ordem: primeiro a ressurreição; depois, a vida, porque a ressurreição abre a porta para a vida imortal.”

“A promoção e proteção da saúde são essenciais para o bem-estar do homem e para o desenvolvimento econômico e social sustentável” (Organização Mundial da Saúde, 2010, p. xi).



De acordo com Maciel *et al.* (2019, p. 163), “os resultados dos testes mostraram uma maior prevalência de insatisfação com imagem corporal e uma proporção menor de risco para desenvolvimento de transtornos alimentares”.

“Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou” (Assis, 1994, v. 3, p. 583).

- b) longas (mais de 3 linhas):** fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0, recuo de 4cm em relação à margem esquerda da página, sem aspas, com referência no próprio texto.

Paradoxos são desconcertantes. Confrontados com um argumento aparentemente impecável que conduz a uma conclusão aparentemente ultrajante, ficamos confusos e perplexos. Por um lado, a conclusão parece falsa; por outro, parece ter de ser verdadeira. [...] Essa é a fonte do nosso fascínio; é por isso que há um problema (Olin, 2003, p. 21, tradução nossa).

A ortografia surge exatamente de um ‘congelamento’ da grafia das palavras, fazendo com que ela perca sua característica básica de ser uma escrita pelos segmentos fonéticos, passando a ser escrita de ‘uma palavra de forma fixa’, independente de como o escritor fala ou o leitor diz o que lê (Cagliari, 1985, p. 104 *apud* Suassuna, 1995, p. 55).

Somente Lucas preocupa-se em montar um cenário em que Jesus ensina o povo todo reunido e depois dirige uma palavra de ordem clara aos discípulos. O contexto literário reforça esta ideia, Jesus já havia proclamado a Palavra de Deus na sinagoga de Nazaré, a qual lhe conferia caráter messiânico. Esta Palavra gerava sinais pelas curas que ocorriam na Galileia (Perondi; Catenassi; Silva, 2013, p. 695).

Citações Indiretas: A indicação deve ser conforme o sistema autor-data. A indicação do número da página ou localização é opcional.

- a)** as chamadas de diversos documentos da mesma autoria, publicados em anos diferentes e mencionados simultaneamente, devem ter as suas datas em ordem cronológica, separadas por vírgula.

A **lógica do consumo** entrou no lugar da lógica da moral, assim, as pessoas passaram a ser fortemente analisadas



não pelo que elas são, mas pelo que elas compram. A ideia de compra também adentrou nas relações sociais, e as pessoas passaram a comprar afeto e atenção (Bauman, 1999, 2003, 2007).

- b)** as chamadas de diversos documentos de vários autores, mencionadas simultaneamente dentro dos parênteses, devem ser separadas por ponto e vírgula. Recomenda-se a indicação em ordem alfabética.

Diversos autores, salientam a importância do acontecimento desencadeador no início de um processo de aprendizagem (Cross, 1984; Knox, 1986; Mezirow, 1991).

Observações: No rodapé vão somente notas explicativas, em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e com numeração consecutiva.

Referências:

a) Para livros:

SOBRENOME, Nome. **Título**. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra.

Ex: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018.

BAUMAN, Zigmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

b) Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Primeiro Nome do autor do capítulo. Título do capítulo. *In:* SOBRENOME, Primeiro nome do autor. **Título da obra**. Local de publicação: Editora, ano de publicação, página inicial e final do capítulo.

Ex.: FELLER, Vitor G. Ao leitor de língua portuguesa. *In:* ZIZIOLAS, Ioannis. **Eucaristia e Reino de Deus**. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003. p. 7-10.

c) Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Primeiro nome do autor do artigo. Título do artigo. *In:* **Título da Revista**, Local de publicação, volume do exemplar, número do exemplar, página inicial e final do artigo, mês, ano de publicação.



Ex.: TABORDA, Francisco. A Conferência de Medellín como recepção do Vaticano II. *In: Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 115-132, jan./abr. 2019.

d) Para artigos e/ou matéria de jornal:

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: OTTA, Lu Aiko. Parcela do tesouro nos empréstimos do BNDES cresce 566% em oito anos. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, ano 131, n. 42.656, 1 ago. 2010. *Economia & Negócios*, p. B1.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: COMPAIXÃO E SOLIDARIEDADE. **O Celeiro**, Lages, edição 1679, 6 jun. 2021, Editorial.

e) Para livros, artigos e/ou matéria em meio eletrônico:

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: VERÍSSIMO, L. F. Um gosto pela ironia. **Zero Hora**, Porto Alegre, ano 47, n.16.414, p.2, 12 ago. 2010. Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&action=flip>. Acesso em: 12 ago. 2010.

Ex.: GODINHO, Laís. **Vida organizada**: como definir prioridades e transformar seus sonhos em objetivos. São Paulo: Gente, 2014. *E-book*.

Ex.: KOOGAN, André; HOUAISS, Antônio (ed.). **Enciclopédia e dicionário digital 98**. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do site**, ano. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: PROFESSORES terão exame para ingressar na carreira. **Diário do Vale**, Volta Redonda, v. 18, n. 5.877, 27 maio 2010. *Caderno Educação*, p. 41. Disponível em: <http://www.bancadigital.com.br/>



diariodovale/reader2/Default.aspx?pID=1&eID=495&IP=39&IT=page
. Acesso em: 29 set. 2010.

Para outras fontes:

As fontes sem autoria, a indicação deve ser feita pelo título, conforme:

INGLÊS: guia de conversação. São Paulo: Lonely Planet: Globo Livros, 2012.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

BRASIL. Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado. **Plano diretor da reforma do aparelho do Estado**. Brasília, DF: Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado, 1995.



FORMATAÇÃO DAS RESENHAS

Prazo: a obra resenhada deve ter, no máximo, cinco anos desde seu lançamento.

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas. A obra resenhada também deve ter sido publicada numa dessas línguas, caso contrário, o resenhista providencie a tradução das citações.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3 cm e inferior e direita de 2 cm.

Número de páginas: entre 5 e 7 laudas com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título: Será a referência da obra resenhada escrita na primeira linha, (tamanho 12, alinhado à esquerda) seguindo o padrão:

SOBRENOME, Nome. Título: subtítulo. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra, número de páginas.

Ex.: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal.** São Paulo: Paulinas, 2018. 124 p.

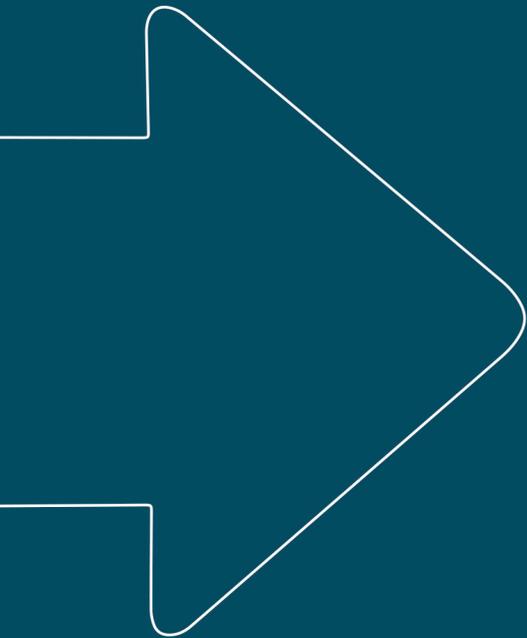
Corpo do texto (Desenvolvimento): em seção única – ou seja, sem divisão em seções e subseções – o texto virá justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: De forma semelhante ao proposto por Urbano Zilles em *Antropologia teológica*, ...

Havendo citação direta e ou indireta no corpo da resenha seguir as orientações constantes das Diretrizes para Autores desta Revista, utilizando o sistema autor-data.

Notas explicativas no rodapé em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0.



Rua Deputado Antônio Edu Vieira, 1524
CEP 88040-970 Florianópolis - SC
Caixa Postal, 5041
(48) 3234-0400
facasc.edu.br

