

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização (NEARG)

VII CICR CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO



A Religião entre
o espetáculo
e a intimidade

08 a 11 de abril de 2014
Goiânia-GO- Brasil



55 (62) 3946-1673
www.pucgoias.edu.br
vii.congressointernacional@gmail.com



Orgs.:

ALBERTO DA SILVA MOREIRA
CAROLINA TELES LEMOS
EDUARDO GUSMÃO DE QUADROS
ROSÂNGELA DA SILVA GOMES

GT3. ESPETÁCULO E INTIMIDADE NA LITERATURA SAGRADA

Coordenadores

Dr. Valmor da Silva - PUC Goiás (lesil@terra.com.br)

Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi - PUC PR (luizalexanderrossi@yahoo.com.br)

Dr. Pedro Lima Vasconcellos - UFAL (plvascon@uol.com.br)

A PRESENÇA DE DEUS ENTRE VISIBILIDADE E OBSCURIDADE

Doutoranda: Rita Maria Gomes -Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE/ bolsista CAPES
(ritamarianj@yahoo.com.br)

Resumo

O que sabemos de Deus ou recebemos e/ou experimentamos? Como explicamos ou sabemos que essa experiência é real? Nessa comunicação abordamos algumas configurações bíblicas da presença divina buscando nos relatos nos quais aparecem, tanto vétero como neotestamentários, o modo como a tradição judaica e a tradição cristã compreenderam a presença de Deus no meio de seu povo. Tais tradições consignaram em suas narrativas sagradas o modo de atuação de Deus ao se revelar e, ao mesmo tempo, se ocultar resguardando assim seu caráter transcendente. Ao longo da Escritura encontramos diversos relatos de teofanias. Nelas o aspecto mais característico é, exatamente, a dinâmica do desvelar enquanto vela. Analisamos, mesmo que rapidamente, textos nos quais a presença de Deus se firma e, ao mesmo tempo, reafirma um caráter visível e outro velado como a dinâmica própria da experiência de fé, portanto, da experiência religiosa.

Introdução

A tradição judaica e a cristã creram na presença de Deus no meio de seu povo e expressaram essa certeza em suas narrativas sagradas. Aqui abordamos algumas das configurações bíblicas dessa presença divina, buscando nos relatos vétero e neotestamentários como as tradições acima mencionadas as compreenderam. Analisamos como Deus se revela e, ao mesmo tempo, se oculta resguardando seu caráter transcendente. O que sabemos de Deus, ou recebemos e/ou experimentamos. Como vivenciamos essa experiência? Como entendermos a visibilidade e o ocultamento de Deus? Como e quando Deus se faz presença?

Para uma mentalidade marcada por um “realismo ingênuo”, pelo empirismo e objetivismo resultados de uma compreensão simplista do mundo, falar de *presença* de Deus requer consciência de que a “realidade”, o “real”, que conhecemos é muito mais que o conhecimento sensitivo. Isso posto podemos falar legitimamente da presença real de Deus em nossa história coletiva e pessoal, sabendo que a realidade ou o real está para além do que podemos provar ou manipular empiricamente, ou seja, está para além do que nossos sentidos podem captar (LONERGAN, 2012).

1. Sinais da presença de Deus – as primeiras teofanias

Na Sagrada Escritura, encontramos um enorme cabedal de símbolos da presença divina no meio do povo. Para fazer referência a essa presença específica usa-se o termo hebraico *shekinah*¹. A noção básica do termo é a habitação e para falar dela a tradição veterotestamentária usa alguns símbolos relacionados com o termo *kabod* (כבוד) significando a “glória de Yhwh”². Segundo Luzarraga se pode definir o *kabod* em sua

¹ Este, como tal, não se encontra na Bíblia, mas é derivado da raiz *sh-k-n* (שכן) que significa *habitar, morar, residir*, ou ainda, *fazer habitar*. Significa a habitação do próprio Deus no meio de seu povo.

² O sentido primário é *peso, honra* e é, em última instância, um modo de falar da presença de Deus.

forma mais abstrata como “a presença de Deus manifestada visivelmente em suas ações” (LUZARRAGA, 1973, p. 53). De algum modo, o símbolo da glória de Deus ou de sua *shekinah*, é a nuvem, tanto que as tradições da nuvem ocupam bom espaço no Antigo e também no Novo Testamento. A grande quantidade de textos relacionados à nuvem impossibilita uma abordagem completa dos mesmos, por isso, delimitamos nossa consideração a algumas passagens específicas e que conhecem releituras dentro da própria Escritura. A partir das perícopes escolhidas tentamos fazer o arco da teologia bíblica da presença.

No Êxodo encontramos referências à glória de Deus em estreita relação com a coluna de nuvem e a coluna de fogo, manifestações visíveis da presença de Deus e de sua proteção (Ex 16,10; 24,16ss). A glória de Deus, como nuvem, habita antes na tenda e posteriormente no Templo (1 Rs 8,11). Na tradição profética a glória de Deus aparece mais como luz brilhante, visível aos homens somente quando velada pela nuvem (Is 24,23; 60,1; Ez 1,28; 3,12; 3,23; 8,4, etc.) (MACKENZIE, 1983, p. 388-90). Com isso estamos falando de teofanias³.

Em Ex 19,16-20, outro relato de teofania, agora no contexto da Aliança contraída no monte Sinai, a montanha “fumegava” porque Yhwh descera sobre ela no fogo e a fumaça subia como a de uma fornalha e Moisés falava com Deus que lhe respondia no trovão. As manifestações de Deus em fenômenos da natureza é uma marca das teofanias. Nessa, em especial, aparece novamente o fogo, mas também a fumaça, o trovão e a nuvem. A fumaça relaciona claramente o fogo com a nuvem. Costumamos dizer “onde há fumaça há fogo” e a fumaça tem o aspecto de uma nuvem que encobre ao mesmo tempo em que revela. Através da fumaça pode-se vislumbrar o que há por trás mesmo que não seja possível identificar claramente e definir.

2. A nuvem e suas acepções

A nuvem de agora em diante resume ou assume o lugar da manifestação de Deus, ou seja, da *Shekinah* e da *kabod* de Deus. Nela estão, de certo modo, presentes, supressumidas, as figuras do fogo e da fumaça. A nuvem é o cume dos outros modos de revelar/velar a presença divina. Por isso, Ex 40,34-38 nos traz a tomada de posse do santuário. Nele Deus faz habitar sua glória através da nuvem que cobre a Tenda do Encontro e a glória de Yhwh enche a Habitação. O texto diz que Moisés não podia entrar porque a nuvem permanecia sobre ela, ou seja, permanecer guarda a ideia de habitar, morar, residir, como vimos antes. “A *shekinah* é a sinóníma de Deus em sua ação inabitadora” (DEL AGUA, 1986, p. 601).

A partir desse texto a nuvem marca a caminhada do povo no deserto e aparece em momentos decisivos na história salvífica, de modo especial em 1 Rs 8,10 quando a

³ Do grego *theopháneia* ou *theophanía*, *θεός* e *-φανο*, ou seja, manifestação, revelação de Deus. Os relatos de teofania são ricos em detalhes e normalmente envolvem elementos naturais. Alguns deles são contínuos nos relatos de teofania e isso pode ser verificado, por exemplo, em Ex 3,1-6 no qual se narra pela primeira vez a vocação de Moisés. No Horeb Moisés percebe um fenômeno estranho: uma sarça ardia sem se consumir e Deus o chama do meio da sarça ardente. O acento está no fogo que envolve a sarça e, ao mesmo tempo, revela e esconde a glória de Deus. Em outro relato, na saída do povo do Egito, Yhwh ia adiante numa “coluna de nuvem” durante o dia e numa “coluna de fogo” durante a noite. A nuvem e o fogo são sinais recorrentes da presença sensível de Deus.

Arca é instalada no Templo construído por Salomão, o texto afirma que quando os sacerdotes saíram do santuário, a Nuvem, como manifestação sensível da presença de Deus, encheu o Templo de Yhwh. A Sagrada Escritura testemunha o uso do símbolo da nuvem de dois modos: coluna e coberta. Jesús Luzarraga (1973, p. 52-53) nos lembra que essa distinção nas tradições da nuvem é importante. Na mais primitiva delas a nuvem apresenta sua concepção natural, aparece como coberta. Essa aparição encontra-se na teofania do Sinai (cf. Ex 19,16).⁴

O termo “nuvem” (ענן) *anán* no singular é citado em toda a Sagrada Escritura 98 vezes. Apenas em Jz, Jó e algumas passagens de Is e do Novo Testamento, não há referência direta à nuvem como presença divina; em 34 ocasiões é grafada com artigo, “a nuvem”, e 26 vezes somente “nuvem”. A maior parte dos usos faz referência à presença de Deus na *nuvem*, seja como coluna seja como coberta.

Como coluna aparece na passagem do mar dos Juncos e também como “coluna-guia” ao conduzir o povo, tanto na saída do Egito como na longa caminhada pelo deserto; e ainda como “coluna-oráculo”. Recordemos que Deus falava com Moisés da nuvem. Em cada uma das acepções da nuvem aparece algo peculiar. O autor nos apresenta características dessas tradições: na primeira é clara a tonalidade teofânica, o caráter de defesa e aparência de obscuridade e de luz (LUZARRAGA, 1973, p. 104). A nuvem como “coluna-guia” tem função iluminadora e condutora. Nas tradições da nuvem como “coberta” temos como primeiro exemplo de Nm 14,14 em que se diz que “a nuvem de Yhwh está sobre os israelitas” revelando além da função de condução, própria da coluna de nuvem, a de proteção. É também coberta da Arca e do Templo e também na morte de Moisés e Aarão; antes é denominada “coberta-oráculo” na defesa de Moisés e Aarão durante a murmuração do povo. Enfim, a nuvem marca o caráter de presença sensível e ao mesmo tempo a transcendência divina.

3. Arca da Aliança e a presença divina

Segundo Lurker (1993, p. 13-14) tanto arca quanto caixas, cofres e até ataúdes tem função semelhante à da caverna na natureza, servindo para guardar, proteger, esconder coisas íntimas e misteriosas. Lurker afirma que na tradição veterotestamentária existe uma relação inegável entre a arca de Yhwh e o monte, pois sua construção seguiu as orientações divinas dadas no monte, segundo Ex 25,10ss e foi, ao final, escondida no monte por Jeremias, segundo o relato de 2 Mc 2,4s. Assim, o monte e a arca são considerados lugares de encontro com a divindade. A designação “arca da aliança”, em hebraico *‘aron habberit*, deve-se ao texto de 1 Rs 8,9 que diz estarem dentro da arca as tábuas da aliança. Na Escritura encontramos o termo *‘aron haedut* (ארון העדות), ou Arca do Testemunho, por referir-se a Ex 25,16, entre outras citações, onde se faz referência à aliança como Testemunho.

A Arca da Aliança é chamada apropriadamente por Davi “pedestal de nosso Deus” (1 Cr 28,2), porque ela marca a presença de Deus no meio do povo. Para o Deus invisível, anicônico, só podem ser feitos pedestais ou escabelos. A arca no AT está intimamente ligada à presença de Deus como guia e guerreiro. Os israelitas levavam a

⁴ A memória da nuvem como coberta é da tradição eloísta e passa a coluna na tradição javista. A sacerdotal associou o conceito de “glória” ao de “nuvem” e a deuteronomista associa a manifestação de Deus ao fogo, pois nela Deus fala a partir do fogo, em estreita relação com a javista.

Arca à sua frente quando saíam para a guerra. Tinham por horizonte as guerras santas, nas quais quem realmente conduzia e vencida era o próprio Deus, por isso um dos epítetos de Deus é *Yhwh sabaoth* (יהוה צבאות) o “Senhor dos exércitos”.

4. A presença divina no Templo: o Santo dos Santos

Para Lurker no Antigo Oriente o templo era lugar da morada dos deuses e continha um espaço separado, escuro (santo dos santos), no qual ficava a imagem da divindade. Esse lugar era escuro para mostrar o caráter insondável do divino. O próprio nome remete à sua função teológica, pois se fundamenta na noção de santidade. Santo é o separado. Esse é o lugar santíssimo, pois é o lugar do Deus altíssimo, do Santo. Mas, os lugares só são santos enquanto servem como palco da manifestação de Deus aos homens. Quando Salomão constrói o Templo e a Arca é depositada no Santo dos Santos “a nuvem enche o lugar e Yhwh faz habitar aí sua glória” (1 Rs 8,10s). O Santo dos Santos não era iluminado seguindo a orientação de 1 Rs 8,12, pois Deus falara que habitaria em densa nuvem, conforme a palavra de Salomão. O Santo dos Santos não era apenas um lugar sem iluminação, após o sumiço da Arca passou a ser também um lugar vazio. Tal fato não é isento de significado, pois ao Deus anicônico a ausência de qualquer objeto sagrado significa que Ele habita ou ocupa todo o espaço. O Templo como um todo, tinha significado cósmico, estava para além do edifício físico, construído por mãos humanas e, portanto, incapaz de conter a “glória de Yhwh”.

5. A presença de Deus no meio do Povo – Israel

O Templo, e em especial o Santo dos Santos, eram ícones de uma realidade maior: a habitação ou in-habitação (*shekinah*) de Deus em seu povo e por causa dele em todos os povos. Israel é chamado a ser *santo como o seu Deus é Santo* (Lv 19,2). Israel é o povo separado, o povo ao qual Deus habita em seu meio. Essa é a compreensão do autor de Is 7,4 ao pronunciar a palavra sobre a virgem que dará a luz a um filho que será chamado *Emanuel*⁵ (עִמָּנוּאֵל) o Deus conosco; o Deus presente no meio de seu povo e que o acompanha, guia e sustenta. Mas, nenhuma eleição é para si mesmo e Israel é vocacionado a levar o nome de seu Deus a todos os povos. Israel é um “*povo para*”; sua existência deve ser abertura aos outros. Assim, toda a Escritura aponta para uma realidade dual. O mesmo Deus se apresenta como invisível, anicônico, separado, transcendente e, no entanto, é também incrivelmente próximo, ocupado das coisas dos homens, um Deus apaixonado por sua criação e que não a abandona nunca. Esse Deus, em seu amor profundo, deseja ser conhecido e fazer-se conhecido através de seu povo, por isso não apenas revela seu próprio nome (Ex 3,14), mas diz que quer ser conhecido por sua relação única com o povo que escolheu e chama a si mesmo de “*o Deus de Abraão, Isaac e Jacó*” (Ex 3,15) e mostra sua presença salvífica, de modo singular, nos fenômenos naturais, sendo o mais corrente deles a nuvem.

6. Jesus, o revelador do Pai

No Novo Testamento é o evangelista Mateus que retoma a profecia de Is 7 para falar de Jesus como messias, filho de Davi. Jesus é agora o Emanuel. Deus se faz presente no meio de seu povo agora em forma humana. O evangelista João dirá que Jesus é o exegeta do Pai (Jo 1,18). Mas é, sobretudo, nos relatos de teofanias que vemos o caráter messiânico de Jesus e sua relação profunda com Deus que se revelará como

⁵ O nome é uma construção da partícula עם que significa “com” e אננו o pronome pessoal “nós” e uma das grafias do nome divino אל.

Pai. Ele não só é o “Deus dos pais”, ele é o próprio Pai. O evangelista Marcos nos apresenta Jesus Messias, o enviado de Deus através de três cenas de caráter essencialmente trinitárias: a cena do batismo (1,9-11), da transfiguração (9,2-7) e da crucificação (15,33-37).

No batismo percebemos o caráter teofânico observando os detalhes. Os “céus rasgados”, o descenso do Espírito e a voz celeste são próprios de relatos de manifestação divina. O céu rasgado é típico de uma epifania significando o rompimento da separação entre céu e terra. No batismo de Jesus há a afirmação de sua filiação divina e de sua messianidade e tem na confissão de Pedro a confirmação da última (8,29) e na proclamação do centurião a confirmação da primeira (15,39) (GOMES, 2011, p. 21).

O relato da transfiguração traz praticamente a mesma mensagem que o do batismo. Contudo, não é uma simples repetição por dois motivos: primeiro porque o batismo se apresenta como uma cena privada, a voz dirige-se a Jesus. A revelação da messianidade e filiação divina é uma revelação para Jesus, apenas o leitor tem conhecimento do que acontece no batismo, o que não ocorre na transfiguração. O segundo, é que na transfiguração a cena tem outras testemunhas: Pedro, Tiago e João e a voz celeste dirige-se a estes anunciando “*este é meu filho amado, escutai-o*”.

O caráter de teofania da crucificação é marcado pelas trevas que cobrem toda a terra. O véu do templo se rasga como os “céus” no batismo. Mas, de todos os relatos de teofania neotestamentários, o mais significativo para nossa reflexão é o da transfiguração, pois nela Jesus é a grande teofania. Isto se expressa pela citação das tendas (Ex 33,7-11; Hb 9,1-14); da nuvem (Ex 16,10; 19,9), da voz (Dt 18,15-18); da presença explícita do AT nas figuras de Moisés e Elias; das vestes brancas que simbolizam o mundo divino. Quanto aos detalhes da perícopes merece destaque a delimitação territorial e temporal; o acontecimento tem lugar no alto da montanha, “seis dias depois”. Merece atenção a referência à montanha, lugar teológico por excelência, pois na tradição judaica há uma íntima ligação de Deus com a montanha.

Marcos e Mateus falam de “seis dias”, Lucas situa o acontecimento “oito dias depois” da confissão de Cesareia. É significativo que Marcos não indique a partir de que outro acontecimento está contando, pois, “seis dias depois” alude simbolicamente ao “dia do Senhor”, no ambiente cristão ao domingo, dia da ressurreição e, ao mesmo tempo, ao “sétimo dia” judaico. Esse é o dia do Senhor Yhwh e agora é também o dia do senhor Jesus. Em todos os relatos vemos a tradição da nuvem como “coberta” e ao mesmo tempo esta aparece unida à tradição denominada por Luzarraga como “coberta-oráculo”. No AT a nuvem como “coberta-oráculo” se mostra, sobretudo, na defesa daqueles que Deus elegeu para uma determinada missão. Aqui a voz celeste revela a identidade profunda de Jesus, ele é Seu Filho amado e conduz os ouvintes à escuta do que o Filho tem a dizer.

Importa recordar que para um israelita “escutar” é um mandamento importante que remete a Dt 6,4 “Escuta Israel o senhor nosso Deus é Um”. O verbo “ouvir” (שמע) tem o sentido profundo de ouvir e interpretar a Torah, portanto está ligado diretamente com a prática do ensinamento divino, ou seja, ouvir é pôr em prática a Torah (FARIA, 2001, p. 52-65). Por isso, aparecem junto a Jesus, Moisés (o legislador por excelência) e Elias (o profeta que deveria preceder o Messias). Ali se apresentam a Lei e os Profetas autenticando a superioridade de Jesus.

Na transfiguração a voz celeste que fala desde a nuvem autentica a missão e a palavra de seu enviado. Deus confere autoridade à palavra de Jesus porque no fundo é sua palavra feita carne que agora o revela ao mundo. Jesus, em João, é a Torah encarnada. Mateus acrescenta um pequeno termo atribuindo um tom especial ao seu relato e com isso retoma algo importante da tradição véterotestamentária da nuvem: o duplo aspecto de luz e obscuridade. Ele nos diz que “uma *nuvem luminosa* os cobriu com sua sombra”. Isto faz com que a revelação divina de Jesus permaneça, até certo ponto, velada.

Lucas nos diz que os discípulos entraram na nuvem e evoca Moisés que entra na nuvem no Sinai (Ex 24,18). Aqui pode haver uma alusão à tradição da nuvem como “coluna-oráculo”, uma vez que esta tinha a função de revelar a vontade divina aos escolhidos para guiar o povo. Os discípulos serão os continuadores da pregação do reino. Por isso, vemos a ligação com a teofania do batismo marcano na qual Deus revela primeiro ao próprio Jesus sua missão e depois aos discípulos (na transfiguração) como antes fizera com Moisés, Elias e tantos outros.

Mas, não podemos esquecer que o relato da transfiguração já supõe, como todo relato pós-pascal, a experiência da ressurreição. Esse relato ganha todo seu sentido em relação com a teofania da cruz, que por sua vez, tem seu caráter de teofania marcado pelas trevas que envolvem a terra da sexta à nona hora; também o véu do templo que “se rasga” faz referência aos “céus rasgados” do batismo (MINETTE DE TILLESSE, 1992, p. 102). Isto significa que não há mais separação entre céu e terra: Deus se faz presente e presença à humanidade e esta por sua vez se apresenta diante de seu criador e senhor.

Conclusão

Enfim, Deus sempre se fez presente no meio de seu povo, sendo-lhe propício. Percebemos que houve um crescendo no modo de revelar-se de Deus ao longo da história de seu povo. Essa evolução também foi experimentada no modo como o povo expressou sua experiência de um Deus que é tão próximo e, ao mesmo tempo, guarda uma transcendência intransponível. A última e mais plena, para nós cristãos, é sem dúvida, a revelação em seu Filho. Nele não apenas recebemos as graças divinas e suas palavras, mas somos introduzidos na vida divina. Em Jesus, o que era sombra se faz luz, mas uma luz intensa também obscurece. Mesmo em Jesus, a revelação plena de Deus, se guarda o espaço da fé; da adesão confiada a um Deus que se mostra inteiramente e mesmo assim se mantém transcendente por amor e cuidado da fragilidade de suas criaturas. Por isso, Paulo pode dizer “*Agora nós vemos num espelho, confusamente; mas, então, veremos face a face. Agora, conheço apenas em parte, mas, então, conhecerei completamente, como sou conhecido*” (1 Cor 13,12).

Referências

DEL AGUA, Augustín. El procedimiento derásico que configura el relato del bautismo de Jesús (Mc 1,9-11). In: MUÑOZ LEÓN, Domingo (ed.). *Salvación en la Palabra*. Targum, Derash, Berith. En memoria del professor Alejandro Díez Macho. Madrid: Cristiandad, 1986.

FARIA, Jacir de Freitas. A releitura do Shemá Israel nos evangelhos e Atos dos Apóstolos. *RIBLA*, vol. 3, n. 40, p. 52-65, 2001.

- GOMES, Rita. *Jesus, o messias inaudito: hermenêutica do messianismo*. Belo Horizonte: FAJE, 2011. (Dissertação de mestrado).
- LONERGAN, B. *Método em Teologia*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993.
- LUZARRAGA, Jesús. *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*. Rome: Biblical Institute Press, 1973.
- MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983. p. 388-390.
- MINETTE DE TILLESSE, Caetano. *Evangelho segundo Marcos*. Revista Bíblica Brasileira. V. 9, n. 1-2, 1992.

PÚBLICO E PRIVADO NO PERSONAGEM SALOMÃO A PARTIR DO LIVRO DO ECLESIASTES

Doutorando: José Reinaldo de Araújo Quinteiro - PUC Goiás/UniRV/Seduc (josereinaldoquinteiro@yahoo.com.br)

Resumo

Esta comunicação discute o público e o privado a partir do personagem Salomão (931 a.C.); em voga estão a valorização dos seus sinais exteriores de riquezas e poder (Ecl 1,12-2,26) em um ideário de gênero (Ecl 7, 26.28;9.9;11,5). A problematização se restringe ao texto da Bíblia Hebraica, o Eclesiastes. O contexto se dá no auge do regime do rei Ptolomeu Filadelfo (282 a 246 a.C.), sobre o território do Egito, da Palestina e da Fenícia, sucessor de Alexandre Magno (+333 a.C.). Vê-se que à época o *espetáculo* mantivera em foco a religião e a intimidade que se imbricavam engendrando um total domínio do governante sobre os indivíduos. Posto isto, pergunta-se: que conteúdo de crença se desencadeava à época? De que maneira foram construídas a identidade e a intimidade dos sujeitos? Quais as incidências políticas e sociais dos indivíduos à época e as possíveis semelhanças com a esfera pública e privada religiosa da atualidade?

Introdução

O culto imperial, juntamente com a *Pax Romana*, era uma das manifestações da teologia imperial que fundamentava ideológica e religiosamente o Estado romano. Formado por um conjunto de ritos religiosos, sua função principal era a legitimação política da honra do imperador e da sua família. O culto imperial envolve também a concepção e iconografia da revolução da era de Augusto, na arquitetura, religião e sociedade. No solo da Ásia Menor, já fertilizado para o crescimento do culto imperial a partir da tradição do culto aos governantes, o espaço cívico foi tomado por expressões de arquitetura da nova ideologia político-religiosa (ZANKER, 1988, p. 5-32, 79-100; PRICE, 1984, p. 133-169).

O nome culto imperial é genérico, mas o fenômeno em si não era homogêneo, sendo uma síntese carregada de tensão entre a ideologia do culto helenístico ao soberano e concepções romanas (KÖSTER, 2005, p. 1988, p. 35-41; PRICE, 1984, p. 23-52). Os romanos, ao chegar à bacia oriental do Mediterrâneo, entraram em contato com o culto helenístico ao soberano (220 a. C.). Os habitantes da Grécia e da Ásia Menor concederam honras aos seus novos governantes, que geralmente eram atribuídas aos deuses do Olimpo (ZANKER, 1988, p. 297-302; PRICE, 2004, p. 58-61). Os gregos instituíram a veneração da deusa Roma, concebida como a personificação do poder do Estado e das virtudes do povo romano, sendo um dos testemunhos mais antigos deste fato a construção do templo em honra a Roma em Esmirna (195 a. C.). No Oriente, honras divinas foram também atribuídas aos generais vitoriosos que assumiram o poder no lugar dos soberanos helenistas (culto aos heróis).

1. O culto imperial e sua difusão

O culto imperial difundiu-se como um fenômeno complexo e diversificado, de acordo com o tempo e as áreas geográficas. As práticas rituais que colaboraram para a

sua difusão envolvem sacrifícios e orações, cultos de mistérios, associações, templos, sacerdotes, imagens e festivais.

Sacrifícios e orações - Na teologia imperial romana o imperador tornou-se mediador e, mais tarde, destinatário direto e exclusivo de sacrifícios que, a princípio, eram vistos como a mediação entre deus e o ser humano e oferecidos para o bem estar comum. Como mediador, o imperador adquiriu, ainda em vida, uma posição que o colocava entre a humanidade e a divindade. Os sacrifícios eram vistos como uma resposta a um favor recebido. Em situações de angústia social ou de um problema insolúvel, promessas ou juramentos eram feitos à divindade e, uma vez obtido o favor, agradecia-se com o sacrifício por meio do imperador. Este costume favoreceu o desenvolvimento do culto imperial, pois da mesma forma que se pedia um favor aos deuses, a prática de pedi-lo ao imperador foi iniciada. Sacrifícios e orações eram feitos na presença do imperador, ou em seu nome junto às famílias aristocráticas imperiais (KLAUCK, 2000, p. 313-314; FISHWICK, 1978, p. 1201-1253).

Cultos e mistério e associações - A veneração do imperador assumia, algumas vezes, a forma dos cultos de mistério. As estátuas dos deuses, dos imperadores e os objetos sagrados do culto de mistério tinham um papel ritual e político, constituindo uma superposição de piedade e império. As associações, de natureza e origem variada, envolviam aspectos da família e da *polis*. Algumas associações surgiram em torno da pessoa do imperador, suas reuniões eram presididas por uma divindade ou imagem imperial, à qual honravam com cultos e banquetes. O culto das associações legitimava e difundia a autoridade do imperador, exaltava a sua figura divinizada e reproduzia nas cidades o modelo sócio-político imperial (ACOSTA BONILLA, 2007, p. 51-52).

Templos e sacerdotes - Os templos romanos tinham diversas funções, todas marcadas político-religiosamente: eram locais das principais reuniões das cidades, bancos, centros de cultura, de encontro e de propaganda política. A referência principal de uma cidade era o seu templo, que era conhecido pela honra que ele tinha. Um poderia ser dedicado a uma divindade, mas a imagem do imperador era colocada no seu lugar mais estratégico, onde tivesse mais visibilidade. A família do imperador ocupava um lugar importante, pois os templos eram dedicados a ele e a sua família como expressão de lealdade e filiação da aristocracia, que construía e dava nome ao templo, mas tais construções eram subvencionadas pelos impostos que as classes baixas pagavam. Os sacerdotes que exerciam o seu ofício nos templos imperiais supervisionavam a correta observação e celebração dos ritos ao imperador. Os ofícios sacerdotais eram concedidos especialmente à aristocracia e como prêmio por uma vitória militar e, por meio deles, o culto imperial desempenhou uma função social, oferecendo às famílias aristocráticas uma forma de adquirir prestígio e honra pública na cidade, ligação com casa e ideologia imperial e uma forma de expressar lealdade ao imperador (ZANKER, 1988, p. 316-333).

Imagens - A imagem do imperador, colocada no centro da cidade ou no templo, como símbolo de unidade e de pertença, era também uma forma pública de culto imperial. A cidade toda estava sob a proteção do imperador e sua imagem era um ponto de referência para a homogeneidade do culto imperial. Sacrifícios, festivais ou banquetes eram celebrados diante de suas imagens, que eram coroadas e carregadas em procissões festivas. A imagem do imperador, que inicialmente representava a sua

pessoa, foi aos poucos se convertendo numa expressão da onipresença divina, símbolo da unidade visível do Estado composto por muitos povos e efigie vinculante de vários grupos étnicos, comunidades, organizações políticas e sociais. A imagem do imperador cunhada nas moedas era também outra forma privilegiada de culto. A imagem cunhada era símbolo do poder do imperador, de persuasão para aqueles que a usavam e compromisso de adoração e de pagamento de imposto. As moedas simbolizavam um meio privilegiado de culto e a posse da moeda significava o reconhecimento dos atributos divinos do imperador (KLAUCK, 2000, p. 317).

Festivais – Eram celebrados anualmente e acompanhados de sacrifícios, procissões, jogos e concursos de música. Eles coincidiam com o aniversário do imperador, o aniversário de sua ascensão ao trono ou do culto imperial na cidade, a celebração do ano novo e das colheitas. Assumia também grandes proporções quando o imperador visitava uma cidade. O encontro do imperador com as autoridades locais era político propagandístico. Por ocasião da sua chegada a uma cidade, havia uma procissão, encabeçada por suas principais pessoas, que iam ao encontro do imperador e do seu cortejo político e militar fora dos seus muros. Saudações eram trocadas no lugar de encontro, as quais continuavam dentro da cidade. Havia sacrifícios e jogos pela presença do imperador. A aristocracia local recebia a aprovação do imperador e lhe apresentava o progresso alcançado e as dificuldades no governo da cidade. Havia competição e rivalidade entre as províncias por causa da importância deste encontro, havendo mesmo nos templos imperiais um calendário das principais festas anuais em honra ao imperador (HARMON, 1978, p. 1440-1468; KLAUCK, 2000, p. 320-321).

2. O culto imperial e o Apocalipse de João

Na primeira visão do Apocalipse, João destaca que foi comissionado para escrever a revelação que lhe foi dada e enviá-la às sete Igrejas da Ásia: “Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e perseverança em Jesus, encontrava-me na ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do testemunho de Jesus” (1,9). João pode ter sido exilado para aquela ilha por causa da sua mensagem perturbadora, pois a expressão “por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus” indica uma mensagem que provoca grande resistência. A mensagem que João recebeu foi enviada na forma de uma carta circular às sete igrejas da Ásia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia (1,11), e seu banimento pode também ter resultado de uma decisão judicial das autoridades romanas (YARBRO COLLINS, 1984, p. 102-103). A indicação do nome das sete igrejas é importante, pois o número sete é um dos recursos utilizados na organização do livro. Como símbolo, ele representa perfeição, totalidade, a ordem divina que define o cosmos e a história. A mensagem revelada pelo Espírito deveria ser ouvida pelas sete igrejas (AUNE, 1997, p. 115-116).

2.1. Imagens dos mistérios imperiais

As imagens contidas nas visões do Apocalipse, derivadas de fontes judaicas cristãs e pagãs, foram reformuladas por João e, apesar de sua variedade, têm as marcas do culto imperial, bem como as marcas nelas deixadas pelo culto da Igreja. Várias cenas

do Apocalipse contêm imagens de jogos, festivais, corridas, mistérios imperiais, a organização e fundação do culto imperial pelos anciãos das cidades, que exerciam funções cúlticas através dos seus ofícios nos *collegia* sagrados e a administração dos mistérios imperiais. A contra cultura do Apocalipse inverte estas imagens ao assumir os seus valores e dar-lhes um novo significado.

Anjos e taças - A aparição do sumo sacerdote no início da uma nova série de jogos, ou quando oferecia a libação, era uma cena festiva. João, contudo, apresenta anjos que derramam as “taças da ira de Deus” sobre os “homens que traziam a marca da besta e adoravam a sua imagem” (16,2). Os sete anjos, com suas sete taças, iniciam um jogo, mas o que ocorre é a batalha final entre a Babilônia e a Igreja, sendo também esta a arena em que o Harmagedon e os ais da tribulação apocalíptica acontecem (16,3-21). O incenso, o sacrifício de um touro e o simbolismo do imperador, como sacerdote trajado para o sacrifício, e a oferenda de libação eram práticas comuns do culto imperial. A visão dos anjos e de suas taças pode ter sido extraída destas imagens imperiais ou até mesmo das imagens das sacerdotisas de Pompéia com suas estolas e taças. O imperador trazia a bênção e a salvação por meio da libação. Para João, os anjos, ao contrário, trazem a ira e o julgamento de Deus sobre os “adoradores da imagem da besta” (BRENT, 1999, p. 193).

Os anciãos ao redor do torno - João apresenta os anciãos no culto, no altar sacrificial celestial do Cordeiro. A imagem no meio dos candeeiros tem, como a imagem de Augusto, uma forma humana (1,12-13). Os candeeiros que celebram e iluminam no culto são as sete igrejas (1,20). Cristo não é apresentado como imagem de Deus (Colossenses 1,15), pois o repúdio à imagem da besta resiste à transformação contra cultural. Nesse sentido, a divisão entre crentes e não crentes que João apresenta é caracterizada de forma negativa: os não crentes adoram a besta e sua imagem (14,9.15-16.19-20), enquanto os crentes não o fazem (13,15; 20,4), mas a descrição da adoração do Cordeiro é feita a partir da linguagem enigmática dos mistérios (BRENT, 1999, p. 193-196).

O incenso e as almas dos mortos debaixo do altar - No Apocalipse de João, o incenso está associado com o altar celestial e com as almas debaixo do altar (6,9.11). O incenso é também mencionado após a abertura dos sete selos (8,3-4), onde um anjo, de pé junto ao altar, oferece incenso não como propiciação pelas almas divinizadas dos que já morreram, mas como as orações do povo de Deus, no qual também estão incluídos. Os mártires cristãos são descritos como “as almas dos que tinham sido imolados por causa da palavra de Deus e do testemunho que tinham” (6,9). O tema das almas dos justos nas mãos de Deus está presente na literatura da sabedoria (Sabedoria 3,1-9), mas a associação entre o seu culto e o altar ainda não havia ocorrido. O termo descanso, utilizado para descrever os membros do coro imperial que já tinham morrido, é o mesmo da apresentação dos mártires cristãos. Na justaposição entre as imagens da apresentação dos mártires cristãos e do culto imperial a imaginação contra cultural utiliza os termos judaicos “altar” e “incenso” para o culto celestial e a ênfase da expressão “tivessem paciência” em conexão com os mártires revela a contra imagem do culto imperial na descrição da cena celestial a partir da linguagem do culto judaico (BRENT, 1999, p. 197-198).

Orações e cânticos - As cenas localizadas no altar celestial, como as orações dos anciãos, anjos e da grande multidão, o hino dos cento e quarenta e quatro mil mártires refletem a fala dos anciãos ou os cânticos das celebrações imperiais. O hino cantado pelos cento e quarenta e quatro mil mártires, que tem paralelo no culto imperial, alude aos ritos de mistério num contexto musical: “E ouvi uma voz que vinha do céu, como a voz dos oceanos, como o ribombar de forte trovão: e a voz que ouvi era como o canto de harpistas tocando as suas harpas. Cantavam um cântico novo diante do trono, diante dos quatro animais e dos anciãos. E ninguém podia aprender esse cântico, a não ser os cento e quarenta e quatro mil, os redimidos da terra” (142-3). Antes deste hino, temos as orações dos vinte e quatro anciãos (4,10), de uma grande multidão (7,9) e dos anjos em volta do trono (7,11). Estas orações não aludem diretamente aos mistérios imperiais, mas pertencem ao contexto cômico do hino dos cento e quarenta e quatro mil mártires (BRENT, 1999, p. 199-201).

O pano de fundo cênico dos cânticos dos anciãos, anjos ou dos cento e quarenta e quatro mil mártires deriva, sem dúvida, do culto. O trono diante do qual os anciãos se prostram e adoram é o trono do Cordeiro. O altar de ouro está diante do trono (8,3). O Cordeiro está no trono e, embora tenha sido morto, vive e compartilha do trono de Deus (5,6). Apocalipse 7,9 declara que a grande multidão está vestida “com vestes brancas e com palmas brancas nas mãos”. Apocalipse 7,14 indica que o sacrifício no altar celestial é do Cordeiro, em cujo sangue a grande multidão lavou e alvejou as suas vestes. O hino de salvação de Apocalipse 7,10 declara: “a salvação é do nosso Deus, que está sentado no trono, e do Cordeiro”. O primeiro cântico foi entoado pelos vinte e quatro anciãos com coroas de ouro nas cabeças e vestes brancas (4,4.11). Os oficiais chamados anciãos e o uso de coroas em assentos de honra caracterizava o culto imperial em muitas cidades da Ásia Menor (BRENT, 1999, p. 201-202).

Os anciãos, assentos de honra e coroas de ouro – A apresentação dos anciãos sentados tem também a sua contraparte no culto imperial. Os anciãos da visão de João são judeus ou cristãos que participam da liturgia da sinagoga ou da igreja. Mas estes conceitos são apresentados por João como imaginação contra cultural. No culto imperial havia oficiais que ocupavam assentos de honra no culto. Os anciãos do Apocalipse também usam coroas de ouro, fato significativo porque alguns cidadãos usavam coroas comuns na sua reunião geral. O fato de que os anciãos lançam suas coroas diante do trono (4,11) é paralelo ao culto imperial, pois era prática comum a apresentar o governante divino com uma coroa de ouro e adorá-lo diante de sua cadeira vazia. As orações dos anciãos são quase idênticas àquelas da grande multidão e dos anjos, e cada um dos seus cânticos, cantado diante do trono, assemelha-se ao cântico dos senadores no Capitólio durante o reinado de Gaio. Estes cânticos repetem conceitos comuns como glória, ação de graças, honra e poder, riqueza, sabedoria e salvação (5,13; 7,10-12), e sua linguagem aproxima-se dos modelos daquilo que originalmente era cantado no culto imperial (BRENT, 1999, p. 202-208).

2.2. Apocalipse 13: A besta do mar e a besta da terra

Apocalipse 13, que apresenta duas Bestas: uma vem do mar (13,1-8), a outra da terra (13,11-17), contém também imagens do culto imperial. A primeira besta domina o

mundo, tem o poder e a autoridade do “Grande Dragão, a antiga serpente” (12:9), tem sete cabeças e dez chifres e provoca espanto em toda a terra, pois a ferida de morte que recebeu em uma de suas cabeças foi curada (13.3b-4). Ela profere blasfêmias contra Deus e guerreia contra os santos (13,5-6). O mundo adora o Dragão e a Besta e reconhece sua incomparável capacidade militar: “Foi-lhe concedido guerrear contra os santos e vencê-los; e foi-lhe dado poder sobre toda a tribo, povo, língua e nação. Vão adorá-la todos os que habitam a terra, todos aqueles cujo nome não está escrito, desde a fundação do mundo, no livro da vida do Cordeiro imolado” (13,7-8).

João estava consciente da importância da conquista militar no discurso dominante, mas o avalia de forma diferente. A descrição da besta exemplifica o método inovador de João, que se desenvolve em novas direções a partir do texto da Escritura e utiliza padrões míticos conhecidos das culturas do Mediterrâneo Oriental. A base de João para a construção do texto é Daniel 7, que relata o sonho de quatro impérios mundiais como quatro bestas – leão, urso, leopardo e um quarto animal, diferente dos três anteriores -, mas no final ocorre a intervenção escatológica de Deus. A besta que João apresenta combina as quatro bestas de Daniel 7 e elementos das cosmologias do antigo Oriente Próximo que falam sobre um monstro mítico, uma serpente marinha, de sete cabeças, que habitava o mar e as águas subterrâneas, chamada *Leviathan* (Isaías 27,1), às vezes apresentada em luta com uma divindade, outras vezes junto com *Behemoth*, um monstro da terra. *Leviathan* e *Behemoth* foram criados por Deus, mas seriam preservados até a época messiânica, quando serviriam de alimento por ocasião do grande banquete escatológico (HIEKE, 2012, p. 53-55; COLLINS, 1976, p. 161-165).

Nas Escrituras de Israel, o monstro do mar é também apresentado como simbolismo dos impérios opressores (Isaías 5,9-11; Ezequiel 29,3-5; 32,2-8; Jeremias 51,34-37). João combina as imagens do *Leviathan*, ricas em simbolismo político, escatológico e cósmico, com a imagem dos impérios mundiais opressores de Daniel, o que resulta numa exegese das autoridades romanas na qual elas são classificadas como a incorporação dos poderes opressores da história. Este quadro da sociedade imperial indica há grande hostilidade no tempo presente, sendo a última oportunidade desesperada de Satanás de se vingar daqueles que temem a Deus. Mas a vitória definitiva dos santos foi decidida pelo sacrifício do Cordeiro e por seu testemunho, razão porque eles precisam suportar a tempestade final. Nesta estrutura de pensamento, a autoridade imperial romana é vista como demoníaca. João descreve o poder imperial como uma composição de todos os impérios tirânicos, que combina as características destrutivas de seus predecessores. As sete cabeças e os dez chifres dão também à imagem de Roma proporções cósmicas, além de indicar uma semelhança física com o grande dragão, a antiga serpente, diabo, satanás. A besta do mar recebe o seu poder, trono e grande autoridade do dragão, não de Júpiter ou do Olimpo (FRISEN, 2001, p. 175-176, 201-202).

A segunda besta, que vem da terá, é também um símbolo de promoção do culto imperial (13,11-17). Ela é uma figura subordinada, mas tem um papel importante no sistema imperial. É subordinada no sentido de que sua autoridade deriva da primeira besta e promove o culto da primeira besta. É responsável por organizar e reforçar a obediência. Tem a aparência de Cordeiro, mas fala como dragão. Com esta besta, portanto, João apresenta outro aspecto da sociedade imperial: a autoridade demoníaca

das elites locais que colaboravam com Roma. Os oficiais do culto imperial e os candidatos às funções governamentais eram das famílias ricas e proeminentes. O governo e a piedade não estavam separados, nem tampouco os líderes destas atividades compunham grupos distintos. Nesse sentido, a apresentação da besta da terra traria à mente as famílias governantes da Ásia Menor, que controlavam o ofício político e os diversos tipos de sacerdócio. Estas famílias, bem como a população geral da região, entusiasticamente apoiavam e ajudavam a expandir o culto imperial. Elas conduziam sacrifícios, festivais, construía templos, votavam honrarias como parte de seus deveres cívicos e mobilizavam as massas em apoio ao imperador. O poder romano distante governava, enquanto as elites locais colaboravam na pacificação e estabilização de suas regiões (FRISEN, 2001, p. 202-203).

A questão da legitimidade torna-se, portanto, um aspecto importante da discussão de João. Havia formas demoníacas e divinas no mundo de João, mas o que estava em jogo era a forma como essas forças se legitimavam. Estas formas eram legitimadas pelo culto. João, porém, apresenta o contraste entre elas: a autoridade de Deus e do Cordeiro era própria, pois estava baseada na natureza de Deus como criador e nas ações de Jesus como redentor. A autoridade do dragão e da besta do mar baseava-se na sedução e na força. Quando o Dragão é identificado com Satanás, ele é descrito como o “sedutor de toda a terra”. A atividade primária da besta da terra é seduzir, o que é acompanhado pelos grandes sinais que realiza, levando o povo a adorar a besta do mar, que tem uma habilidade guerreira incomparável e impõe sua vontade a todo o mundo. Uma ferida aparentemente fatal em uma de suas cabeças não pode derrotar a besta do mar. João retrata de forma razoavelmente acurada uma das pressuposições básicas do culto imperial: a autoridade romana baseava-se na habilidade de subjugar os inimigos, não era possível nem se deveria resistir ao poder dos imperadores romanos (FRISEN, 2001, p. 203-204).

2.3. Apocalipse 18: Babilônia como símbolo de Roma

Apocalipse 18 descreve a queda da Babilônia e o colapso do mundo a ela associado com os elementos do cântico fúnebre dos profetas do Antigo Testamento. Babilônia é apresentada como uma cidade para onde confluía as riquezas do mundo e onde a idolatria do mundo inteiro se manifestava com grande luxúria. O mensageiro que se dirige ao vidente “vem do céu”, “tem grande autoridade”, “ilumina a terra com a sua glória” e anuncia publicamente a queda da Babilônia: “Caiu, caiu Babilônia, a grande”. Ao apresentar as razões da queda da Babilônia, o texto emprega as metáforas da má conduta sexual e intoxicação (14:8), a soberba da cidade (18,7) e o martírio dos santos (18,24). Há três grupos associados com a Babilônia na prática da injustiça, sendo que uma atividade diferente é atribuída a cada um deles: “as nações beberam o vinho da fúria da sua prostituição”; “os reis que com ela se prostituíram”; e “os mercadores da terra se enriqueceram da força da sua luxúria”.

A descrição da Babilônia como uma prostituta visitada pelos reis da terra é importante, indicando a idolatria e o envolvimento com o seu comércio, além do destaque à sua autoglorificação e arrogância. Babilônia e a grande meretriz são imagens que estigmatizam a idolatria do culto e do luxo deste império. O sistema político abrange tudo: há aliados que se beneficiam da sua política e estão associados no seu

projeto econômico. As imagens apresentadas não só descrevem o império romano, cuja propaganda romana atribuía eternidade e universalidade à sua dominação, apresentando também as razões para a sua queda. Riqueza, orgulho, blasfêmia, atitudes arrogantes e obras injustas estão unidas num mesmo comportamento em passagens que expressam a certeza de que Deus derruba os soberbos e os injustos (WENGST, 1991, p.180-183).

O nome Babilônia designa simbolicamente o poder mundial hostil a Deus e ao seu povo, juntamente com uma releitura dos oráculos proféticos dirigidos contra a cidade. Na história da tradição bíblica, a Babilônia, como entidade sócio-política que destruiu o templo de Jerusalém e conduziu o povo de Deus para o exílio, ganhou um papel paradigmático e permanente como o poder mundial hostil a Deus e ao seu povo. Foi justamente isso que permitiu a releitura dos oráculos proféticos do Antigo Testamento contra a Babilônia, bem como a reaplicação desse símbolo num novo contexto histórico. Babilônia, símbolo do inimigo do povo de Deus, identificada presentemente com Roma, vem ao fim, consumando dessa forma a justiça de Deus.

A justiça de Deus se realiza na forma de uma inversão escatológica. Nesta inversão de papéis está presente o tema da vingança escatológica, pois o sofrimento da comunidade dos justos será vingado. Em Apocalipse 18 esta troca é ampla, envolvendo uma potência política, Babilônia/Roma (18,6-8). O imperativo para executar julgamento sobre a Babilônia está relacionado com a tradição da Oposição Asiática, que afirma que Roma teria que devolver todos os tributos recolhidos dos orientais e o poder político passaria do ocidente (representado por Roma) ao Oriente (representado pela Ásia Menor).

Esta tradição teve recepção na Apocalíptica judaica, principalmente nos livros III-V dos Oráculos Sibilinos. Nos oráculos contra as nações, contra Babilônia/Roma e o anúncio da vinda do *Nero redivivus*, os oráculos sobre a inversão escatológica entre o Ocidente e o Oriente, a forma mais antiga da tradição contida nos Oráculos Sibilinos, afirmam:

À Ásia chegará uma grande riqueza que há tempos Roma arrebatou por si mesma, e depositou em sua luxuosa morada; e logo devolverá à Ásia o dobro e algo mais... (IV, 145-148).

Novamente a Ásia haverá de receber de Roma o triplo de todas as riquezas que Roma recebeu da Ásia, sua tributária, e lhe haverá de pagar a perniciosa soberba que mostrou contra ela. Vinte vezes mais quantos procedentes da Ásia serviram como criados nas moradas dos ítalos será o número dos que trabalharão como tais na Ásia, imersos na pobreza, inumeráveis pagarão a sua dívida (III, 350-355).

No final dos tempos o mar se tornará seco e jamais se dedicarão os navios a navegar até a Itália, e a Ásia, a grande e muito desditada, será um grande mar... (V, 447-450) (ADRIANO, FILHO, 2010, p. 139-146).

Apocalipse 18 faz leitura teológica da política econômica do poder imperial através da mediação dos profetas do Antigo Testamento e denuncia o sistema econômico instaurado por aquele poder. A denúncia que se expressa na forma do lamento dos reis, mercadores e marinheiros indica a destruição do poder imperial e de todos os que dele se beneficiavam. Esta estrutura de poder, que envolvia a sujeição de

muitos povos ao seu poderio econômico, a sua expansão para os estados e reinos que dele participavam e a rede de relações de dependência que foi criada vêm ao fim. O juízo de Deus alcança o poder absoluto, as riquezas acumuladas e a cidade. O poder de Deus se manifesta no julgamento por meio do qual a Babilônia perde o seu poder e os que choram a sua ruína são aqueles que compartilhavam da sua atividade.

Conclusão

O Apocalipse de João contém várias cenas com imagens do culto imperial romano. Estas imagens devem ser entendidas como uma reconstrução judaica e cristã de valores da cultura pagã, na qual a marca daquela cultura se expressa de forma invertida: a apresentação de Cristo e do filho do Homem em meio aos candeeiros de ouro, os anciãos diante do altar do trono celestial, as vestes brancas dos mártires, a linguagem dos hinos, as orações do santuário celestial, as imagem da mãe e da criança e dos anjos são imagens que refletem o culto imperial. O uso da mitologia oferece também às comunidades cristãs uma identidade a partir da periferia do império. Talvez a diferença mais importante entre o discurso do culto imperial e o Apocalipse esteja na avaliação do papel da violência na história. A dominação militar não é o único tema encontrado nos materiais do culto imperial, mas um dos mais importantes.

A contra cultura apresentada por João assume os valores da cultura greco-romana, mas os inverte. João cria sua própria estrutura de referência, um tipo de imagem que espelha a cultura original, a partir da qual quem habita esta reconstrução da realidade social encontra o *status* de autoestima que a cultura de origem lhes nega. Dessa forma, as taças imperiais se transformam nas taças da ira de Deus. Os sacrifícios do altar representam os mártires que lavaram suas vestes no sangue do cordeiro e as festas e banquetes das celebrações e mistérios imperiais tornam-se o banquete das bodas do Cordeiro. As imagens das bestas do mar e da terra resultam numa exegese das autoridades romanas, classificadas como a incorporação dos poderes opressores da história. A imagem da queda da Babilônia indica o fim do sistema político vigente e dos aliados que dele se beneficiam.

O culto celestial do Apocalipse é também apresentado junto com a descrição das “coisas que ainda devem acontecer”. Seus cânticos, influenciados na forma e conteúdo pelas tradições e imagens do Antigo Testamento, expressam a convicção dinâmica e vital de comunidades que afirmavam que viviam no nascimento de uma nova era. O culto liga toda a criação em solidariedade. Toda a criação louva ao criador: os quatro seres viventes, os vinte e quatro anciãos, os anjos, toda a criatura no céu, na terra e no mar. O culto é o elemento comum que une todo o universo criado. Começando com a adoração ao criador, desemboca na celebração da salvação pascal, realizada pelo Cordeiro. O culto é o lugar de sua atividade hermenêutica de ouvir, compreender e aplicar as palavras proféticas do livro: “A comunidade cristã fiel canta o poder de Deus e a soberania de Cristo. Ao recordar, continuamente, o culto, ao inserir o poder de Deus e de Cristo, cantado no culto em hinos, em contradição direta com o poder vigente, João indica o culto como um lugar de aprendizagem: a confissão de fé na soberania de Deus e de Cristo deve ser entendida como testemunho para o mundo, mas, ao mesmo tempo, como protesto contra toda a soberania que se lhe opõe” (WENGST, 1991, p.197-198).

Referências

- ACOSTA BONILLA, Manuel de Jesús. *El Evangelio de Lucas*. Culto al Emperador y *Pax Romana*. Tese de doutorado. Univesidade de Deusto – ES, 2007.
- ADRIANO, FILHO, José. Oráculos Sibilinos III-V: Judeus no Egito helenístico e romano. *Identidades fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. NOGUEIRA, Paulo (org.). São Paulo: ANABLUME/FAPESP, 2010, p. 137-162.
- AUNE, David E. *Revelation 1-5*. Word Biblical Commentary. Dallas, Texas: Word Books, 1997.
- BRENT, Allen. *Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- COLLINS, A. Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula: Scholars Press, 1976.
- FISHWICK, Duncan. The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Empire. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*. 16.2, 1978, p. 1201-1253.
- FRISEN, Steven J. *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HARMON, Daniel P. The Public Festivals of Rome. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 16.2, 1978, p. 1440-1468.
- HIEKE, Thomas. The Reception of Daniel 7 in the Revelation of John. HAYS, R. & ALKIER, Stefan (eds.). *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2012, p. 47-67.
- KLAUCK, Hans-Joseph. *The Religious Context of Early Christianity*. Edinburgh: T & T Clark, 2000.
- KÖSTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005.
- PRICE, S. R. F. Rituais de Poder. *Paulo e o império: Religião e poder na sociedade imperial romana*. HORSLEY, R. (ed.). São Paulo: Paulus, 2004, p. 53-76.
- PRICE, S. R. F. *Rituals of Power*. The Roman imperial cult in Asia Menor. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- WENGST, Klaus. *Pax Romana*. Pretensão e Realidade. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- YARBRO COLLINS, Adela. *Crisis and Catharsis*. Philadelphia: The Westmisnter Press, 1984.
- ZANKER, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Michigan: The University of Michigan Press, 1988.

RITUAIS E PODER: O CULTO IMPERIAL E O APOCALIPSE DE JOÃO

José Adriano Filho

Doutor em Ciências da Religião e em Teoria e História Literária

Faculdade Unida de Vitória - ES

j.adriano1@uol.com.br

Resumo:

O culto imperial romano, que ocorria nas cidades gregas da Ásia Menor durante os primeiros séculos da era cristã, teve um papel importante na produção do Apocalipse de João. O culto imperial envolve a relação entre religião, política e poder: seus rituais não eram eventos passageiros, mas cultos realizados para o imperador em sua ausência e regulamente institucionalizados. A visão do mundo representada no Apocalipse de João tem implicações que ultrapassam o contexto do século primeiro. Trata-se de uma crítica religiosa do poder vigente que transcende sua localização histórica particular e questiona qualquer projeto imperialista. Esta crítica torna também o Apocalipse uma voz importante do cânon cristão e uma testemunha das lutas da humanidade no estabelecimento de uma comunidade justa e fraterna.

Introdução

O culto imperial, juntamente com a *Pax Romana*, era uma das manifestações da teologia imperial que fundamentava ideologicamente e religiosamente o Estado romano. Formado por um conjunto de ritos religiosos, sua função principal era a legitimação política da honra do imperador e da sua família. O culto imperial envolve também a concepção e iconografia da revolução da era de Augusto, na arquitetura, religião e sociedade. No solo da Ásia Menor, já fertilizado para o crescimento do culto imperial a partir da tradição do culto aos governantes, o espaço cívico foi tomado por expressões de arquitetura da nova ideologia político-religiosa (ZANKER, 1988, p. 5-32, 79-100; PRICE, 1984, p. 133-169).

O nome culto imperial é genérico, mas o fenômeno em si não era homogêneo, sendo uma síntese carregada de tensão entre a ideologia do culto helenístico ao soberano e concepções romanas (KÖSTER, 2005, p. 1988, p. 35-41; PRICE, 1984, p. 23-52). Os romanos, ao chegar à bacia oriental do Mediterrâneo, entraram em contato com o culto helenístico ao soberano (220 a. C.). Os habitantes da Grécia e da Ásia Menor concederam honras aos seus novos governantes, que geralmente eram atribuídas aos deuses do Olimpo (ZANKER, 1988, p. 297-302; PRICE, 2004, p. 58-61). Os gregos instituíram a veneração da deusa Roma, concebida como a personificação do poder do Estado e das virtudes do povo romano, sendo um dos testemunhos mais antigos deste fato a construção do templo em honra a Roma em Esmirna (195 a. C.). No Oriente, honras divinas foram também atribuídas aos generais vitoriosos que assumiram o poder no lugar dos soberanos helenistas (culto aos heróis).

1. O culto imperial e sua difusão

O culto imperial difundiu-se como um fenômeno complexo e diversificado, de acordo com o tempo e as áreas geográficas. As práticas rituais que colaboraram para a

sua difusão envolvem sacrifícios e orações, cultos de mistérios, associações, templos, sacerdotes, imagens e festivais.

Sacrifícios e orações - Na teologia imperial romana o imperador tornou-se mediador e, mais tarde, destinatário direto e exclusivo de sacrifícios que, a princípio, eram vistos como a mediação entre deus e o ser humano e oferecidos para o bem estar comum. Como mediador, o imperador adquiriu, ainda em vida, uma posição que o colocava entre a humanidade e a divindade. Os sacrifícios eram vistos como uma resposta a um favor recebido. Em situações de angústia social ou de um problema insolúvel, promessas ou juramentos eram feitos à divindade e, uma vez obtido o favor, agradecia-se com o sacrifício por meio do imperador. Este costume favoreceu o desenvolvimento do culto imperial, pois da mesma forma que se pedia um favor aos deuses, a prática de pedi-lo ao imperador foi iniciada. Sacrifícios e orações eram feitos na presença do imperador, ou em seu nome junto às famílias aristocráticas imperiais (KLAUCK, 2000, p. 313-314; FISHWICK, 1978, p. 1201-1253).

Cultos e mistério e associações - A veneração do imperador assumia, algumas vezes, a forma dos cultos de mistério. As estátuas dos deuses, dos imperadores e os objetos sagrados do culto de mistério tinham um papel ritual e político, constituindo uma superposição de piedade e império. As associações, de natureza e origem variada, envolviam aspectos da família e da *polis*. Algumas associações surgiram em torno da pessoa do imperador, suas reuniões eram presididas por uma divindade ou imagem imperial, à qual honravam com cultos e banquetes. O culto das associações legitimava e difundia a autoridade do imperador, exaltava a sua figura divinizada e reproduzia nas cidades o modelo sócio-político imperial (ACOSTA BONILLA, 2007, p. 51-52).

Templos e sacerdotes - Os templos romanos tinham diversas funções, todas marcadas político-religiosamente: eram locais das principais reuniões das cidades, bancos, centros de cultura, de encontro e de propaganda política. A referência principal de uma cidade era o seu templo, que era conhecido pela honra que ele tinha. Um poderia ser dedicado a uma divindade, mas a imagem do imperador era colocada no seu lugar mais estratégico, onde tivesse mais visibilidade. A família do imperador ocupava um lugar importante, pois os templos eram dedicados a ele e a sua família como expressão de lealdade e filiação da aristocracia, que construía e dava nome ao templo, mas tais construções eram subvencionadas pelos impostos que as classes baixas pagavam. Os sacerdotes que exerciam o seu ofício nos templos imperiais supervisionavam a correta observação e celebração dos ritos ao imperador. Os ofícios sacerdotais eram concedidos especialmente à aristocracia e como prêmio por uma vitória militar e, por meio deles, o culto imperial desempenhou uma função social, oferecendo às famílias aristocráticas uma forma de adquirir prestígio e honra pública na cidade, ligação com casa e ideologia imperial e uma forma de expressar lealdade ao imperador (ZANKER, 1988, p. 316-333).

Imagens - A imagem do imperador, colocada no centro da cidade ou no templo, como símbolo de unidade e de pertença, era também uma forma pública de culto imperial. A cidade toda estava sob a proteção do imperador e sua imagem era um ponto de referência para a homogeneidade do culto imperial. Sacrifícios, festivais ou banquetes eram celebrados diante de suas imagens, que eram coroadas e carregadas em procissões festivas. A imagem do imperador, que inicialmente representava a sua

pessoa, foi aos poucos se convertendo numa expressão da onipresença divina, símbolo da unidade visível do Estado composto por muitos povos e efigie vinculante de vários grupos étnicos, comunidades, organizações políticas e sociais. A imagem do imperador cunhada nas moedas era também outra forma privilegiada de culto. A imagem cunhada era símbolo do poder do imperador, de persuasão para aqueles que a usavam e compromisso de adoração e de pagamento de imposto. As moedas simbolizavam um meio privilegiado de culto e a posse da moeda significava o reconhecimento dos atributos divinos do imperador (KLAUCK, 2000, p. 317).

Festivais – Eram celebrados anualmente e acompanhados de sacrifícios, procissões, jogos e concursos de música. Eles coincidiam com o aniversário do imperador, o aniversário de sua ascensão ao trono ou do culto imperial na cidade, a celebração do ano novo e das colheitas. Assumia também grandes proporções quando o imperador visitava uma cidade. O encontro do imperador com as autoridades locais era político propagandístico. Por ocasião da sua chegada a uma cidade, havia uma procissão, encabeçada por suas principais pessoas, que iam ao encontro do imperador e do seu cortejo político e militar fora dos seus muros. Saudações eram trocadas no lugar de encontro, as quais continuavam dentro da cidade. Havia sacrifícios e jogos pela presença do imperador. A aristocracia local recebia a aprovação do imperador e lhe apresentava o progresso alcançado e as dificuldades no governo da cidade. Havia competição e rivalidade entre as províncias por causa da importância deste encontro, havendo mesmo nos templos imperiais um calendário das principais festas anuais em honra ao imperador (HARMON, 1978, p. 1440-1468; KLAUCK, 2000, p. 320-321).

2. O culto imperial e o Apocalipse de João

Na primeira visão do Apocalipse, João destaca que foi comissionado para escrever a revelação que lhe foi dada e enviá-la às sete Igrejas da Ásia: “Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e perseverança em Jesus, encontrava-me na ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do testemunho de Jesus” (1,9). João pode ter sido exilado para aquela ilha por causa da sua mensagem perturbadora, pois a expressão “por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus” indica uma mensagem que provoca grande resistência. A mensagem que João recebeu foi enviada na forma de uma carta circular às sete igrejas da Ásia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia (1,11), e seu banimento pode também ter resultado de uma decisão judicial das autoridades romanas (YARBRO COLLINS, 1984, p. 102-103). A indicação do nome das sete igrejas é importante, pois o número sete é um dos recursos utilizados na organização do livro. Como símbolo, ele representa perfeição, totalidade, a ordem divina que define o cosmos e a história. A mensagem revelada pelo Espírito deveria ser ouvida pelas sete igrejas (AUNE, 1997, p. 115-116).

2.1. Imagens dos mistérios imperiais

As imagens contidas nas visões do Apocalipse, derivadas de fontes judaicas cristãs e pagãs, foram reformuladas por João e, apesar de sua variedade, têm as marcas do culto imperial, bem como as marcas nelas deixadas pelo culto da Igreja. Várias cenas

do Apocalipse contêm imagens de jogos, festivais, corridas, mistérios imperiais, a organização e fundação do culto imperial pelos anciãos das cidades, que exerciam funções cúlticas através dos seus ofícios nos *collegia* sagrados e a administração dos mistérios imperiais. A contra cultura do Apocalipse inverte estas imagens ao assumir os seus valores e dar-lhes um novo significado.

Anjos e taças - A aparição do sumo sacerdote no início da uma nova série de jogos, ou quando oferecia a libação, era uma cena festiva. João, contudo, apresenta anjos que derramam as “taças da ira de Deus” sobre os “homens que traziam a marca da besta e adoravam a sua imagem” (16,2). Os sete anjos, com suas sete taças, iniciam um jogo, mas o que ocorre é a batalha final entre a Babilônia e a Igreja, sendo também esta a arena em que o Harmagedon e os ais da tribulação apocalíptica acontecem (16,3-21). O incenso, o sacrifício de um touro e o simbolismo do imperador, como sacerdote trajado para o sacrifício, e a oferenda de libação eram práticas comuns do culto imperial. A visão dos anjos e de suas taças pode ter sido extraída destas imagens imperiais ou até mesmo das imagens das sacerdotisas de Pompéia com suas estolas e taças. O imperador trazia a bênção e a salvação por meio da libação. Para João, os anjos, ao contrário, trazem a ira e o julgamento de Deus sobre os “adoradores da imagem da besta” (BRENT, 1999, p. 193).

Os anciãos ao redor do torno - João apresenta os anciãos no culto, no altar sacrificial celestial do Cordeiro. A imagem no meio dos candelabros tem, como a imagem de Augusto, uma forma humana (1,12-13). Os candelabros que celebram e iluminam no culto são as sete igrejas (1,20). Cristo não é apresentado como imagem de Deus (Colossenses 1,15), pois o repúdio à imagem da besta resiste à transformação contra cultural. Nesse sentido, a divisão entre crentes e não crentes que João apresenta é caracterizada de forma negativa: os não crentes adoram a besta e sua imagem (14,9.15-16.19-20), enquanto os crentes não o fazem (13,15; 20,4), mas a descrição da adoração do Cordeiro é feita a partir da linguagem enigmática dos mistérios (BRENT, 1999, p. 193-196).

O incenso e as almas dos mortos debaixo do altar - No Apocalipse de João, o incenso está associado com o altar celestial e com as almas debaixo do altar (6,9.11). O incenso é também mencionado após a abertura dos sete selos (8,3-4), onde um anjo, de pé junto ao altar, oferece incenso não como propiciação pelas almas divinizadas dos que já morreram, mas como as orações do povo de Deus, no qual também estão incluídos. Os mártires cristãos são descritos como “as almas dos que tinham sido imolados por causa da palavra de Deus e do testemunho que tinham” (6,9). O tema das almas dos justos nas mãos de Deus está presente na literatura da sabedoria (Sabedoria 3,1-9), mas a associação entre o seu culto e o altar ainda não havia ocorrido. O termo descanso, utilizado para descrever os membros do coro imperial que já tinham morrido, é o mesmo da apresentação dos mártires cristãos. Na justaposição entre as imagens da apresentação dos mártires cristãos e do culto imperial a imaginação contra cultural utiliza os termos judaicos “altar” e “incenso” para o culto celestial e a ênfase da expressão “tivessem paciência” em conexão com os mártires revela a contra imagem do culto imperial na descrição da cena celestial a partir da linguagem do culto judaico (BRENT, 1999, p. 197-198).

Orações e cânticos - As cenas localizadas no altar celestial, como as orações dos anciãos, anjos e da grande multidão, o hino dos cento e quarenta e quatro mil mártires refletem a fala dos anciãos ou os cânticos das celebrações imperiais. O hino cantado pelos cento e quarenta e quatro mil mártires, que tem paralelo no culto imperial, alude aos ritos de mistério num contexto musical: “E ouvi uma voz que vinha do céu, como a voz dos oceanos, como o ribombar de forte trovão: e a voz que ouvi era como o canto de harpistas tocando as suas harpas. Cantavam um cântico novo diante do trono, diante dos quatro animais e dos anciãos. E ninguém podia aprender esse cântico, a não ser os cento e quarenta e quatro mil, os redimidos da terra” (142-3). Antes deste hino, temos as orações dos vinte e quatro anciãos (4,10), de uma grande multidão (7,9) e dos anjos em volta do trono (7,11). Estas orações não aludem diretamente aos mistérios imperiais, mas pertencem ao contexto cûltico do hino dos cento e quarenta e quatro mil mártires (BRENT, 1999, p. 199-201).

O pano de fundo cênico dos cânticos dos anciãos, anjos ou dos cento e quarenta e quatro mil mártires deriva, sem dúvida, do culto. O trono diante do qual os anciãos se prostram e adoram é o trono do Cordeiro. O altar de ouro está diante do trono (8,3). O Cordeiro está no trono e, embora tenha sido morto, vive e compartilha do trono de Deus (5,6). Apocalipse 7,9 declara que a grande multidão está vestida “com vestes brancas e com palmas brancas nas mãos”. Apocalipse 7,14 indica que o sacrifício no altar celestial é do Cordeiro, em cujo sangue a grande multidão lavou e alvejou as suas vestes. O hino de salvação de Apocalipse 7,10 declara: “a salvação é do nosso Deus, que está sentado no trono, e do Cordeiro”. O primeiro cântico foi entoado pelos vinte e quatro anciãos com coroas de ouro nas cabeças e vestes brancas (4,4.11). Os oficiais chamados anciãos e o uso de coroas em assentos de honra caracterizava o culto imperial em muitas cidades da Ásia Menor (BRENT, 1999, p. 201-202).

Os anciãos, assentos de honra e coroas de ouro – A apresentação dos anciãos sentados tem também a sua contraparte no culto imperial. Os anciãos da visão de João são judeus ou cristãos que participam da liturgia da sinagoga ou da igreja. Mas estes conceitos são apresentados por João como imaginação contra cultural. No culto imperial havia oficiais que ocupavam assentos de honra no culto. Os anciãos do Apocalipse também usam coroas de ouro, fato significativo porque alguns cidadãos usavam coroas comuns na sua reunião geral. O fato de que os anciãos lançam suas coroas diante do trono (4,11) é paralelo ao culto imperial, pois era prática comum a apresentar o governante divino com uma coroa de ouro e adorá-lo diante de sua cadeira vazia. As orações dos anciãos são quase idênticas àquelas da grande multidão e dos anjos, e cada um dos seus cânticos, cantado diante do trono, assemelha-se ao cântico dos senadores no Capitólio durante o reinado de Gaio. Estes cânticos repetem conceitos comuns como glória, ação de graças, honra e poder, riqueza, sabedoria e salvação (5,13; 7,10-12), e sua linguagem aproxima-se dos modelos daquilo que originalmente era cantado no culto imperial (BRENT, 1999, p. 202-208).

2.2. Apocalipse 13: A besta do mar e a besta da terra

Apocalipse 13, que apresenta duas Bestas: uma vem do mar (13,1-8), a outra da terra (13,11-17), contém também imagens do culto imperial. A primeira besta domina o

mundo, tem o poder e a autoridade do “Grande Dragão, a antiga serpente” (12:9), tem sete cabeças e dez chifres e provoca espanto em toda a terra, pois a ferida de morte que recebeu em uma de suas cabeças foi curada (13.3b-4). Ela profere blasfêmias contra Deus e guerreia contra os santos (13,5-6). O mundo adora o Dragão e a Besta e reconhece sua incomparável capacidade militar: “Foi-lhe concedido guerrear contra os santos e vencê-los; e foi-lhe dado poder sobre toda a tribo, povo, língua e nação. Vão adorá-la todos os que habitam a terra, todos aqueles cujo nome não está escrito, desde a fundação do mundo, no livro da vida do Cordeiro imolado” (13,7-8).

João estava consciente da importância da conquista militar no discurso dominante, mas o avalia de forma diferente. A descrição da besta exemplifica o método inovador de João, que se desenvolve em novas direções a partir do texto da Escritura e utiliza padrões míticos conhecidos das culturas do Mediterrâneo Oriental. A base de João para a construção do texto é Daniel 7, que relata o sonho de quatro impérios mundiais como quatro bestas – leão, urso, leopardo e um quarto animal, diferente dos três anteriores -, mas no final ocorre a intervenção escatológica de Deus. A besta que João apresenta combina as quatro bestas de Daniel 7 e elementos das cosmologias do antigo Oriente Próximo que falam sobre um monstro mítico, uma serpente marinha, de sete cabeças, que habitava o mar e as águas subterrâneas, chamada *Leviathan* (Isaías 27,1), às vezes apresentada em luta com uma divindade, outras vezes junto com *Behemoth*, um monstro da terra. *Leviathan* e *Behemoth* foram criados por Deus, mas seriam preservados até a época messiânica, quando serviriam de alimento por ocasião do grande banquete escatológico (HIEKE, 2012, p. 53-55; COLLINS, 1976, p. 161-165).

Nas Escrituras de Israel, o monstro do mar é também apresentado como simbolismo dos impérios opressores (Isaías 5,9-11; Ezequiel 29,3-5; 32,2-8; Jeremias 51,34-37). João combina as imagens do *Leviathan*, ricas em simbolismo político, escatológico e cósmico, com a imagem dos impérios mundiais opressores de Daniel, o que resulta numa exegese das autoridades romanas na qual elas são classificadas como a incorporação dos poderes opressores da história. Este quadro da sociedade imperial indica há grande hostilidade no tempo presente, sendo a última oportunidade desesperada de Satanás de se vingar daqueles que temem a Deus. Mas a vitória definitiva dos santos foi decidida pelo sacrifício do Cordeiro e por seu testemunho, razão porque eles precisam suportar a tempestade final. Nesta estrutura de pensamento, a autoridade imperial romana é vista como demoníaca. João descreve o poder imperial como uma composição de todos os impérios tirânicos, que combina as características destrutivas de seus predecessores. As sete cabeças e os dez chifres dão também à imagem de Roma proporções cósmicas, além de indicar uma semelhança física com o grande dragão, a antiga serpente, diabo, satanás. A besta do mar recebe o seu poder, trono e grande autoridade do dragão, não de Júpiter ou do Olimpo (FRISEN, 2001, p. 175-176, 201-202).

A segunda besta, que vem da terá, é também um símbolo de promoção do culto imperial (13,11-17). Ela é uma figura subordinada, mas tem um papel importante no sistema imperial. É subordinada no sentido de que sua autoridade deriva da primeira besta e promove o culto da primeira besta. É responsável por organizar e reforçar a obediência. Tem a aparência de Cordeiro, mas fala como dragão. Com esta besta, portanto, João apresenta outro aspecto da sociedade imperial: a autoridade demoníaca

das elites locais que colaboravam com Roma. Os oficiais do culto imperial e os candidatos às funções governamentais eram das famílias ricas e proeminentes. O governo e a piedade não estavam separados, nem tampouco os líderes destas atividades compunham grupos distintos. Nesse sentido, a apresentação da besta da terra traria à mente as famílias governantes da Ásia Menor, que controlavam o ofício político e os diversos tipos de sacerdócio. Estas famílias, bem como a população geral da região, entusiasticamente apoiavam e ajudavam a expandir o culto imperial. Elas conduziam sacrifícios, festivais, construía templos, votavam honrarias como parte de seus deveres cívicos e mobilizavam as massas em apoio ao imperador. O poder romano distante governava, enquanto as elites locais colaboravam na pacificação e estabilização de suas regiões (FRISEN, 2001, p. 202-203).

A questão da legitimidade torna-se, portanto, um aspecto importante da discussão de João. Havia formas demoníacas e divinas no mundo de João, mas o que estava em jogo era a forma como essas forças se legitimavam. Estas formas eram legitimadas pelo culto. João, porém, apresenta o contraste entre elas: a autoridade de Deus e do Cordeiro era própria, pois estava baseada na natureza de Deus como criador e nas ações de Jesus como redentor. A autoridade do dragão e da besta do mar baseava-se na sedução e na força. Quando o Dragão é identificado com Satanás, ele é descrito como o “sedutor de toda a terra”. A atividade primária da besta da terra é seduzir, o que é acompanhado pelos grandes sinais que realiza, levando o povo a adorar a besta do mar, que tem uma habilidade guerreira incomparável e impõe sua vontade a todo o mundo. Uma ferida aparentemente fatal em uma de suas cabeças não pode derrotar a besta do mar. João retrata de forma razoavelmente acurada uma das pressuposições básicas do culto imperial: a autoridade romana baseava-se na habilidade de subjugar os inimigos, não era possível nem se deveria resistir ao poder dos imperadores romanos (FRISEN, 2001, p. 203-204).

2.3. Apocalipse 18: Babilônia como símbolo de Roma

Apocalipse 18 descreve a queda da Babilônia e o colapso do mundo a ela associado com os elementos do cântico fúnebre dos profetas do Antigo Testamento. Babilônia é apresentada como uma cidade para onde confluía as riquezas do mundo e onde a idolatria do mundo inteiro se manifestava com grande luxúria. O mensageiro que se dirige ao vidente “vem do céu”, “tem grande autoridade”, “ilumina a terra com a sua glória” e anuncia publicamente a queda da Babilônia: “Caiu, caiu Babilônia, a grande”. Ao apresentar as razões da queda da Babilônia, o texto emprega as metáforas da má conduta sexual e intoxicação (14:8), a soberba da cidade (18,7) e o martírio dos santos (18,24). Há três grupos associados com a Babilônia na prática da injustiça, sendo que uma atividade diferente é atribuída a cada um deles: “as nações beberam o vinho da fúria da sua prostituição”; “os reis que com ela se prostituíram”; e “os mercadores da terra se enriqueceram da força da sua luxúria”.

A descrição da Babilônia como uma prostituta visitada pelos reis da terra é importante, indicando a idolatria e o envolvimento com o seu comércio, além do destaque à sua autoglorificação e arrogância. Babilônia e a grande meretriz são imagens que estigmatizam a idolatria do culto e do luxo deste império. O sistema político abrange tudo: há aliados que se beneficiam da sua política e estão associados no seu

projeto econômico. As imagens apresentadas não só descrevem o império romano, cuja propaganda romana atribuía eternidade e universalidade à sua dominação, apresentando também as razões para a sua queda. Riqueza, orgulho, blasfêmia, atitudes arrogantes e obras injustas estão unidas num mesmo comportamento em passagens que expressam a certeza de que Deus derruba os soberbos e os injustos (WENGST, 1991, p.180-183).

O nome Babilônia designa simbolicamente o poder mundial hostil a Deus e ao seu povo, juntamente com uma releitura dos oráculos proféticos dirigidos contra a cidade. Na história da tradição bíblica, a Babilônia, como entidade sócio-política que destruiu o templo de Jerusalém e conduziu o povo de Deus para o exílio, ganhou um papel paradigmático e permanente como o poder mundial hostil a Deus e ao seu povo. Foi justamente isso que permitiu a releitura dos oráculos proféticos do Antigo Testamento contra a Babilônia, bem como a reaplicação desse símbolo num novo contexto histórico. Babilônia, símbolo do inimigo do povo de Deus, identificada presentemente com Roma, vem ao fim, consumando dessa forma a justiça de Deus.

A justiça de Deus se realiza na forma de uma inversão escatológica. Nesta inversão de papéis está presente o tema da vingança escatológica, pois o sofrimento da comunidade dos justos será vingado. Em Apocalipse 18 esta troca é ampla, envolvendo uma potência política, Babilônia/Roma (18,6-8). O imperativo para executar julgamento sobre a Babilônia está relacionado com a tradição da Oposição Asiática, que afirma que Roma teria que devolver todos os tributos recolhidos dos orientais e o poder político passaria do ocidente (representado por Roma) ao Oriente (representado pela Ásia Menor).

Esta tradição teve recepção na Apocalíptica judaica, principalmente nos livros III-V dos Oráculos Sibilinos. Nos oráculos contra as nações, contra Babilônia/Roma e o anúncio da vinda do *Nero redivivus*, os oráculos sobre a inversão escatológica entre o Ocidente e o Oriente, a forma mais antiga da tradição contida nos Oráculos Sibilinos, afirmam:

À Ásia chegará uma grande riqueza que há tempos Roma arrebatou por si mesma, e depositou em sua luxuosa morada; e logo devolverá à Ásia o dobro e algo mais... (IV, 145-148).

Novamente a Ásia haverá de receber de Roma o triplo de todas as riquezas que Roma recebeu da Ásia, sua tributária, e lhe haverá de pagar a perniciosa soberba que mostrou contra ela. Vinte vezes mais quantos procedentes da Ásia serviram como criados nas moradas dos ítalos será o número dos que trabalharão como tais na Ásia, imersos na pobreza, inumeráveis pagarão a sua dívida (III, 350-355).

No final dos tempos o mar se tornará seco e jamais se dedicarão os navios a navegar até a Itália, e a Ásia, a grande e muito desditada, será um grande mar... (V, 447-450) (ADRIANO, FILHO, 2010, p. 139-146).

Apocalipse 18 faz leitura teológica da política econômica do poder imperial através da mediação dos profetas do Antigo Testamento e denuncia o sistema econômico instaurado por aquele poder. A denúncia que se expressa na forma do lamento dos reis, mercadores e marinheiros indica a destruição do poder imperial e de todos os que dele se beneficiavam. Esta estrutura de poder, que envolvia a sujeição de

muitos povos ao seu poderio econômico, a sua expansão para os estados e reinos que dele participavam e a rede de relações de dependência que foi criada vêm ao fim. O juízo de Deus alcança o poder absoluto, as riquezas acumuladas e a cidade. O poder de Deus se manifesta no julgamento por meio do qual a Babilônia perde o seu poder e os que choram a sua ruína são aqueles que compartilhavam da sua atividade.

Conclusão

O Apocalipse de João contém várias cenas com imagens do culto imperial romano. Estas imagens devem ser entendidas como uma reconstrução judaica e cristã de valores da cultura pagã, na qual a marca daquela cultura se expressa de forma invertida: a apresentação de Cristo e do filho do Homem em meio aos candeeiros de ouro, os anciãos diante do altar do trono celestial, as vestes brancas dos mártires, a linguagem dos hinos, as orações do santuário celestial, as imagem da mãe e da criança e dos anjos são imagens que refletem o culto imperial. O uso da mitologia oferece também às comunidades cristãs uma identidade a partir da periferia do império. Talvez a diferença mais importante entre o discurso do culto imperial e o Apocalipse esteja na avaliação do papel da violência na história. A dominação militar não é o único tema encontrado nos materiais do culto imperial, mas um dos mais importantes.

A contra cultura apresentada por João assume os valores da cultura greco-romana, mas os inverte. João cria sua própria estrutura de referência, um tipo de imagem que espelha a cultura original, a partir da qual quem habita esta reconstrução da realidade social encontra o *status* de autoestima que a cultura de origem lhes nega. Dessa forma, as taças imperiais se transformam nas taças da ira de Deus. Os sacrifícios do altar representam os mártires que lavaram suas vestes no sangue do cordeiro e as festas e banquetes das celebrações e mistérios imperiais tornam-se o banquete das bodas do Cordeiro. As imagens das bestas do mar e da terra resultam numa exegese das autoridades romanas, classificadas como a incorporação dos poderes opressores da história. A imagem da queda da Babilônia indica o fim do sistema político vigente e dos aliados que dele se beneficiam.

O culto celestial do Apocalipse é também apresentado junto com a descrição das “coisas que ainda devem acontecer”. Seus cânticos, influenciados na forma e conteúdo pelas tradições e imagens do Antigo Testamento, expressam a convicção dinâmica e vital de comunidades que afirmavam que viviam no nascimento de uma nova era. O culto liga toda a criação em solidariedade. Toda a criação louva ao criador: os quatro seres vivos, os vinte e quatro anciãos, os anjos, toda a criatura no céu, na terra e no mar. O culto é o elemento comum que une todo o universo criado. Começando com a adoração ao criador, desemboca na celebração da salvação pascal, realizada pelo Cordeiro. O culto é o lugar de sua atividade hermenêutica de ouvir, compreender e aplicar as palavras proféticas do livro: “A comunidade cristã fiel canta o poder de Deus e a soberania de Cristo. Ao recordar, continuamente, o culto, ao inserir o poder de Deus e de Cristo, cantado no culto em hinos, em contradição direta com o poder vigente, João indica o culto como um lugar de aprendizagem: a confissão de fé na soberania de Deus e de Cristo deve ser entendida como testemunho para o mundo, mas, ao mesmo tempo, como protesto contra toda a soberania que se lhe opõe” (WENGST, 1991, p.197-198).

Referências

- ACOSTA BONILLA, Manuel de Jesús. *El Evangelio de Lucas*. Culto al Emperador y *Pax Romana*. Tese de doutorado. Univesidade de Deusto – ES, 2007.
- ADRIANO, FILHO, José. Oráculos Sibilinos III-V: Judeus no Egito helenístico e romano. *Identidades fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. NOGUEIRA, Paulo (org.). São Paulo: ANABLUME/FAPESP, 2010, p. 137-162.
- AUNE, David E. *Revelation 1-5*. Word Biblical Commentary. Dallas, Texas: Word Books, 1997.
- BRENT, Allen. *Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- COLLINS, A. Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula: Scholars Press, 1976.
- FISHWICK, Duncan. The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Empire. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*. 16.2, 1978, p. 1201-1253.
- FRISEN, Steven J. *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HARMON, Daniel P. The Public Festivals of Rome. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 16.2, 1978, p. 1440-1468.
- HIEKE, Thomas. The Reception of Daniel 7 in the Revelation of John. HAYS, R. & ALKIER, Stefan (eds.). *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2012, p. 47-67.
- KLAUCK, Hans-Joseph. *The Religious Context of Early Christianity*. Edinburgh: T & T Clark, 2000.
- KÖSTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005.
- PRICE, S. R. F. Rituais de Poder. *Paulo e o império: Religião e poder na sociedade imperial romana*. HORSLEY, R. (ed.). São Paulo: Paulus, 2004, p. 53-76.
- PRICE, S. R. F. *Rituals of Power*. The Roman imperial cult in Asia Menor. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- WENGST, Klaus. *Pax Romana*. Pretensão e Realidade. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- YARBRO COLLINS, Adela. *Crisis and Catharsis*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- ZANKER, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Michigan: The University of Michigan Press, 1988.

O DISCURSO FILOSÓFICO E AS ESCRITURAS SAGRADAS: A VERDADE COMO LOGOS ESPERMATIKÓS

Ms. Jailson Silva Lopes - Prefeitura Municipal de Natal/RN
(jailsonufrn@yahoo.com.br)

Resumo

Este trabalho objetiva expor a tese de que houve uma filosofia cristã surgida no primeiro século, e com um desenvolvimento maior a partir do segundo, em pensadores como Justino de Roma, Taciano, o sírio, Irineu de Lion, e de uma forma mais expressiva, em Clemente de Alexandria. Os germens dessa filosofia encontram-se com maior fulguração no evangelho de João, mais precisamente no prólogo, e no *corpus* paulino, sobretudo, na sua clássica passagem da carta aos Romanos, no primeiro capítulo. Nossa tarefa será mostrar, com fundamentação em autores especializados, como Moreschini e Gilson, que o conhecimento de Deus, como exposto nas Escrituras Sagradas, provém de duas fontes: a razão e a revelação. A grande problemática, no entanto, consistirá em esclarecer como essas duas fontes se coadunam e, mais que isso, como a verdade filosófica estava presente antes mesmo do aparecimento do Cristianismo. Essa noção ficou classicamente conhecida na apologia justiniana como a doutrina do *logos espermaticós*. É verdade que as Escrituras Sagradas nunca tiveram a pretensão de se apresentarem como uma filosofia, nem mesmo filosofia cristã; seu alvo sempre foi revelar-se como uma doutrina de salvação, assim pensava o apóstolo Paulo, ao se dirigir aos romanos e aos coríntios, por exemplo. Veremos que nem o cartaginês Tertuliano desprezava o uso filosófico, ou racional, de se demonstrar a verdade cristã, como nos fará perceber Pannenberg.

Introdução

A relação entre teologia e filosofia nem sempre foi vista da mesma forma ao longo dos séculos. Em algumas épocas esses dois termos eram sinônimos; em outras, porém, eram antagônicos. Nosso objetivo será traçar linhas de pensamento que apontem para a existência de uma filosofia cristã, sobretudo, dentro de um período histórico conhecido comumente como *Patrística*.

O período patrístico compreende um espaço de tempo iniciado logo depois dos apóstolos (fins do século I) até o segundo concílio de Nicéia (século VIII). Sem dúvida alguma, o maior legado da patrística foi a escolástica, onde se estudou de forma mais sistemática e especulativa a teologia. Para esse estudo, no entanto, a presença dos argumentos filosóficos, já iniciados pelos pais da Igreja, foi necessária. Sob essa perspectiva, a filosofia era vista como serva da teologia e, portanto, não a contradizia; se, todavia, isso ocorresse, esta teria primazia sobre aquela.

A figura que mais se avultará no período patrístico será o africano Agostinho de Hipona (século V), produtor de vasta obra teológica, filosófica e moral. Possuidor de uma mente arguta, ele estava sempre envolvido em embates intelectuais, que visavam defender a ortodoxia da Igreja e, ao mesmo tempo, estabelecer um pensamento original. Mas como é de se imaginar, Agostinho utilizou-se das bases lançadas pelos pais que viveram antes dele, e a quem deveu muito de sua teologia e filosofia.

Essa filosofia tem por alicerce as Escrituras Sagradas, ou melhor, a revelação contida nelas. Mas isso não significa que o uso do discurso filosófico fosse desprezado pelos pais da Igreja. Antes, foi imprescindível uma linguagem própria, com termos ora criados, ora tomados emprestados de célebres filósofos anteriores à era cristã, a fim de comunicar de forma clara, as verdades de fé que se apresentavam.

Portanto, nosso objetivo será mostrar que a verdade como discurso filosófico, já preexistia ao Cristianismo, e a tese apresentada para isso funda-se em pensadores como Justino, de quem conhecemos a expressão da verdade como *logos espermaticós*, Taciano, Irineu e Clemente alexandrino. A partir dessa noção da verdade como anterior à própria religião cristã é que podemos ter uma filosofia dita cristã.

1. As origens da filosofia cristã: a assimilação da cultura grega e sua sublimação

O período de surgimento e desenvolvimento da filosofia cristã foi o século II. Porém suas origens remontam aos séculos anteriores, como o aparecimento da própria filosofia, conhecida também como filosofia grega ou pagã. Não se pode, em hipótese alguma, ignorar a importância e a necessidade da filosofia nascida na Grécia, com Tales de Mileto (século VII a. C.).

Se formos mais exigentes ainda, precisamos levar em conta até mesmo o período anterior aos filósofos pré-socráticos. O período mítico, que tinha como figuras centrais Homero e Hesíodo, tiveram seus hinos utilizados como forma de ilustrar a verdade cristã. É certo que algumas vezes essas poesias cantadas eram criticadas, mostrando-se, com isso, a sua falsidade. Porém, em muitos casos, esses hinos serviam para corroborar o discurso filosófico cristão.

Clemente de Alexandria (século II), nascido provavelmente em Atenas, era versado em filosofia e cultura gregas. Substituiu o seu mestre Panteno, ensinando filosofia em Alexandria por cerca de vinte anos. Clemente constitui um exemplo interessante sobre isso, pois de acordo com Eusébio de Cesaréia (século III):

Nos *Stromata* se fabricou um tapete de várias citações. Não somente da divina Escritura, mas também das obras dos gregos, sempre que lhe parecia que também eles haviam dito algo proveitoso. E menciona as opiniões dos povos, ao mesmo tempo que explica as dos gregos e a dos bárbaros. E além do mais emenda as falsas opiniões dos heresiarcas, desdobra uma grande informação e nos proporciona a base de uma sábia e variada instrução. Com tudo isso mescla também as opiniões dos filósofos (*História Eclesiástica* VI 13, 4-5).

Como vimos acima, reconhece as obras dos gregos que incluem tanto filósofos como poetas. Ele usa bastante os dramas gregos para ilustrar a verdade que expõe. Aliás, Clemente abre a sua obra *Protréptico* com citações longas de hinos cantados

pelos gregos aos seus deuses. Ao hino harmonioso que se cantava em honra aos deuses, por exemplo, ele o redirecionou ao Deus único, corrigindo, assim, os gregos:

Assim, pois, o canto puro, suporte do universo inteiro e harmonia de todos os seres, estendendo-se desde o meio até os extremos, e desde os extremos até o meio, afinou o conjunto, não segundo a música trácia, semelhante à de Jubal, mas conforme à vontade paterna de Deus, anelada por Davi... mediante o instrumento polífono (o Logos) canta para Deus (*Protréptico* 5, 2-3).

Era comum, portanto, que autores cristãos de cultura grega absorvessem o fluxo do pensamento helênico; Clemente é um grande exemplo. Nas obras do alexandrino percebemos traços nítidos da literatura grega pagã, como os diálogos, presentes também em Justino de Roma, a diatribe, o uso de recursos como ironia e muitas figuras de linguagens, próprias da argumentação filosófica da época.

O Cristianismo não escapou a esse “acidente” histórico-cultural. Soube, porém, utilizar-se bem dessa cultura mesclando-se a ela e depurando-a, quando necessário. Essa é a tese exposta por Eusébio de Cesaréia, que escreve a *Preparação evangélica*, uma espécie de apologia, porém mais amena. Após enumerar os muitos filósofos gregos a começar por Tales de Mileto (*Preparação Evangélica* I 8, 1-19), não nega a importância do exercício de pensar de cada um deles, pois são, em última instância, um ensaio para a chegada da verdade cristã.

Até mesmo Tertuliano (século II) não desconsidera o uso racional na demonstração da verdade cristã. O fato é que ele é por vezes mal interpretado quando se pensa que ele desprezava a razão. É claro que o cartaginês via com certa reserva a relação entre fé e razão, mas não deixa de usar essa última, como se vê em muitas de suas obras, principalmente nas chamadas obras apologéticas. A mais conhecida delas, *O Apologético*, traz a famosa passagem que diz:

Em seu conjunto, que semelhança pode-se perceber entre o filósofo e o cristão, entre o discípulo da Grécia e o candidato ao céu, entre o traficante de fama terrena e aquele que faz questão da vida, entre o vendedor de palavras e o realizador de obras, entre quem constrói sobre a rocha e o que destrói; entre quem altera a verdade e quem tutela a verdade, entre o ladrão e o custódio da verdade? (*O Apologético* 46,18).

Esta citação poderia ser interpretada de forma equivocada se não levássemos em conta o contexto na qual foi proferida. Nos capítulos precedentes vemos o método usado por Tertuliano, que era, inclusive, comum entre alguns apologistas, ou seja, a

exposição das crenças gregas e romanas e, em seguida, o ataque a cada uma delas. Esse método também o utiliza Justino e Irineu, por exemplo. É, contudo, aclaradora a observação de Wolfhart Pannenberg no livro *Filosofia e Teologia*:

A concepção de que a doutrina cristã nada tem a ver com a filosofia, e que toda ligação com o pensar filosófico seria paga com o preço de sua autenticidade como teologia da revelação, reiteradamente se tem reportado a Tertuliano como seu ancestral [...] diante da revelação de Deus em Cristo, o que importa é apenas a fé, e nada estaria acima da fé. Tertuliano, de fato, não cunhou a fórmula que lhe foi atribuída posteriormente [credo quia absurdum]; ele, porém, chegou a dizer, em vista da ressurreição do crucificado, que ela seria algo de que se pode ter certeza justamente porque a razão considera tal evento como impossível (PANNENBERG, 2008, p. 18).

Portanto, mais que desprezar a razão, Tertuliano eleva a fé (revelação) para colocar de manifesto a superioridade da verdade cristã sobre o pensamento pagão, expresso nos mitos ou ainda, a filosofia insipiente e muitas vezes contraditória, como no caso dos filósofos pré-socráticos. Talvez possa-se pensar assim também de Taciano, o sírio (século II), que promoveu, por sua vez, uma crítica aos mitos gregos mais veemente, bem diferente da de Eusébio, na *Preparação Evangélica*.

Aliás, o mesmo Eusébio se refere a Taciano como tendo sido discípulo de Justino, e era “muito versado nas ciências helênicas” (*História Eclesiástica* IV 16, 7). No último momento, porém, Taciano é acusado de iniciar um movimento denominado de encratismo, seita na qual se enfatizava uma moral muito rígida.

Mais que isso, Eusébio informa que Taciano tornou-se blasfemo, desertando da Igreja (Idem, 29, 3). O que chama a atenção em Taciano é que ele denomina o pensamento cristão de “filosofia bárbara”, num sinal de que o discurso cristão não dispensa a razão. É a partir daí que o pensamento cristão vai ser encarado como uma filosofia, aliás, a verdadeira filosofia, como gostava de adjectivá-la João Crisóstomo (século IV).

2. A teoria do *logos spermatikós*: o discurso que se transforma em prática

Como vimos, o Cristianismo nascente absorveu conceitos e fórmulas gregas, não só da filosofia, mas da cultura helênica, de um modo geral. E isso não se deu sem motivo. Por várias razões, era melhor para a difusão e compreensão da mensagem cristã, já que seu alvo central era a salvação do gênero humano, como disse o apóstolo Paulo (Rm 1,16.17). No entanto, o discurso filosófico, e mais precisamente nos moldes gregos, tornou mais fácil essa árdua tarefa.

Várias figuras do pensamento cristão surgem no início do século II, dando origem a um movimento de apologia da fé que apresentam ao mundo. Um mundo, aliás, impregnado de crenças contrárias à nova fé. Mas ao invés de rechaçar completamente toda a filosofia já existente, os pais da Igreja se apropriaram dela para fazerem seu o verdadeiro discurso sobre a verdade.

Teófilo de Antioquia (século II), que foi bispo nessa cidade, é dono de um escrito apologético endereçado ao seu amigo Autólico, no qual cita o poeta Arato; uma passagem, inclusive, lapidada por Paulo em Atos 17 (em seu discurso no Areópago). Teófilo a expõe de forma mais completa que o apóstolo, e em seguida a contrapõe a uma frase de Sófocles. Não podemos perder a oportunidade de ler aqui esse verso de Arato:

Comecemos por Zeus, a quem nós varões, não deixamos de nomear. Todas as ruas estão cheias de Zeus, e todas as praças dos homens, cheio está o mar e os portos. Todos nós nos valem de Deus em toda parte. Isso porque somos geração sua (*A Autólico II 7, 2*).

O confronto que Teófilo faz é de uma citação de Sófocles, como dissemos: “Não existe para nada providência. O melhor é viver o azar como cada um puder” (Idem). A pergunta que ele lança a Autólico é em quem se deve crer, Arato ou Sófocles. Embora seja uma pergunta retórica, é dirigida a todos, a fim de mostrar por argumentos racionais que é melhor acreditar na providência do que no acaso. Toda a obra de Teófilo dedicada ao amigo compõe-se de três livros, e são abundantes as citações aos poetas e filósofos gregos. E para o bispo de Antioquia está claro que toda verdade vem de uma única fonte, que é a providência.

Foi nessa linha de raciocínio que Justino de Roma tratou a verdade. Para ele, a verdade perpassa e sobrepuja qualquer evento histórico ou pessoa; é extemporânea. Na sua *Apologia*, Justino apresenta a tese, que será repetida posteriormente, de que a verdade é ingênita à espécie humana.

O argumento justiniano consiste em mostrar que como o verbo preexiste, e de que foi visto por Moisés, na sarça, e por Abraão, todo aquele que viver de acordo com a sua doutrina é cristão. Assim se refere ele na primeira apologia:

Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus, e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual todo o gênero humano participou. Portanto, aqueles que viveram de acordo com o Verbo são cristãos (*Apologia*. I 46).

Essa “participação” no Verbo condiz com a passagem de Teófilo, citando o poeta pagão Arato, que vê a providência em tudo, inclusive no discurso filosófico. Esse pensamento irá ecoar nos demais pais da Igreja ao longo da história. É na segunda apologia, todavia, que Justino aprofunda mais ainda sua tese, pois ela vai além do discurso e passa para a prática moral, ou melhor, o discurso filosófico é transformado em conduta de vida:

Sabemos que alguns que professaram a doutrina estoica foram odiados e mortos. Pelo menos na ética eles se mostram moderados, assim como os poetas em determinados pontos, por causa da semente do Verbo, que se encontra ingênita em todo o gênero humano... Com efeito, como já anotamos, os demônios sempre se empenham em tornar odiosos aqueles que, de algum modo, quiseram viver conforme o Verbo e fugir da maldade (*Idem* II 7-8).

Justino salienta em seguida que a semente do Verbo, embora presente em todo o gênero humano, não está *in toto*, necessariamente. Por esse motivo a mensagem cristã deveria ser difundida no orbe inteiro, e a linguagem e a prática, se coadunando mutuamente, seria o meio mais propício para isso.

Clemente compartilha essa mesma teoria, descrevendo o Verbo como o nosso Pedagogo, e escreve um livro homônimo, onde diz que ele é o “educador de toda humanidade” (*Pedagogo* I 55, 2).

Conclusão

As palavras que escrevemos não exaurem um tema tão vasto, tanto pelo período de tempo que compreende quanto pela intensidade e profundidade que requer. No entanto, nosso propósito de expor a existência de uma filosofia cristã nos mostrou que ela não foi, em tudo, original, pois apropriou-se muito da cultura helênica, assim como manteve raízes judaicas por ser oriunda de um contexto anterior aos próprios gregos. É verdade também que novos conceitos, desconhecidos dos hebreus e dos gregos foram, sim, criados. Isso, porém, foi graças à fundamentação já lançada anteriormente.

Não é demérito algum para os primeiros pensadores cristãos terem se apoiado ou se servido de conhecimentos fora de seu círculo particular. Aliás essa apropriação só reforçou, como dissemos na última parte do trabalho, a tese de que Deus, que é anterior a tudo, havia dispensado sobre a humanidade um conhecimento prévio de si mesmo, e a isso entendemos como revelação. Uma revelação que pode ser recebida com base na fé, mas que não rejeita o uso do pensamento humano, na tentativa de compreender o conteúdo da mensagem cristã.

A filosofia cristã, portanto, não exclui a participação do uso racional no que diz respeito ao conhecimento sobre Deus. Sabendo de sua insuficiência para alcançá-lo de

modo perfeito, ela junta-se à revelação exposta nas Escrituras Sagradas. Não abandona, por isso, o esforço intelectual, e está aberta para aceitar as chamadas verdades de fé, pois como acenou Tomás de Aquino no primeiro livro da *Suma contra os Gentios*, ecoando os pais da Igreja:

Há certas verdades de Deus que ultrapassam a capacidade da razão humana, como, por exemplo, que Deus é uno e trino. Há outras que podem ser alcançadas pela razão natural, como a existência e a unidade de Deus, etc; as que, inclusive, demonstraram os filósofos guiados pela luz natural da razão (*Suma contra os Gentios* I 5).

Referências

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Pedagogo*. Trad. Marcelo Merino e Emilio Redondo. Madrid: Ciudad Nueva, 2009 (Fuentes Patrísticas).

_____. *El Protreptico*. Trad. Marcelo Merino Rodriguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2008 (Fuentes Patrísticas).

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Historia Eclesiástica*. Trad. Argimiro Velasco Delgado. Madrid: BAC, 2008.

_____. *Preparación Evangélica*. Trad. Vicente Bécares Botas e Jesus-M^a Nieto Ibañez. Madrid: BAC, 2011 (Tomo I).

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias / Diálogos com Trifão*. Trad. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2010 (Patrística).

MORESCHINI, Cláudio. *História da Filosofia Patrística*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.

PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Paulinas, 2008.

TACIANO, O SÍRIO. *Padres Apologistas*. Trad. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995 (Patrística).

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. *A Autólico*. Trad. José Pablo Martin. Madrid: Ciudad Nueva, 2004 (Fuentes Patrísticas).

TERTULIANO. *El Apologético*. Trad. Julio Andiön Marán. Madrid: Ciudad Nueva, 1997 (Biblioteca de Patrística).

O ESPETÁCULO BARROCO NOS SERMÕES DO PADRE ANTONIO VIEIRA Andrea Gomes Bedin - PUC-SP (andribedin@yahoo.com.br)

Resumo

Estilo artístico característico do século XVII, da Europa para o restante do mundo, o Barroco figurou no cenário colonial luso-brasileiro com todo seu espetáculo visual, tanto no âmbito civil, como no universo religioso do qual foi senhor e dono, dadas as circunstâncias históricas de um período marcado por intensas disputas religiosas entre protestantes e católicos e a consequente reafirmação do poder da Igreja católica, aliada ao Estado Português, num ambiente de conquistas empreendidas pelos Estados Nacionais Europeus. É neste cenário difuso que se revela a arte Barroca, com alcance expressivo no universo das artes plásticas e de maneira brilhante, no universo da literatura, que teve, nos Sermões do Padre Vieira, seu expoente máximo. Assim, o presente trabalho se propõe a fazer uma análise de alguns dos recursos barrocos presentes no Sermão da Sexagésima (1655), apresentando de que maneira o uso destes recursos nos Sermões foi fundamental para a persuasão e a conversão de colonos e nativos no universo colonial. A metodologia de pesquisa utilizada é predominantemente bibliográfica e encontra-se sustentada pelos seguintes referenciais teóricos: VIEIRA, Antonio (2008). *Sermão de S. Antonio aos peixes; Sermão da sexagésima. Sermão do demônio mudo*. Org. Manuel Cândido Pimentel./ VIEIRA, A. (1989). *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa, Caminho./ PÉCORRA, Alcir (1994). *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Unicamp/Edusp.

E se quisesse Deus que este tão ilustre e tão numeroso auditório saísse hoje tão desenganado da pregação, como vem enganado com o pregador! Ouçamos o Evangelho, e ouçamo-lo todo, que todo é do caso que me levou e trouxe de tão longe.
(VIEIRA, *Sermão da Sexagésima*. Vol.I, p. 24)

Introdução

O Padre Antonio Vieira foi e ainda é, sem sombra de dúvidas, um dos maiores expoentes literários da história do Brasil-colonial, destacando-se na produção de obras barrocas de refinado estilo.

É notória a importância dos escritos de Vieira em várias produções acadêmicas, sendo suas obras estudadas e analisadas na atualidade.

Filho de seu tempo, Vieira destacou-se como grande pregador da Palavra de Deus e, neste sentido, suas obras de maior proeminência foram os Sermões, ainda que outras produções em cartas e profecias tenham encontrado seu lugar de destaque. Muito provavelmente, a perpetuação de seu nome até nossos dias, se deva à grande capacidade de articulação de Vieira em áreas múltiplas do conhecimento.

Para Vieira, o pregador, no ato de transmissão da Palavra deveria, sobretudo convencer e se possível, elevar os ânimos, abatidos pelas vicissitudes da vida cotidiana. Seus sermões, independentemente do teor discutido, eram ministrados com grande vigor e eloquência, o que denotava grande domínio do idioma português, sutileza, refinada agudeza e engenho do pregador jesuíta. Além da linguagem culta e pública, Vieira empregou, quando necessário, uma linguagem familiar e doméstica. Neste sentido, Gonçalo Alves (1945, p. VIII) in prefácio dos *Sermões* de Vieira, assim se expressa:

...dar, emfim, à tribuna religiosa as glórias do absoluto domínio, produzindo o orador a vibração unisona do seu coração com o coração de todos, eis aqui o especialíssimo condão do genio!(...) E este é que é o grande segredo da oratoria [...] tem de ser particular ser ao mesmo tempo superior e popular, manifestando o que de ha de mais elevado nas coisas e manifestando-o a todos.

Os Sermões, quase sempre portadores de uma mensagem acentuadamente cristã, se constituíram em importantes ferramentas históricas de compreensão da sociedade colonial luso-brasileira do século XVII e, tomadas as diversas especificidades do momento histórico, podem servir, em alguma medida, como ferramenta de análise de nossa sociedade atual. Muitos dos Sermões de Vieira manifestavam intensa preocupação com a sociedade do período, uma vez que esta encontrava-se em estreita relação com a vida cristã, alicerçada pelos dogmas da fé católica.

É perceptível que a grande preocupação da coroa portuguesa e da igreja girou em torno da expansão do cristianismo no Novo Mundo e conseqüente edificação de uma sociedade católica, aos moldes europeus e, neste sentido, a ação da Igreja foi decisiva no combate às heresias protestantes, com vistas à solidificação da fé cristã. Vale lembrar que, neste período, na Europa, está em plena efervescência a Reforma Protestante, pondo em xeque vários elementos da doutrina católica e desencadeando uma série de mudanças, não somente na esfera religiosa mas, a reboque desta, nas esferas política e econômica.

Em contrapartida, a Contrarreforma católica reuniu esforços para cooptar novos e resgatar antigos fiéis, face aos avanços do protestantismo, e para isso, legitimou em Trento (1545-1563) as novas direções a partir das quais a Igreja deveria seguir, enquanto corpo e Instituição. Um dos resultados foram as atribuições conferidas aos *soldados de Cristo*, a Companhia de Jesus, que se lançou com força aos trabalhos de reconquista espiritual dos fiéis e, a partir das terras recém encontradas, empreendeu com grande eficácia a catequese de nativos e gentios. A Companhia de Jesus, empreendedora

deste árduo trabalho, teve em Vieira um de seus principais representantes⁶. De acordo com Ávila (2009, p. 9),

(...) o sermão constituía ainda um eficiente instrumento de comunicação[...] Em plena luta da contrarreforma e na sua faina de expansão colonizadora no Oriente e nas Américas, a igreja católica soube utilizar convenientemente esse instrumento, explorando-lhe os efeitos de persuasão mágico-pragmática. Forma literária revestida de magia verbal, o sermão barroco atingia simultaneamente a sensibilidade e a inteligência, comunicando com maior eficácia a mensagem religiosa.

Os Sermões se constituíram em poderosas ferramentas de propagação da fé cristã e requeriam por parte de seus pregadores, um comportamento moral exemplar e uma retórica persuasiva; estes elementos se compunham de forma harmoniosa na pessoa de Vieira.

A grande preocupação do Padre Vieira quanto à construção de uma sociedade cristã se revelou por meio de sua intensa atividade missionária em solo brasileiro. Ferrenho crítico dos excessos mundanos, Vieira acentuava, no conteúdo de muitos de seus Sermões, a crítica a senhores de escravos, quanto à prática desumana da escravidão, indígena em especial, muito embora, conforme Couto (2009, p. 100), “Vieira tinha consciência de que a extinção da escravidão era impossível. Sem os escravos, o Brasil colônia não existiria. O que ele pretendia era abrandar o procedimento dos colonos em relação a eles.”

Vieira soube perfeitamente amoldar-se às necessidades de “seu tempo”, bem como à escolha e preferência dos assuntos e dos respectivos ornatos de estilo e meneios empregados.

Os Sermões, traduzidos para diversos idiomas, totalizaram 15 volumes: destes, 3 foram publicados postumamente; além destes, escreveu cartas, cerca de 500, que versavam sobre o relacionamento entre Portugal e Holanda, sobre a Inquisição e os cristãos-novos, e Profecias, que se organizaram em três obras: *História do futuro*, *Esperanças de Portugal* e *Clavis prophetarum*, em que se notam Sebastianismo e as esperanças de Portugal se tornar o Quinto Império do Mundo, pois tal fato, na visão de Vieira, estaria escrito na Bíblia.

1. Aspectos biográficos

6 Este trabalho pretende focar a atuação do Padre Vieira em terras americanas e sua larga produção literária; no entanto, tão importantes quanto Vieira, foram as atuações dos padres Manoel da Nóbrega, Anchieta, dentre outros.

Antonio Vieira nasceu a 06 de Fevereiro do ano 1608, na cidade de Lisboa, Portugal; era filho de Christovam Vieira Ravasco e de D. Maria d'Azevedo, fidalgos de nobre linhagem. Foi batizado no dia 15 do mesmo mês de seu nascimento, na Sé metropolitana.

Conforme o Padre Alves, no Prefácio dos *Sermões* (1945), o próprio Vieira disse ter sentido uma grande vocação para a vida religiosa numa tarde de março, do ano 1623, quando contava então com 15 anos de idade, enquanto ouvia o padre Manuel do Carmo pregar, fazendo uma descrição do inferno. Teria também detectado nele próprio o talento oratório que somente viria um dia a se manifestar, de modo prestigioso, num púlpito.

Com 17 anos de idade já estava incumbido de escrever para Roma em latim as cartas annuaes e aos 18 anos, foi lecionar retórica para o colégio de Olinda.

Em 1633, Vieira estreia no púlpito, na igreja da Conceição (Bahia), com o sermão “Maria, Rosa Mística”. É ordenado⁷ no ano seguinte e passa a lecionar Teologia no mesmo Colégio de sua formação.

Em 1641, com seis anos de idade, Vieira veio com a família para o Brasil, concentrando-se no colégio dos Jesuítas em Salvador (Bahia), onde estudou e tirou o grau de Mestre em Artes, além de entrar para o Noviciado da Companhia de Jesus. No mesmo ano, segue para Portugal, onde passa a atuar como Pregador Régio, conselheiro e embaixador de D. João IV, além de atuar também como embaixador junto à França, à Holanda e em Roma.

Sofrendo pressões do Santo Ofício já a partir de 1649, acusado de ter tendências judaizantes, Vieira foi transferido para as missões jesuíticas do Maranhão, onde passou a pregar em defesa da liberdade indígena mediante os atos violentos dos colonos escravocratas. Em 1654 retornou à metrópole e em 1655 voltou ao Maranhão, de onde foi expulso, sete anos depois, juntamente com outros jesuítas, hostilizados pelos colonos.

Preso pelo Santo Ofício em 1665, por acreditar e reafirmar acerca da ressurreição de D. João, e profetizar em Portugal o Quinto Império, teve o direito de pregar cassado, além de ter sido condenado à reclusão.

Libertado no ano seguinte, parte para Roma e retoma sua carreira de orador, atuando no Vaticano e saraus literários da Rainha Cristina da Suécia, aí exilada.

Ao retornar à sua pátria em 1675, inicia, anos depois (1679), a edição de seus *Sermões Completos*. Faleceu aos 89 anos, no Colégio dos Jesuítas, onde se formara.

2. O barroco e o clássico nos Sermões de Vieira

⁷ Existem algumas controvérsias, por parte de alguns autores, acerca da data de ordenação de Vieira. No documento do Departamento Nacional do Livro, da Biblioteca Nacional, consta como data de ordenação o ano 1634, conforme colocado no texto. No entanto, em uma das edições antigas dos Sermões, ano 1945, no prefácio escrito pelo Padre Gonçalo Alves, a data de ordenação de Vieira consta como sendo o ano 1635.

Podemos dizer que o “estilo barroco”, de fato, é uma marca impressa nos sermões do Padre Vieira e se nos revela por meio dos recursos linguísticos empregados: verdadeiramente carregados de ornamentos linguísticos, os sermões se traduzem em verdadeiros espetáculos literários e revelam a argúcia de um gênio de seu tempo.

Tendo como referência expressa a figura de Inácio de Loyola, Vieira sempre articulou seus sermões baseando-se no fato de que as qualidades que levam êxito no mundo, são também as que obtêm êxito na vida espiritual. Por essa razão, e a partir deste ponto de vista do jesuíta, chega-se à conclusão de que havia ou deveria haver, por parte do pregador, uma preocupação quanto à existência de uma compatibilidade entre oração e atitude prática.

Assim, o pregador, de posse desta verdade, deveria, o que fica bem claro pelos sermões ministrados, apresentar um discurso que se revelasse na prática, que promovesse uma ação na realidade daquele que o ouvisse. Nas palavras de Haddad (1968, p. 26), que prefacia *Os Sermões* (1968) de Antonio Vieira, “O pregar para Vieira reveste-se de finalidade. [...] Para êle, portanto, o pregar não é apenas um orar, não é um aconselhar, um admoestar, um incriminar, um exaltar ou glorificar: é fundamentalmente um agir (...).”

Neste sentido, não basta apenas proferir o Sermão; não basta apenas falar; é necessário que aquilo que é pregado, seja seguido de uma ação por parte de quem ouve e também por parte de quem prega. Para expressar tais pensamentos nos sermões e torná-los assimiláveis, Vieira fez um uso intensivo de recursos linguísticos próprios ao Barroco, muito embora, o uso de alguns elementos clássicos não possa ser desconsiderado.

Embora sabidamente conhecido como um autor Barroco, Vieira apresenta nuances do estilo clássico em seus sermões. Na realidade, o correto seria não o rotularmos de “barroco”, uma vez que, na obra de Vieira, clássico e barroco se misturam. Talvez seja mais correto assumir que, em contato com a cultura americana, as matrizes europeias do Barroco ganharam tonalidades específicas em território ameríndio. De acordo com Haddad (idem, p. 9),

Não se vê no Brasil a arte arcaica amadurar em clássica, esta por sua vez amaneirando-se para depois desembocarem barroco. Aqui nada teve tempo nem possibilidade de amadurar e ficamos por assim dizer num amorfo arcaico-barroco, decorrente de nossas constantes sócio-psicológicas mais ingêntas, ao mesmo tempo que se estereotipava aos influxos das correntes ideológicas da Europa.

Assim, podemos dizer que Vieira tem do classicismo, a clareza e a força, além do sentido de unidade que, segundo ele, deve ser o pano de fundo dos sermões. Neste sentido, a pregação deverá versar somente sobre um assunto. Do Barroco, em contrapartida, tem a volúpia, a sensualidade e o gesto, próprios ao estilo que ousou

desafiar os sentidos da sociedade de seu tempo. Haddad (ibidem, p. 31) novamente reforça esta questão, acrescentando que o sermão age como se fosse uma mão que se estende e que se dobra, mergulhando e agindo nas profundezas da consciência, a fim de retirar dela o pensamento nascente e modelá-lo, conferindo-lhe uma forma conveniente. Para o autor, “O pregar barroco só pode ser um pregar agitado. O orador não deve apenas dizer como visualizar o que está dizendo. A pregação é com gesto para que o pensamento se concretize. Gesto para tipificar a sensualidade do barroco.”

2.1. Oratória barroca de Vieira: os Sermões barrocos na América colonial luso-brasileira

Os Sermões do Padre Vieira, a partir da base teológica utilizada pela Companhia de Jesus, aristotélico-tomista, buscou refletir acerca da psicologia das paixões da alma humana e obviamente, sua grande referência foi Aristóteles, a quem o jesuíta recorreu, citando-o, em muitos trechos de seus Sermões.

Na oratória de Vieira, a busca pelo conhecimento interior se revelava como caminho fundamental para a conversão religiosa, na medida em que, “o olhar para dentro de si mesmo”, reconhecer suas fraquezas carnis ante a magnitude Divina, conduziria o indivíduo a uma aproximação com Deus e a uma busca pela regeneração espiritual. Neste sentido, os Sermões se configuravam como ferramentas fundamentais para a realização de tal obra, na medida em que, por meio de uma pregação “eficaz”, o indivíduo, uma vez influenciado pelo bom exemplo⁸ do orador, certamente procuraria refletir sobre suas ações e comportamentos e assim, proceder a um auto-exame, o que poderia aproximá-lo da proposta divina de salvação e possivelmente à conversão. A este respeito, se expressa Vieira (2008, p. 29-30), numa passagem do vol. V do Sermão da Sexagésima:

Se a palavra de Deus é tão eficaz e tão poderosa, como vemos tão pouco fruto da Palavra de Deus? (...) Lede as histórias eclesiais e achá-las-eis todas cheias de admiráveis efeitos de pregação da palavra de Deus. Tantos pecadores convertidos, tanta mudança de vida, tanta reformulação de costumes; os grandes desprezando as riquezas e vaidades do mundo, os reis renunciando os cetros e as coroas; as mocidades e as gentilezas metendo-se pelos desertos e pelas covas. E hoje? Nada. Nunca na igreja de Deus houve tantas pregações, nem tantos pregadores como hoje. Pois se tanto se semeia a palavra de Deus, como é tão pouco o fruto? Não há um homem que em um sermão entre em si e se resolva [...] que é isto? Assim como Deus não é hoje menos onipotente, assim a Sua palavra não é

8 Aristóteles nos fala acerca da importância primordial do papel moral do pregador para se fazer exemplo para os fiéis. Ver mais detalhes em ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. São Paulo, Difel, 1964.

hoje menos poderosa do que dantes era.[...]A culpa portanto é ou do pregador ou dos ouvintes. Mas mesmo os piores ouvintes, os espinhos e as pedras, hão de aceitar a palavra de Deus. Segue-se pois que a culpa é do pregador.

Vieira deixa claro que o papel do pregador, não somente no ato de pregar, mas principalmente, no bom exemplo de vida manifestado pelo mesmo, deveria vir imbuído da essência divina, condição fundamental para a eficácia da Palavra e do alcance do efeito necessário nos ouvintes/fiéis.

Fazendo intenso uso dos recursos literários próprios ao barroco, Vieira, a partir do trecho exposto, reafirma a importância da pregação da Palavra de Deus, uma vez que os Sermões estavam inseridos num momento histórico de reafirmação do catolicismo, via Contrarreforma, em reação ao avanço do Protestantismo; daí a importância do barroco que, estendendo-se das artes plásticas à literatura, revelou-se com força total neste momento como uma ferramenta de catequese (aos nativos) e evangelismo (colonos e famílias) da fé cristã católica.

No entanto, antes de iniciar a discussão mais apurada dos Sermões, é importante estabelecer uma distinção entre as diversas matrizes do estilo Barroco que se disseminaram pela Europa, a partir de seus países de origem e que, por conta do projeto “civilizador”, influenciaram suas colônias.

O Barroco que encontramos na América, especificamente na América portuguesa, foco do presente estudo, pode ser qualificado como um barroco mais singular, e em certa medida mais “ingênuo”, “puro”, na medida em que este não pode se resumido a uma mera reprodução da matriz portuguesa. De fato, a herança esteve presente; mas há que se levar em conta o novo contexto histórico de produção deste barroco, que, necessariamente, precisou ajustar-se ao contexto colonial. Assim, do contato entre as diferentes culturas e produções artísticas, nasceu um “terceiro” estilo, adaptado aos novos habitantes, à nova estrutura social organizada na colônia. Nas palavras de Ávila (1997, p. 25),

...O barroco é precisamente, na expressão da sua arte religiosa, o resultado duma conciliação entre o mundo da tradição cristã-católica-europeia e as formas de percepção e sensibilidade das vastíssimas regiões que se incorporaram ou entraram em contato com ele(...) Uma vez aceite a nova realidade, a expressão artística devia adaptar-se a uma variedade quase infinita de articulações, que pudesse garantir – como na realidade aconteceu – uma produção original aderente às exigências das novas estruturas sociais, quer onde existiam tradições e substratos de grandes civilizações anteriores, quer onde se estavam originando formações totalmente imprevisíveis por transplantações e misturas heterogêneas.

Esta mesma forma de “adaptação” se aplicou aos Sermões de Vieira (e ao campo das artes em geral), por meio dos quais buscou denunciar práticas diversas que se processavam no mundo colonial (citadas anteriormente), das quais discordava veementemente. Além disso, envolvido em intenso trabalho missionário, como bom jesuíta, Vieira sabia da necessidade que colonos e nativos tinham quanto à Palavra de Deus; afinal, o plano civilizador vinha intimamente ligado com a disseminação da fé cristã-católica, em tempos de conquistas e de reafirmação dos dogmas validados em Trento, via contrarreforma católica.

2.2. Elementos do Barroco presentes nos Sermões de Vieira: recursos e comparações com as Artes plásticas

O “homem barroco” tem consciência de que a vida terrena é efêmera, passageira, e por isso, é preciso pensar na salvação espiritual. Mas já que a vida é passageira, este homem sente, ao mesmo tempo, desejo de gozá-la antes que acabe, o que resulta num sentimento contraditório, já que gozar a vida implica pecar, e se há pecado, não há salvação. Este é um sentimento conflitante que acentua os ânimos individuais neste momento muito rico e, ao mesmo tempo, tão paradoxal da história colonial brasileira.

A arte produzida neste novo mundo, em plena efervescência, quer seja na pintura, escultura, talha, arquitetura e em específico, na literatura, e aqui o grande destaque se dá para os Sermões Vieirianos, vem expressar este sentimento paradoxal, próprio do Barroco, que é portador, por um lado, de resquícios do elemento “humano”, típicos do Renascimento (daí a influência do clássico, explicitada no item 3 deste texto), e por outro lado, agia em consonância com o elemento espiritual salvífico, disseminado no novo período.

No tocante às produções artísticas próprias ao período, como se atesta, a força do Barroco teve grande alcance, revelando-se com força total aos Sermões. Dotadas de uma função pragmática, as manifestações artísticas, especialmente pintura e escultura, agiam, como no caso dos vitrais nas igrejas, por exemplo, como verdadeiros livros abertos para edificação e ensinamento. No caso específico dos jesuítas, podemos dizer que fazia parte da pedagogia inaciana transpor estes métodos da igreja para a escola, proporcionando com isso, uma difusão universal.

Ao analisar os Sermões de Vieira, a presença dos recursos do barroco se revelam: metáforas, antíteses e paradoxos iluminam os escritos do jesuíta, que se revela como um escritor extremamente engenhoso e agudo, quanto à escolha e uso dos termos e palavras, além de ter sido portador de grande decoro, por sabiamente saber adequar sua fala aos diversos ambientes por ele frequentados, a par de variadas questões e problemas a serem abordados. Além disso, impera nos Sermões de Vieira uma característica essencial que é a sacramentalidade, ou seja, a presença necessária da essência do divino nas palavras do pregador. De nada vale, segundo Vieira, o bom uso e

domínio das palavras, se o pregador não estiver imbuído da verdade divina. Acerca disso, nos informa Pécora (1994, p. 41):

Para Vieira, a base articulatória de sentido eficácia dos sermões é dada por sua impregnação do divino, vale dizer, para nomear logo o que julgo essencial, por sua sacramentalidade. Nessa perspectiva, não apenas seria inócuo considerar a qualidade de seus textos fora de sua propriedade retórico-política, como, ainda mais, não seria possível, caracterizar corretamente uma e outra isentando-as de seu peso teológico e, com ele, de seu vetor teleológico. Retórica e estética[...], para ele, não valeriam mais que como efeito e multiplicação desse efeito cujo sentido e causa não é o código linguístico ou o gosto literário, mas a manifestação da vontade divina entre os homens[...] a falta de eficácia de um sermão seria índice certo da distância infeliz entre ele e a verdade mantida pela comunicação divina.

Do mesmo modo, impera em Vieira, a Ordem da Razão Divina; assim, tudo o que aqui ocorre deve ser um espelho do plano divino na Terra. Tudo deve refletir, em alguma medida, a vontade do criador. Hansen (1994, p. 17) in prefácio de *Teatro do Sacramento* de Pécora, reforça:

...Logo, domina absolutamente em Vieira o conceito de Ordem da Razão divina, que se rebate espelhada, analogada, sistêmica e imperial, em outras ordens – retórica, ética, política, teológica – capturando vulgaridades e inverossimilhanças, desvios e ilegalismos, corrupções do bem comum e monstros na maravilha estupefaciente da agudeza de seus efeitos.

A Ordem da razão divina pressupõe a existência de uma hierarquia natural existente na sociedade, que estabelece o rei como a figura mais importante deste reino e abaixo dele, os súditos (distribuídos em diversos níveis), servindo-o. Ora, se este rei foi legitimamente imbuído por Deus para governar em Seu nome na Terra, esta ordem natural deverá ser respeitada. Este rei, para Vieira, é o rei de Portugal e somente sob a liderança de seu cetro, a Palavra de Deus será disseminada às demais nações. Mais adiante (p. 18-19) no mesmo prefácio, Hansen reforça:

(...) Vieira vai indicativamente da parte para o todo, produzindo o Estado português como um único corpo místico de vontades subordinadas a Um, e que para isso liga cada súdito à hierarquia natural de sua ordem, cada ordem à submissão ao Rei Esperado,

o rei à virtude católica e ao bem comum da razão de Estado, o Estado à naturalidade eficazmente atual da Razão do Verbo Eterno.(...) O Estado português é já-agora-aqui o que será, pois seu ser deriva do futuro que, já sendo, faz do presente o dever-ser (...)

Assim, extrai-se, o que, segundo Pécora (1994, p. 18), é uma outra característica central dos sermões vieirianos, *o sacramentum futuri*, ou o sacramento do futuro, na medida em que Portugal é eleito como o Quinto Império na Terra, imbuído da missão de conversão de todos os povos, sob a liderança de um rei escolhido por Deus.

Por fim, somam-se às características acima explicitadas, a *volúpia* e o *ritmo* ou *condição rítmica* que se traduz pela presença de diversas figuras de linguagem utilizadas pelos retóricos, tais como anáforas, trocadilhos etc.

2.3. O Espetáculo Barroco no Sermão da Sexagésima

A palavra Sexagésima, corresponde, no calendário da Igreja, ao domingo quinze dias anterior ao primeiro da quaresma. Este Sermão foi pregado por Vieira no período de seu regresso das missões do Maranhão, na Capela Real em Lisboa, ano 1655.

A partir de alguns excertos de partes do Sermão, analisaremos as principais características do Barroco nele presentes. Assim, num primeiro excerto, no vol. III, selecionado, se expressa Vieira (1945, p. 8-9):

...Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessária luz e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento...

Semen est Verbum Dei

Este sermão abre toda a grandiosa obra oratória de Vieira, não somente pela particular natureza de seu assunto, mas porque o próprio Vieira assim o quis fazer, tornando-o sua primeira publicação, por ele mesmo revista.

O uso de recursos do Barroco é determinante no Sermão: o apelo às imagens metafóricas é substancial e fundamental para a transmissão da mensagem que, diga-se de passagem, deve ser, segundo argumenta Vieira, a principal função do sermão: comunicar, fazer-se compreender, transmitir a mensagem de Deus de maneira clara, compreensível. Para tanto, o uso de recursos literários se faz necessário; porém, Vieira nos alerta acerca da função do pregador cuja função (como já dito anteriormente), deveria ser a de servir, além de modelo de comportamento cristão, como portador de uma mensagem imbuída da essência divina.

Quando Vieira diz, “...*O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça...*”, o jesuíta está nos dizendo, por meio do uso de metáforas, onde compara a figura do pregador com o espelho e Deus com a luz, a graça, que o pregador deve refletir (espelho) a essência divina e neste sentido, deve ser exemplo vivo do que prega. Isto ocorrerá com a ajuda divina, cuja luz iluminará o pregador, concorrendo para a eficácia da pregação para os ouvintes.

No tocante ao papel do homem, observe-se o trecho, “...*Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo? [...] o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento...*”. Aqui Vieira deixa claro que cabe ao indivíduo fazer uma leitura interior (PÉCORRA, 1994, p. 18), buscando o conhecimento de seu “eu”, elemento necessário para a conversão da alma. Segundo Vieira, uma vez iluminado pela graça divina, refletida por meio da pregação, o indivíduo “despertaria” para sua realidade e passaria a enxergar a si mesmo e reconhecer sua fragilidade e, a partir daí, a necessidade de sua conversão. Os olhos metaforizam o conhecimento, o intelecto que recebe a clareza necessária da mensagem divina para visualizar sua realidade interior, sua alma e a partir daí, refletir sobre a urgência da obra divina em sua vida.

Não resta dúvida que, a semente da Palavra de Deus no espírito humano, é a grande função dos sermões e está claramente exposta neste sermão da Sexagésima. Os sermões devem pretender despertar a consciência dos ouvintes; segundo Haddad (1968, p. 28), in prefácio de *Os Sermões* de Vieira, “O sermão vive da consciência do pecado. Consciência não só presente no pregador como ainda no auditório imerso em delito.” É importante acrescentar que, corroborando o discurso vieiriano acerca da reflexão interior e da busca pelo auto conhecimento, Inácio de Loyola, fundador da Ordem, deixou os Exercícios Espirituais, que revelam toda a base da espiritualidade inaciana.

Além dos recursos metafóricos, Vieira com frequência fez uso de um recurso retórico nomeado de “*ordo artificialis*”, que consistia num jogo e ornamentação da linguagem. A razão disto residia no fato de Vieira ter se dado conta de que, durante as pregações, a dificuldade de assimilação da mensagem pelos fiéis era grande, dado o caráter profundo da mensagem evangélica; assim, Vieira “apelava” para uma abertura de um discurso que tratasse, inicialmente, de temas mais cotidianos, “mundanos”, que atraíssem a atenção do fiel, para, a partir disso, pregar a fundo a Palavra de Deus. Acerca disso, se expressa Ávila (2009, p. 13): “...a presença do elemento de jogo e ornamentação da linguagem, não apenas quer provocar o fenômeno do “estranhamento” e levar o auditório a uma pausa de “relaxação”, mas quer funcionar também como agente de “convicência”, de “persuasão”.

Num outro excerto deste mesmo sermão (vol. IV), Vieira (1968, p. 93-94) adverte acerca do valor da pregação e da eficácia das obras, tanto para ouvintes, quanto para pregadores:

(...) Porque hoje pregam-se palavras e pensamentos, antigamente pregavam-se palavras e obras. Palavras sem obras, são tiro sem bala; atroam, mas não ferem. A funda de Davi derribou ao gigante, mas não o derribou com o estalo, senão com a pedra: *Infixus est lapis in fronte ejus*. As vozes da harpa de Davi lançavam fora os demônios do corpo de Saul, mas não eram as vozes pronunciadas com a bôca, eram vozes formadas com a mão [...] Por isso Cristo comparou o pregador ao semeador. O pregar, que é falar, faz-se com a bôca; o pregar, que é semear, faz-se com a mão. Para falar ao vento, bastam palavras; para falar ao coração, são necessárias obras. Diz o Evangelho, que a palavra de Deus frutificou cento por um. Que quer isto dizer? Quer dizer, que de uma palavra nasceram cem palavras? Não. Quer dizer, que de poucas palavras nasceram muitas obras.[...] Quis Deus converter o mundo, e que fêz? Mandou ao mundo seu Filho feito homem. Notai. O Filho de Deus enquanto Deus, é Palavra de Deus, não é obra de Deus: *Genitum, non factum*. O Filho de Deus enquanto Deus e Homem, é palavra de Deus e obra de Deus juntamente: *Verbum caro factum est*. (...)

Fazendo uso recorrente de recursos próprios da língua, e visando por meio disto, proporcionar um maior entendimento dos sermões, Vieira transforma aquilo que pareceria inacessível ou indecifrável, em *decifrável, palatável e audível* aos ouvintes. Recorre a comparações diversas, como as empregadas na citação acima, fazendo uso de exemplos da própria Bíblia sagrada, por ele considerada a grande referência literária, e da qual procurou obter exegeses curiosas ou fantásticas. O jogo de palavras, bem como o descortinamento do sentido real das mesmas, é um traço da escrita Vieiriana. Ao dizer, “*Quer dizer, que de uma palavra nasceram cem palavras? Não. Quer dizer, que de poucas palavras nasceram muitas obras.*”, nota-se que há uma preocupação do autor, não em reproduzir as escrituras em seu significado literal mas, ao contrário, de revelar a riqueza da mensagem evangélica por trás da letra.

Fazendo uso de um recurso literário, de nome *anáfora*⁹, Vieira (idem, p. 96) demonstra a energia pulsante de suas palavras neste trecho do Sermão da Sexagésima, novamente acerca da função das artes e da importância das obras, onde diz:

9 Anáfora: A Anáfora consiste em iniciar vários versos ou frases, ou sucessivos membros de frases por uma mesma palavra ou grupo de palavras (x... / x... / x...) e pode ser aplicada tanto em prosa quanto em verso.

Por isso Cristo comparou o pregar ao semear: *Exiit qui seminat seminare*. Compara Cristo o pregar ao semear, porque o semear é uma arte que tem mais de natureza que de arte. Nas outras artes, tudo é arte: na música tudo se faz por compasso, na arquitetura tudo se faz por regra, na aritmética tudo se faz por conta, na geografia tudo se faz por medida. O semear não é assim. É uma arte sem arte: caía onde cair. Vede como semeava o nosso lavrador do Evangelho. Caía o trigo nos espinhos, e nascia: *Aliud cecidit inter spinas, et simul xortae spinae*. Caía o trigo nas pedras, e nascia: *Aliud cecidit super petram, et natum*. Caía o trigo na terra boa, e nascia: *Aliud cecidit in terram boiram, et natum*. Ia o trigo caindo e ia nascendo.

Repare nas repetições, características deste recurso de linguagem: " (...) **tudo** é arte: na música **tudo** se faz por compasso, na arquitetura **tudo** se faz por regra, na aritmética **tudo** se faz por conta [...] **caía** onde cair. Vede como semeava o nosso lavrador do Evangelho. **Caía** o trigo nos espinhos [...] **Caía** o trigo nas pedras [...]". O objetivo do autor foi o de imprimir determinado ritmo ao Sermão, enfatizando as ideias transmitidas. Com isso, percebemos que, à medida que o sermão se desenvolvia, a mensagem do Evangelho ganhava um corpo maior.

A este conjunto de características das quais vêm carregados os sermões vieirianos, dá-se o nome de Conceptismo. Diferentemente do Cultismo, caracterizado pelo uso de uma linguagem mais rebuscada, culta, extravagante, o Conceptismo é marcado pelo jogo de ideias, conceitos que seguem um raciocínio lógico, além de utilizar uma retórica aprimorada. Os conceptistas pesquisavam a essência própria a cada objeto, preocupando-se não com os exageros de detalhes e/ou a exuberância estilística mas, com a elaboração de conceitos a serem transmitidos. Para tanto, em suas produções imperavam a ordem e a concisão, como se observa nos sermões de Vieira. Desta maneira, importava que o sermão se “fizesse comunicar” ao ouvinte, inculcando-lhe a essência da Palavra de Deus, convertendo-lhe a alma e o espírito. No entanto, nem por isso os sermões de Vieira se fizeram menos belos ou deixaram de revelar a volúpia de um gênio de seu tempo: ao contrário, dotados de grande arcabouço linguístico, mantiveram-se íntegros à mensagem evangélica, essencial ao público ouvinte.

3. Considerações finais

Analisar a obra de Vieira é, sem sombra de dúvidas, um grande desafio. Além de ser um ícone de seu tempo, Vieira nos deixou um legado que expressa de maneira brilhante a essência de suas obras; neste sentido, grandes produções de cunho literário atuais não podem prescindir de tê-lo como referência da norma culta.

Portador de um estilo que lhe conferiu autonomia linguística e literária, Vieira foi além da palavra escrita, na medida em que buscou incorporar, em seus sermões, a essência divina; além disso, o jesuíta soube “transitar”, com argúcia e sobriedade, pelos diversos ambientes e situações que envolveram a política e a sociedade de seu tempo.

O Barroco, cuja sociedade imprimiu na história sua singularidade temporal, teve e ainda tem, em Vieira, sua grande referência: entre metáforas e antíteses, concordâncias e críticas, os sermões vieirianos revelaram a filosofia da ordem inaciana, fundamentando as bases de praticamente todo processo educacional colonial luso-brasileiro.

Por fim, podemos dizer que, independentemente do espaço temporal analisado, as obras de Vieira estarão sempre na ordem do dia e, da mesma forma que a Companhia de Jesus se mostrou fundamental no processo educacional-catequético colonial luso-brasileiro, Vieira se tornou uma das figuras centrais na base de sustentação desta educação, conferindo-lhe forma e conteúdo refinados, que incluíam, desde o amplo conhecimento e domínio da língua portuguesa, até o discernimento apurado das escrituras sagradas; assim, empreendeu Vieira o *espetáculo barroco* de seu tempo, conferindo à sociedade do período a agudeza de estilo de um gênio literário.

Referências

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. São Paulo, Difel, 1964.

ÁVILA, Affonso. *Barroco: teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

ÁVILA, Affonso. O Barroquismo no Sermão de Vieira. *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte, 2009.

COUTO, Claudia. A questão da escravatura nos sermões do Padre Antonio Vieira. *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte, 2009.

FERNANDES, Pe. SJ. Disponível em: www.clfc.puc-rio.br/pdf/sub05.pdf. Acesso em: 13 jun 2013.

MASSIMI, Marina. *História da Psicologia no Brasil – Novos Estudos*. São Paulo: Cortez, 2004.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Edusp, 1954.

VIEIRA, Pe. Antonio. *Sermões – obras completas*. Porto: Lello, vol. I, 1945.

VIEIRA, Pe. Antonio. *Sermões*. Disponível em: <http://www.bn.br/bibvirtual/acervo>. Acesso em: 15 jun 2013.

VIEIRA, Pe. Antonio. *Os Sermões*. São Paulo: Difel, 1968.

DE REPENTE NOSSA VISTA CLAREOU - A LEITURA POPULAR DA BÍBLIA CONSTRUINDO CAMINHOS PARA ALÉM DO QUE APARECE E DO QUE PARECE SER BOM

Mestrando: Joilson de Souza Toledo -PUC Goiás (mistagogo@yahoo.com.br)

Resumo

Esta comunicação pretende refletir sobre a contribuição da leitura popular da Bíblia e em especial as reflexões de Carlos Mesters para a conscientização das camadas populares. Na sociedade do espetáculo onde as imagens tantas vezes são instrumento de alienação, a leitura popular da Bíblia constrói uma alternativa. Carlos Mesters, com seu método, se constitui uma possibilidade de ultrapassar o espetáculo e a espetacularização, sendo o espetáculo uma relação entre as pessoas mediatizadas pelas imagens. Temos na obra referido autor comparações/imagens que colaboram para que o povo se aproprie da sua própria história e se reconheça como povo de Deus. Este trabalho quer abordar especialmente o uso de imagens tão comuns na obra do biblista carmelita e que acaba se constituindo como um ponto comum entre o espetáculo e a leitura popular da Bíblia. Tomaremos por base as três obras iniciais de nosso autor onde ele apresenta seu caminho metodológico (1974, 1984 e 1986). Estas obras deixam claro como Mesters propõe um caminho metodológico onde a Bíblia se torna Boa Notícia para os oprimidos.

Introdução

Nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), a Leitura Popular da Bíblia e os Círculos Bíblicos têm sido importantes ferramentas para que os membros cresçam enquanto consciência da fé que abraçaram. Há várias décadas, Carlos Mesters reconhecia que a exegese científica, por mais que buscasse ajudar o povo, era limitada. Daí nasce a Leitura Popular da Bíblia e o Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI) como instrumentos de partilha e aprofundamento do método nascente. No estilo de escrever e de falar de Mesters, vemos uma série de imagens e estórias que são um elemento importante na metodologia para que o povo leia a Bíblia num caminho emancipatório.

No contexto da sociedade do espetáculo onde as imagens se tornam instrumentos de alienação, o jeito de Mesters falar e escrever se torna um estilo para, como afirma um livro dele, caminhar “Com Jesus na Contramão” (MESTERS, 1995). Desta forma, o autor usa uma ferramenta da lógica social, no sentido oposto ao que ela é empregada pela espetacularização. Ele faz da leitura bíblica um caminho de reapropriação da realidade e, por isso mesmo, de construção de uma alternativa à sociedade do espetáculo. De espectador – coadjuvante – as pessoas vão se tornando povo – protagonista.

Neste artigo, iniciaremos a reflexão partilhando um pouco do começo da caminhada de Carlos Mesters, do CEBI e da Leitura Popular da Bíblia. Posteriormente, nos deteremos sobre as imagens na sociedade do espetáculo, para, enfim, refletir sobre o uso que o biblista holandês faz das imagens, o emprego e a intencionalidade, tomando por base algumas de suas obras mais conhecidas.

Tomamos por título o refrão de um canto das CEB's, "Nossa vista clareou" (VICENTE, 2014) que retrata o processo vivenciado nestes espaços, também por contribuição do método da leitura popular da Bíblia vivenciado com as camadas populares: um "clarear". A luz ajuda as pessoas a reconhecerem o que está ao seu redor, tornando a Bíblia um instrumento de conscientização. A Escritura ajuda o povo a perceber quem ele é e a olhar a realidade social para além do que lhe é imposto pelo sistema.

1. Mesters e a leitura popular da Bíblia

Falar de Carlos Mesters exige falar de leitura popular da Bíblia. Ao abordar esta maneira de ler os textos sagrados necessariamente começamos pelo biblista carmelita. Por uma questão didática vamos tratar em partes distintas, porém, elas dialogarão entre si.

1.1. Carlos Mesters: trajetória e contexto em que nasceu sua obra

O autor que nos inspira é frade Carmelita e nasceu na Holanda em 20 de outubro de 1931. Como ele mesmo comentou, "nasci numa roça, longe daqui. Saí da roça, mas a roça nunca saiu de mim" (MESTERS, 1984, p. 26). Aos 17 anos embarca num navio para o Brasil. Recebe o hábito de sua ordem dois anos depois. Faz a profissão religiosa em 1952. Cursa filosofia em São Paulo e teologia em Roma onde se forma em 1958. Ainda na cidade eterna, iniciou sua pós-graduação em ciências bíblicas e concluiu pela École Biblique de Jerusalém. Retorna em 1962 para junto da Comissão Bíblica Pontifícia para defender uma tese sobre o tema do Êxodo na história da redenção, no Apocalipse de São João.

Retornando ao Brasil, leciona teologia por um tempo em São Paulo em 1963. Em 1967 é chamado para dar aulas no renomado Colégio Internacional Santo Anselmo e depois em Belo Horizonte já em 1968. Neste momento, devido à participação em movimentos de resistência à ditadura, é perseguido pelo regime militar. Em 1970, deixa o ensino acadêmico para se dedicar exclusivamente à assessoria bíblica a grupos populares. Em 1977, a partir de uma experiência de assessoria às CEB's na diocese de Crateús, publica o livro *Seis dias nos porões da humanidade*. Em 1979, junto com outras pessoas que se dedicavam ao trabalho de animação bíblica com grupos populares, funda o CEBI.

Suas primeiras obras¹⁰ e o trabalho de animação bíblica, se dão no contexto da ditadura militar. Tempo em que a Igreja católica se configurava, em vários lugares, como um espaço onde os que aspiravam liberdade podiam se reunir. Num contexto em que havia grande repressão, a Bíblia se tornava um instrumento para que o povo retomasse a voz.

Também nesse momento histórico, temos movimentos de educação popular e expressões emancipatórias como Movimento de Educação de Base (MEB) e o método de Paulo Freire, um método onde o povo é visto como sujeito do processo educativo,

¹⁰ Ver a Tese de doutorado de Isabel Aparecida Felix (2010, p. 40) onde é apresentada uma lista de algumas das principais obras de Carlos Mesters.

em que a alfabetização é/era pensada a partir de elementos próximos da realidade do povo. Numa expressão sua que ficou clássica, o referido educador afirma que “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 1994, p. 39).

No contexto eclesial se vivia a efervescência do Concílio Vaticano II, realizado de 1963 a 1965. Orientações desta grande reunião do episcopado mundial colocavam a Igreja católica num movimento de volta às fontes e diálogo com o mundo moderno. A Constituição Pastoral *Gaudium et spes* (GS), já na primeira frase, afirma que:

“As alegrias e esperanças, angústias e tristeza dos homens de hoje, sobretudo dos mais pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e esperanças angústias e tristezas dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração”(GS 1)

Mais especificamente no campo da bíblia, além de incentivar a pesquisa bíblica, afirma por meio da *Dei Verbum* (DV): “As palavras de Deus, com efeito, expressas por línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como outrora o Verbo do eterno Pai se assemelhou aos homens tomando a carne da fraqueza humana” (DV 13). Em tudo isso é proposto um grande *Aggiornamento*¹¹ que, especialmente no Brasil, vai se expressar no esforço de “colocar a Bíblia na a mão do povo”.

Na América Latina, num esforço de traduzir esta realidade aos desafios do continente, é realizada em 1969 a II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e Caribenho, em Medellín na Colômbia. Esse momento é um marco para a opção preferencial pelos pobres no continente latino-americano. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) já caminhava há mais de uma década e propunha iniciativas como a Campanha da Fraternidade, que também reforçarão as experiências de educação e pastoral populares, bem como, como a Pastoral de Conjunto e a relação com a realidade, que serão carros chefes desta entidade que representa o episcopado brasileiro.

1.2. Leitura popular da Bíblia: uma flor sem defesa

É nesse contexto sócio-eclesial que nasce a Leitura popular da Bíblia, num esforço de dar um passo além da exegese científica, uma proposta metodológica desejosa de construir de um jeito dialógico, a partir da vida, dando voz ao povo. Não entendendo a formação bíblica como “despejar sobre pessoas ignorantes o que elas não sabem e precisam saber” mas, acima de tudo, acreditar que o povo tem algo a dizer e

¹¹ Expressão cunhada pelo Papa João XXIII na convocação do Concílio que retrata a adaptação às novas realidades que ele convocava toda Igreja a viver.

que não é apenas depósito, mas é depositário. Portanto, é preciso levar a sério o *sensus fidelium* (MESTERS 1984, p. 22).

Trata-se de um jeito onde o povo se sente à vontade com a Bíblia (MESTERS, 1984, p.13-18), e que leva a sério as perguntas que o povo faz, bem como o que está por trás dessas perguntas (MESTERS, 1984, p. 76-78). Dessa forma, ajuda o povo a encontrar o caminho para construir uma nova relação com a Bíblia (MESTERS, 1984, p. 19). O grande interesse é restabelecer o contato entre o povo e a Palavra de Deus.

Nosso autor sinaliza seu questionamento à limitação da exegese científica com uma reflexão de um grande teólogo, Alonso Schökel:

A exegese científica é atualmente um produto ocidental. E não apenas ocidental, mas em grande parte germânico e saxônico. É inútil discutir sobre uma exegese hipotética. A pergunta que se deve fazer concretamente é: um chinês precisa da ciência exegética alemã para compreender as Escrituras? Um africano tem necessidade da ciência exegética saxônica? A partir desses extremos culturais, podemos continuar perguntando: os cristãos da América Latina precisam dos especialistas norte-americanos para que a palavra de Deus lhes fale? Até que ponto necessitam do milagre exegético alemão os povos mais ou menos católicos do Mediterrâneo? Tais perguntas não brotam de intenções polêmicas ou nacionalistas. Pelo contrário, desejam denunciar o perigo de um nacionalismo cultural aplicado nada menos que à palavra de Deus. Isto leva-nos a uma reflexão crítica sobre a exegese científica atual (MESTERS, 1984, p. 23-24).

A Leitura Popular da Bíblia quer ir além de um exercício de arqueologia ou descobrir o “sentido original do texto”, o que faria dela um instrumento de informação. Ela acredita que o texto tem um sentido para quem o lê hoje. O que a Leitura popular quer é colocar o sistema de interpretação da Bíblia em sintonia com as pessoas atuais. Trazer o passado para o presente, colocando o acento no conteúdo da conversa e não na conversa em si, ressaltando a presença atual Daquele que fala, e não apenas uma informação do passado. Afinal, o povo não lê a bíblia para se informar.

A Bíblia é como uma ponte que liga aquele que crê com o destinatário da crença. Em sua obra “Flor sem defesa”, Mesters nos apresenta o esquema da Leitura Popular da Bíblia.

Na interpretação da Bíblia devem ser levados em conta três fatores, misturados entre si: o pré-texto da realidade, o con-texto da comunidade e o texto da bíblia. Estimulados pelos problemas da realidade (pré-texto), o povo busca uma luz na Bíblia (con-

texto). O pré-texto e o con-texto determinam o “lugar” de onde se lê e interpreta o texto” (MESTERS, 1983, p. 42).

Logo emergem dois elementos decisivos e inseparáveis na sistematização do biblista holandês: o olhar e o lugar. Eles estão conectados, pois o lugar determina/possibilita um certo olhar e o olhar de alguma forma se torna lugar neste jeito de interpretar a Bíblia.

Ao falar do olhar dos pobres sobre a Sagrada Escritura, afirma: “Eles fazem uma leitura com o olhar do oprimido que sofre no ‘cativeiro’ e que luta para se libertar” (MESTERS, 1983, p. 46). Ou seja, olham a Bíblia com a vida nos olhos, de tal forma que a vida ilumina a Bíblia. E, justamente por isso, nasce uma empatia entre as duas que possibilita ao mesmo povo ler a vida com os olhos da Palavra de Deus. Nosso autor também nos lembra que a própria Bíblia nos ensina caminhos para lê-la (MESTERS, 1984, p. 91-218).

Um dos pontos enfocados pela Leitura Popular da Bíblia é o lugar do intérprete. Não só busca ver o lugar do texto, mas reconhecer a implicação do lugar social e eclesial de quem lê. Levar em consideração não só o livro lido, mas também o povo que lê o livro.

Esse lugar, a sua dimensão eclesial fala da relação com o jeito de ser Igreja. Uma igreja nascente – naquele momento em que a literatura de Mesters começa a ser redigida. Falamos das CEB’s. Nas duas obras (1984 e 1983), nosso autor enfatiza a importância da Bíblia para a caminhada da Igreja da Libertação. Pois, estes se entendem como povo da Palavra, herdeiros da memória perigosa de Jesus. A Bíblia é sentida como história do povo. O povo se sente em continuidade.

Para tanto, não se pode perder de vista as perguntas e inquietações do povo. “Escutar mais de perto as interrogações dos homens e descobrir o problema real que se esconde nas perguntas do povo” (MESTERS, 1984, p. 60). E, através destas, não desfocar da intencionalidade principal da escritura e da Leitura Popular da Bíblia: a preocupação com o hoje. O que está por trás da pergunta é o desejo de viver.

“Ora, as perguntas e os problemas que o povo levanta em torno da Bíblia, muitas vezes, são motivados por este seu desejo profundo de encontrar Deus na vida e de entrar em contato com o mundo do sagrado” (MESTERS, 1984, p. 66). Trata-se de encontrar os sinais da presença de Deus no mundo de hoje.

Seguindo seu estilo de falar, a partir de imagens, nosso autor propõe este caminho de interpretação da Bíblia como dois trilhos de um trem: voz do povo e exegese (MESTERS, 1983, p. 50-51).

O nosso povo tem fome e sede, e pede, antes de mais nada, um alimento para a sua esperança que está definhando (...) Por ora, o mais importante para ele não é a discussão das coisas difíceis que a Bíblia conta, mas é poder matar a sua fome com a fruta da fé e sentir-se abrigado pelo futuro de Deus que mantém a esperança e suscita o amor (MESTERS, 1984, p. 85).

Alimentar a vida de fé do povo e ajudá-lo em sua caminhada, eis o mais importante. Por isso continua dizendo:

O objetivo último da Bíblia não é a investigação científica do seu sentido literal e histórico, mas é preparar os homens para a luta que nos é proposta (cf. Hb 12,1) e ajudá-los a viverem a vida em plenitude. A melhor interpretação da Bíblia não é aquela que explica melhor as coisas difíceis da mesma, mas aquela que ajuda a perceber melhor o sentido da bíblia para a vida, que faz o povo rodar novamente na larga estrada da fé, da esperança e do amor, que faz a vida da gente ser vida de gente (MESTERS, 1984, p. 85).

“No fundo da memória da Igreja – ‘memória perigosa’ – dorme uma visão da Bíblia e da vida, cujas raízes se perdem na escuridão dos tempos do Antigo Testamento.” (MESTERS, 1984, p. 89)

Mesters (1984) fala de porta de entrada no mundo da Bíblia. Segundo o autor, a Leitura Popular da Bíblia é uma porta pela qual o povo ao entrar se sente em casa. O limiar quase não dá para fazer distinção entre a parte de dentro e a parte de fora. A rua ilumina a casa. A casa dá sentido à rua. Para os crentes estamos falando de uma história da Bíblia exemplar, com qual eles têm familiaridade. História é um poço que nunca se esgota.

Em “Por trás das Palavras” o autor não se preocupa com uma sistematização do que seja a Leitura Popular da Bíblia e sim com sucessivas construções de imagens que dão ao leitor uma visão de como se está produzindo esta Leitura Popular da Bíblia, seus passos básicos.

Nas duas obras há uma ponte de conexão, a estória da “Flor Sem defesa”, no final de uma e no início de outra (MESTERS, 1984, p. 236-238 e MESTERS, 1983, p. 8-9.87-187). O próprio autor afirma a força da intuição que o perseguiu e a expressa nestas duas obras. Intuição que no Brasil passou a ser chamada de Leitura Popular da Bíblia.

2. Imagens na sociedade do espetáculo

Tomamos por base para refletir sobre este conceito a obra “A Sociedade do Espetáculo” (DEBORD, 2009). Nela, Debord desenvolve o que ele mesmo chama de uma teoria crítica, visando desnudar os mecanismos de opressão que configuram a sociedade do espetáculo. A maneira como o capitalismo se configura torna tudo mercadoria, a espetacularização como transformação de tudo em bens de consumo, mas

também instrumento para afastar o povo de sua própria realidade. Torna-o, ao mesmo tempo, espectador e massa de manobra, se sentindo agente sem de fato o ser.

De alguma forma ela é uma visão de mundo objetivada, uma visão de mundo apresentada como fato real, engendrada de tal forma para servir de justificativa ao sistema existente. Assim “a sociedade surge do espetáculo e o espetáculo é real” (DEBORD, 2009, p. 16).

A sociedade de espetáculo é “resultado e projeto do modo de produção existente” (DEBORD, 2009, p. 14). É produto e esquema de pensamento da sociedade capitalista. “O espetáculo não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo” (DEBORD, 2009, p.). “O espetáculo é o discurso ininterrupto que a sociedade faz sobre si mesmo. É seu discurso laudatório” (DEBORD, 2009, p. 21). É uma maneira de esboçar, de forma amistosa, um discurso autoritário. É o contrapondo do diálogo (DEBORD, 2009, p. 18). Faz sentir como “necessário” o que é historicamente construído. É uma comunicação unilateral que determina o caminho que deve ser seguido. É o monopólio da aparência, onde o que parece ser bom é assim mostrado para que o sistema não seja mudado. “É o âmago do irrealismo da sociedade real, modelo de vida” (DEBORD, 2009, p. 14).

“O espetáculo domina” (DEBORD, 2009, p. 17). É uma forma de entorpecimento. É sono (DEBORD, 2009, p. 20) “O espetáculo é o sonho mau da sociedade” (DEBORD, 2009, p. 19).

“O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre as pessoas, mediatizada pela imagem” (DEBORD, 2009, p. 5). Ele se constitui de tal forma que dá a impressão que a realidade é falsa (DEBORD, 2009, p. 16). Importante é a imagem. O espetáculo é a afirmação de toda a vida humana como aparência (DEBORD, 2009, p. 16). É a negação visível da vida (DEBORD, 2009 p. 16).

O Espetáculo é o lugar do olhar iludido (DEBORD, 2009, p. 14). Constituído de tal forma que as simples imagens se configuram como seres reais. Isto se dá com tal sutileza que não dá espaço para que se questione. É uma forma de alienação onde quanto mais se contempla menos se vive (DEBORD, 2009, p. 24).

3. O emprego das imagens nas obras de Mesters

Já os títulos das obras que tomamos por referência para este artigo nos trazem imagens significativas: “Por Trás das Palavras” e “Flor sem defesa”. Não só os títulos, mas as próprias obras são construídas a partir de imagens: a porta do mundo da Bíblia, a flor. Mas, se olharmos todo o conjunto destas obras, e também outras, reconhecemos uma argumentação repleta de imagens, um jeito de dizer que vai além da conceituação lógica presente na exegese moderna.

Em si, não há nada de extraordinário no uso das imagens. Mesters tem uma maneira de escrever que fala ao povo com raízes rurais, indígenas e africanas. Um jeito de fazer que evoca a memória e a experiência. Elas, simplesmente, ajudam o povo a se apropriar e se conectar. E é aqui que a simplicidade se contrapõe à sociedade do espetáculo e realiza a missão da Bíblia dentro da visão da Igreja da Libertação.

Parafraseando Agostinho, Mesters nos lembra que a Bíblia não foi o primeiro escrito de Deus. Antes, Deus escreve o livro da vida. Como não o entendemos, nos deu a Bíblia (MESTERS, 2011). Assim, podemos dizer que a Bíblia foi escrita para nos ajudar a nos conectarmos com a vida, entendermos a dignidade humana, reconhecermos a imagem do sonho de Deus para cada um e a humanidade inteira. Dentro desta cosmovisão, judaica e cristã, a pessoa humana não é vista como mercadoria. É um convite a voltar às questões fundantes da nossa humanidade, a assumirmos com coragem a tarefa de sermos protagonistas da nossa própria história.

Se na sociedade do espetáculo a performance acabou tendo mais valor do que a essência, a imagem fala mais do que a realidade. Se a espetacularização entorpece, o jeito de ler a Bíblia preconizado por Mesters desperta e conscientiza. A Bíblia passa a ser um instrumento que ajuda as pessoas a construírem trajetórias emancipatórias.

Ela possibilita vislumbrar horizontes, para além do que parece e do que aparenta ser bom. Ajuda as pessoas a reconstruírem critérios de escolha. Colabora na difícil tarefa de se fazer pessoa humana. As imagens usadas por Mesters, pedagogicamente ajudam as pessoas a pensarem, a sentir, a escolher por si mesmas. Ilumina a vida possibilitando tomar consciência do que está ao redor. Configuram-se em um caminho de crescimento para o crente. Um espaço de construção do diferente.

Uma cena do filme Matrix (2014) oferece uma visão significativa para o processo que o uso das imagens por Mesters possibilita, ao contribuir para que as pessoas tomem consciência dos processos que as circundam e assumam uma postura emancipatória diante do sistema. Daqueles que por viverem numa sociedade capitalista – não podendo estar completamente alheios aos processos circundantes podem entrar, sair e construir escolhas, estratégias e articulações que criam outras possibilidades – o “outro mundo possível”. No filme ao personagem principal, Neo, é explicado como funciona a Matrix e depois ele é colocado diante de duas pílulas: uma vermelha e outra azul. Escolhendo a pílula azul, continua vivendo como está, alienado dentro do sistema. Escolhendo a vermelha, conhecerá o mundo real. Poderá entrar e sair da Matrix.

Também com as camadas populares, hoje a obra de Mesters, e especialmente o emprego que faz das imagens, ajuda as pessoas a tomarem consciência de suas realidade, a entrar e sair da “Matrix”. A construir fronteira de ações alternativas e emancipatórias.

Conclusão

É sempre encantador se aproximar da obra de Carlos Mesters, especialmente por suas obras “Por trás das Palavras” e “Flor Sem defesa”. Nelas, nos deparamos com os primeiros passos de uma caminhada que tem gerado uma infinidade de iniciativas que trazem vida a tantos lugares e pessoas.

Em vários lugares, a partir da experiência que esta literatura contém, da Leitura Popular da Bíblia, muitos grupos e indivíduos têm se constituído em sujeitos e protagonistas. Olhos se abrem. Contextos ficam mais claros e nítidos. Escolhas são

feitas e, a partir delas, se vai gerando outra sociedade para além da espetacularização, para além do que parece ser bom.

Assim, a Bíblia se configura em boa notícia hoje também. O texto (a Bíblia) lido num contexto (as CEB's) a partir de um pré-texto (a sociedade do espetáculo) ensaia uma sociedade onde cada um se torna consciente de quem é e de quem é chamado a ser e, nas escolhas do dia a dia, vai afirmando seu valor.

Referências

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Constituição Pastoral “*Gaudim et Spes*” sobre a Igreja no mundo atual. <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh_encyclica_gaudium_spes.pdf> acesso em: 03 de março de 2014.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Constituição Dogmatica “*Dei Verbum*” sobre a revelação Divina. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html acesso em: 03 de março de 2014.

DEBORD, Guy. *Sociedade do espetáculo*. 11. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

FELIX, Isabel Aparecida. *Anseio por dançar diferente: Leitura popular da bíblia na ótica da hermenêutica crítica da Libertação*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

FREIRE, PAULO. *Pedagogia do Oprimido*. 23 Rei. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. <http://www.letras.ufmg.br/espanhol/pdf%5Cpedagogia_do_oprimido.pdf> acesso em: 03 de março de 2014.

Matrix. Cena do filme disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=Bb86zhhBTAU> acesso em 05 de março de 2014.

MESTERS, Carlos. *Com Jesus na contramão*. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Deus, onde estás?* Uma introdução prática à Bíblia. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Por trás das Palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da bíblia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. Os dois livros de Deus. In: *Agenda Latino Americana 2011* <<http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=349>> acesso em: 02 de março de 2014.

PEREIRA, Nancy Cardoso e MESTERS, Carlos. *A Leitura Popular da Bíblia – à procura da moeda perdida*. São Leopoldo: CEBI, 2011.

VICENTE, Zé. Nossa vista clareou.
<http://www.cicaf.org.br/index.php/multimedia/musicas/file/34-nossa-vista-clareou?tmpl=component>> acessado em 01 de março de 2014.

UMA IGREJA QUE O POVO CRIA: DIOCESE DE GOIÁS (1967-1997)

Doutorando: Arcangelo Scolaro - PUC Goiás (arcangelos@brturbo.com.br - arcangeloscolaro@hotmail.com)

Resumo

A Diocese de Goiás, até 1967, foi uma Igreja extremamente tradicional, aliás, como toda a Igreja católica o era até o Concílio Vaticano II. Em 1967 a Igreja estava recém saindo do Concílio e na América Latina se preparava a Conferência Latino-Americana dos bispos em Medellín. Nesta mesma época chega o novo bispo de Goiás, Dom Tomás Balduino. Este é o marco inicial da Igreja que se convencionou chamar de “Igreja da caminhada”, pelo fato de que as primeiras comunidades cristãs eram assim denominadas e também porque é uma Igreja que não está pronta, mas que vai sendo construída tal como uma caminhada. A Diocese de Goiás inicia aí um processo de transformação interna e transformações no conteúdo de sua ação pastoral. Seu modo de ser Igreja se transforma e caminha em direção a uma estrutura de Igreja que vai possibilitando uma maior participação dos leigos. O objetivo é o de transformar o leigo em protagonista da caminhada, é a ação religiosa intervindo definitivamente sobre as identidades e significados a própria vida em sociedade. A Diocese de Goiás, em concordância com o Concílio Ecumênico Vaticano II e com a Conferência Episcopal Latino-americana de Medellín, afirma que não se preocupou apenas em catequizar, mas também em ser instrumento de organização do povo, e que através de seu trabalho de conscientização para a luta pelos direitos e dignidade humana fez surgir movimentos populares, ou organizações de defesa dos direitos da pessoa humana. Esse novo modo de pensar a Igreja começa a aparecer mais claramente a partir da IV Assembleia que foi realizada em 1971, é a busca de uma igreja que o povo cria e é desafiado a criar uma nova sociedade.

Introdução

A Diocese de Goiás foi criada, primeiro como prelazia em 6 de dezembro de 1745, pelo Papa Bento XIV, com a Bula “Candor Lucis Aeternae”. A Prelazia de Goiás foi desmembrada da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, juntamente com outras três Circunscrições Eclesiásticas: as Dioceses de São Paulo e Mariana e a Prelazia de Cuiabá.

A 15 de julho de 1826, pela Bula “Solicita Catholici gregis cura” do Papa Leão XII, foi elevada a Diocese. A 18 de novembro de 1932, pela Bula “Quae in faciliorem” do Papa Pio XI, foi elevada a Arquidiocese e Sede Metropolitana. O primeiro bispo prelado foi nomeado em 1782, mas não chegou a tomar posse. O primeiro bispo a tomar posse foi Dom Vicente Alexandre Tovar em 1802.

A 26 de março de 1956, pela Bula “Sanctissima Christi Voluntas” do Papa Pio XII, foi extinta a Arquidiocese de Goiás e na mesma data, pela Bula “Quo gaudio” do Papa Pio XII, foi criada a nova Diocese de Goiás. Dom Cândido Bento Maria Penso foi o seu primeiro bispo (1956-1959).

A Diocese de Goiás está situada no Oeste do Estado de Goiás, na região conhecida como Mato Grosso Goiano, região muito fértil, de alta produção agro-

pecuária. Fazem parte de sua área geográfica os municípios de Buriti de Goiás, Britânia, Carmo do Rio Verde, Ceres, Fazenda Nova, Goiás, Guaraita, Heitoraiá, Itaberaí, Itaguarí, Itaguarú, Itapirapuã, Itapuranga, Jussara, Mossâmedes, Novo Brasil, Nova Glória, Sanclerlândia, Santa Fé de Goiás, Taquaral de Goiás, Uruana e São Patrício. A soma da superfície destes municípios atinge uma área de 21.034 quilômetros quadrados e uma população de 225.613 habitantes (IBGE 1999), perfazendo uma densidade demográfica de 10,7 hab/Km. (Anexo 1)

A Diocese se limita com a Arquidiocese de Goiânia, Diocese de Rubiataba-Mozarlândia (GO), Anápolis (GO), Uruaçu (GO), São Luis de Montes Belos (GO) e Barra do Garças (MT). Tem sua sede em Goiás e teve como bispo Dom Tomás Balduino de 1967 a 1998 ao qual sucedeu Dom Eugênio Rixen.

A Diocese de Goiás, até 1967, foi uma Igreja extremamente tradicional, aliás, como toda a Igreja católica o era até o Concílio Vaticano II. Em 1967 a Igreja estava recém saindo do Concílio e na América Latina se preparava a Conferência Latino-Americana dos bispos em Medellín. Nesta mesma época chega o novo bispo de Goiás, Dom Tomás Balduino. Este é o marco inicial da Igreja que se convencionou chamar de “Igreja da caminhada”, pelo fato de que as primeiras comunidades cristãs eram assim denominadas e também porque é uma Igreja que não está pronta, mas que vai sendo construída tal como uma caminhada. A Diocese de Goiás inicia aí um processo de transformação interna e transformações no conteúdo de sua ação pastoral. Seu modo de ser Igreja se transforma e caminha em direção a uma estrutura de Igreja que vai possibilitando uma maior participação dos leigos.

A Igreja pré-conciliar era uma Igreja clerical e hierárquica. As possibilidades de participação do leigo eram mínimas, especialmente em órgãos de decisão. Trata-se aqui de constatar como é a participação dos leigos não só no trabalho missionário de catequese e evangelização nas comunidades, mas também a sua responsabilidade na condução de todo um processo novo de ser Igreja. O objetivo é verificar, enfim, se o leigo é realmente o protagonista deste modelo de Igreja. O conteúdo da ação pastoral ou evangelização se torna marcado por características sócio-políticas. Isso se verifica mais claramente a partir de 1972, com a V Assembléia, onde aparece a opção da Diocese pelos marginalizados.

A Diocese de Goiás em concordância com o Concílio Ecumênico Vaticano II e com a Conferência Episcopal Latino-americana de Medellín, afirma que não se preocupou apenas em catequizar, mas também em ser instrumento de organização do povo, e que através de seu trabalho de conscientização para a luta pelos direitos e dignidade humana fez surgir movimentos populares, ou organizações de defesa dos direitos da pessoa humana. Esse novo modo de pensar a Igreja começa a aparecer mais claramente a partir da IV Assembléia que foi realizada em 1971.

Alguns aspectos são muito marcantes nesta caminhada, em primeiro lugar destaca-se a socialização do poder. A Igreja, desde os anos 300, com Constantino, havia sido uma instituição marcadamente centralizadora do poder. Esta nova postura de Igreja inspirada no Concílio Vaticano II se manifesta, sobretudo nos seguintes elementos: Assembléia diocesanas, colegialidade, grupos do Evangelho (sementes de CEBs) e socialização da Palavra (Bíblia). Vamos procurar agora entender como se deu a construção desta nova Igreja através destes aspectos:

1. Assembleias diocesanas – partilha da palavra e das decisões

O primeiro passo para uma transformação das estruturas da Igreja foi dado pelo próprio bispo D. Tomás Balduino que logo nos primeiros dias do exercício de sua função como bispo, convocou todos os padres para uma reunião, onde procurou ouvir dos padres a avaliação que faziam sobre a situação da Diocese. Esta avaliação foi feita a partir da pastoral de conjunto proposta pela CNBB. Esta 1ª reunião aconteceu com uma metodologia surpreendente (CAPPONI, 1999, p. 28)

Fiquei impressionado com a democracia e o senso de liberdade que havia na presença do bispo: todos tomavam a palavra, ele escutava todos, e não vestia nem sequer a batina. Nunca tinha visto, até então, um bispo sem hábito, sem a cruz peitoral e o anel de esmeralda. Pensei: ‘neste ambiente dá para realizar uma Igreja do povo’.

Neste encontro já foi decidido, junto com os padres, que seria preparada uma Assembléia diocesana com a ampla participação de todas as comunidades da Diocese através de representantes leigos. Foram convocados quatro representantes leigos de cada paróquia, dois jovens e dois adultos dos dois sexos. Ficou decidido também que cada paróquia deveria realizar a Assembléia paroquial em preparação à Diocesana.

A primeira Assembléia foi realizada nos dias 1º a 7 de julho de 1968 na cidade de Ceres e conforme Capponi (1999, p. 30), foi um marco histórico para a caminhada deste novo jeito de pensar e encaminhar a Igreja.

O aspecto que mais me impressionou (...) foi novamente a sensação de liberdade, fraternidade e democracia desta Igreja. Os leigos eram a maioria, e no entanto tinham o direito à palavra e o seu voto tinha o mesmo valor que o dos padres. Nunca tinha acontecido até então, que uma Igreja tomasse decisões desta forma(..) Isso era visto por nós como uma pedagogia, início de um caminho.

A realização de Assembléias foi se tornando uma prática constante em toda a Diocese e nos seus vários níveis, iniciando nas pequenas comunidades que no início, na verdade, nem comunidades ainda eram, se denominavam grupos de Evangelho. As Assembléias diocesanas eram realizadas anualmente e sem dúvida elas foram um processo educativo para uma ampla participação do povo e tomada de consciência de que a Igreja não era somente o padre e o bispo. Para o leigo da época, ter parte nas decisões da paróquia e poder falar na Igreja era uma verdadeira revolução, era uma novidade extraordinária que nem todos compreenderam e aceitaram.

Para o leigo da época, ter parte nas decisões da paróquia e poder falar na Igreja era uma grande novidade, que nem todos compreenderam e aceitaram.

As três primeiras assembleias (1968-1970) se preocuparam muito com a “**arrumação da casa**”, a preocupação foi mais interna – como organizar os trabalhos de evangelização (Catequese, liturgia, dízimo, juventude, família, os sacramentos, etc, seguindo sempre o esquema da Pastoral de Conjunto (CNBB), na verdade neste tempo não se pensou em outra coisa a não ser colocar em prática a pastoral de conjunto. Isto implicava em realizar assembleias paroquiais e refletir o que significava ser Igreja para que assim se organizasse a participação dos leigos na comunidade.

A IV Assembleia realizada em 1971 (CAPPONI, 1999, p. 41): “expressou em seus documentos conclusivos, a determinação de ser ‘uma Igreja do povo e para o povo’. Abria assim caminho para a opção preferencial pelos pobres e marginalizados”. Esta assembleia tinha como tema a ‘Justiça no mundo’. Este tema havia sido tema do Sínodo dos Bispos. Com isso podemos perceber que a caminhada da Igreja de Goiás não foi uma caminhada isolada, ela tentava ser uma caminhada muito fiel à Igreja, primeiro ao Vaticano II, depois a Medellín.

Pela ligação histórica entre Igreja e Estado, mesmo quando se separa, permanece na Igreja a idéia da dominação. A classe dominante continua a influir na Igreja, em suas decisões, em seu modo de agir. Marx (1983, p. 36) se pergunta e responde: “que demonstra a história das idéias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As idéias dominantes de uma época sempre foram as idéias da classe dominante”.

As Assembleias foram um modo encontrado para que o pobre fosse elaborando o seu modo de pensar, agir e assim construir um novo modelo de Igreja a partir de sua realidade, a partir de suas idéias, sobrepondo-se às idéias da classe dominante. Foi através destas Assembleias que se chegou finalmente ao grande marco da nova caminhada que foi a opção pelos pobres. Percebe-se que nos primeiros anos de 1967 a 1972 a Diocese se preocupou muito em organizar a casa e o fez de uma maneira pedagógica, chamando o povo, os leigos para fazer isso. Esta caminhada foi um aprendizado que culminou na opção preferencial pelos pobres que aconteceu na V Assembleia em 1972. Segundo Capponi (1999, p. 47) a primeira ação pastoral concreta que mostrou realmente a opção pelos pobres e que, ao mesmo tempo, fez crescer esta opção na vida prática da Igreja, foi o aprendizado da Bíblia junto aos pobres:

A luz da Bíblia então começou a iluminar uma realidade que antes não aparecia, e a descobrir na própria Bíblia sentidos que não eram percebidos antes. Apesar da intenção de não excluir os ricos, eles muitas vezes acabaram se excluindo sozinhos quando os pobres tomavam a palavra porque o pobre ligava a Palavra de Deus com a vida e falava o que o rico não gostava de ouvir.

Mais adiante (p. 48) acrescenta que esta opção em favor dos pobres foi tomada por aquela Assembleia por um motivo muito forte. Ela foi mesmo uma consequência do trabalho que vinha sendo realizado e especialmente com a Bíblia no meio do povo. “É que nós, na reflexão Bíblica tínhamos descoberto que os pobres eram os preferidos de Deus”.

A VIII Assembleia Diocesana, realizada em 1975 foi um momento muito forte de confirmação da caminhada e de celebração de tudo que já tinha sido realizado. Foram muito destacados os valores culturais do povo, especialmente no que se refere à música e à poesia. Foram apresentados muitos cânticos compostos por violeiros da

caminhada e toda a Assembléia foi relatada em forma de versos. Por exemplo, no relatório do 4º dia encontram-se os seguintes versos de Orlando¹² (1975, p. 13):

Dividimos em grupinhos/ resolvemos num momento/ vimos que
o encontro dos leigos/ é um grande instrumento.

Pra ter uma equipe diocesana/ nos pedimos na verdade/pra
assumir um compromisso/ prá nós ter mais liberdade.

Percebe-se aí que o leigo vai compreendendo o seu valor dentro da caminhada desta Igreja e vai começando a utilizar as ferramentas que lhe estão disponíveis. As Assembléias foram realmente um instrumento que levou à transformação e a uma consciência de igualdade entre leigos e clero. Moura (1989, p. 43) chega à conclusão de que as Assembléias foram fundamentais para a realização do novo, para o início da construção do sonho de uma Igreja de relações igualitárias entre bispos, padres e leigos e onde os pobres ocupariam o primeiro lugar e o rico teria que se converter ao pobre para fazer parte dela.

A Assembléia em si – volto a insistir – é o novo, será realmente o espaço de manifestação do interesse religioso leigo e também do clerical, da procura e da produção de novos serviços religiosos. Sua abrangência, considerando a realização a nível paroquial e diocesano, na compreensão do bispo, será o instrumento potencial na formação do leigo.

A preparação e a realização das Assembléias significaram uma conquista muito grande por parte dos leigos e a partir da V Assembléia, uma conquista que se estende aos pobres. A Assembléia não tem mais convidados que vêm para fazer palestras, ensinar, não há professores e alunos, todos se encontram numa posição de igualdade. Os convidados de fora, são convidados como assessores, que intervêm quando convidados ou quando percebem situações em que os assembleístas se encontram embaraçados. Segundo Moura (1989, p. 66-67) os leigos participantes das Assembléias diocesanas:

[...] Penetram num espaço antes privado ao clero, discutindo temas e atitudes antes intocáveis. Começam a estabelecer diretamente uma relação com o sagrado. Ou seja: até então, o clero – segmento especializado do trabalho/saber religioso – respondia por essa mediação (...) dividia esse poder com os leigos.

A IV Assembléia realizada em 1971 revela algumas mudanças. Em primeiro lugar, ela toma como tema da Assembléia “A Justiça no Mundo” o mesmo tema do Sínodo de Roma que estava sendo realizado naquele ano. Esta Assembléia, segundo consta em seu relatório, sob a assessoria de Frei Mateus Rocha, dominicano, se empenhou na busca de um projeto diocesano de serviço aos pobres. Para esse fim, segundo Capponi (1999, p. 40) “instituímos a Escola do Evangelho e a de Educação Popular”. O relatório da IV Assembléia (1971, p. 6) expressa uma determinação de ser “uma Igreja do povo e para o povo” e assim, segundo Capponi (1999, p. 41) a Igreja de Goiás estava abrindo “o caminho para a opção preferencial pelos pobres e marginalizados”. A partir da V Assembléia a questão da fé ligada à política é uma

¹² Orlando é um lavrador e poeta da comunidade de Santa Fé de Goiás.

constante, ou em outras palavras a fé ligada à vida. Na V Assembléia aparece como opção da Diocese (1972, p.1), além da opção pelos pobres:

uma eficiente evangelização, a fim de chegar a comunidades formadas por cristãos conscientes e comprometidos na transformação da realidade. Os cristãos de nossa *Diocese* empenhar-se-ão num testemunho pessoal e comunitário em favor da Verdade e da Justiça. Esta opção se traduzirá em atitudes de conscientização, de promoção e de denúncia.

A partir destas opções se coloca bem claro que para participar, se sentir integrado na caminhada da Diocese era preciso que houvesse um compromisso concreto, um compromisso com o pobre, e um compromisso com a transformação da realidade sócio-política. Portanto, a fé dos fiéis da Diocese de Goiás deveria ser marcada com uma característica própria do modelo de Igreja das CEBs que é a ligação da fé com a vida, da fé com a política. Pelo que se conclui a Diocese, através de seu bispo e de todos os participantes da Assembléia, não estavam preocupados com o número de fiéis nas suas Igrejas, mas com a qualidade destes fiéis. Pessoa (1999 b, p. 170) afirma que nesta Igreja não há mais lugar para os simples consumidores de sacramentos e nem para os que apenas buscavam cumprir os preceitos. Segundo ele “só há lugar para pessoas que saibam falar das causas das desigualdades sociais, dos baixos salários e das doenças; e que se comprometem com a mudança de tudo isso”. Freire (1985, p.09) não mostra dúvidas e afirma com segurança que:

A libertação deve ser exigida. (...) A libertação parece sempre impositiva aos opressores; os opressores que se danem, porque a libertação tem que ser feita contra eles. Se a gente for pensar que é possível convencer os opressores de que eles não devem oprimir, não há libertação. Individualmente, sim, é possível. A história está cheia de pessoas que saem da classe dominante e fazem a Páscoa. Quer dizer: morrem enquanto dominantes, e ressuscitam enquanto lutadores pela libertação. A história está cheia disso, Marx foi isso também.

A exigência colocada é muito forte e radical, como manifestam, na carta pastoral de Itapuranga, as palavras de Dom Tomás afirmando os princípios do novo jeito de ser Igreja e os compromissos com a transformação do mundo, conforme Informativo Paroquial (1979, p.5): “quem não aceitar o compromisso com o Evangelho, quem não se comprometer com a transformação do mundo que também não venha pedir sacramentos”. Na publicação, ‘As Boas Notícias’ (1975, p. 10) consta um resumo de depoimentos de lavradores relatando o seu entendimento do que significa para eles uma Igreja comprometida com os pobres, uma Igreja comprometida com os problemas políticos que o povo enfrentava:

Descobrimos que evangelizar e lutar pela libertação dos oprimidos são a mesma coisa. A Boa Notícia é justamente isto: curar os cegos, soltar os que estão presos pelo egoísmo ou pelo conformismo ou na rotina dos costumes e tradições. Mudar a situação dos pobres jogados de lado na margem do caminho e por

isso chamados de marginalizados. A Boa Notícia é a preparação de um tempo de graça, um tempo feliz de alegria que será igualdade, justiça e amor.

2. A colegialidade – partilha do poder

Com certeza uma das características novas que surgiram neste novo modo de ser Igreja foi a colegialidade. O Concílio Vaticano II já havia recomendado que houvesse o exercício da colegialidade entre os bispos e padres na Igreja. Este pedido, na Diocese foi estendido aos leigos. Desde que o bispo chamou os padres e depois os leigos para que a caminhada da Diocese fosse construída em conjunto estava aberto o caminho para o exercício do poder colegialmente.

Em 1973 durante a VI Assembléia, foi criada a equipe de assessoria que dividia com o Bispo a autoridade e o serviço pastoral de acompanhamento das comunidades. Esta equipe foi justificada à época por dois motivos, um era o exercício da colegialidade, equipe que ficava mais próxima ao bispo e juntos procuravam assessorar as comunidades e as pastorais para que estas pudessem dar continuidade às decisões das Assembléias. O segundo motivo pelo qual esta equipe foi constituída foi o de uma presença maior do bispo reclamada pelas comunidades. O bispo não tinha condições de estar presente regularmente nestas comunidades pelo fato de serem muitas como também tinha vários outros compromissos fora da Diocese, como a Pastoral Indigenista e a Pastoral da Terra. Maria Helena¹³ aponta como um dos grandes marcos desta nova Igreja a colegialidade, e que esta preocupação partia do próprio bispo: “Dom Tomás Balduino nunca tomou decisões isoladas, servindo-se sempre de assessoria mais pessoal e mais ampla para assuntos particulares e diocesanos. Criou, apoiou e incentivou a colegialidade nas comunidades paróquias”.

Eis o decreto de fundação desta equipe, VI Assembléia (1973 p. 1):

Para ajudar o bispo e seu conselho, seja criada uma assessoria formada por representantes leigos, religiosas e padres, escolhidos pelas regiões, a fim de construir uma união maior de todas as comunidades e resolver os problemas que interessam toda a Diocese.

Toda a estrutura Diocesana foi pensada de forma que favorecesse o exercício da colegialidade começando pelas comunidades de base até as estruturas diocesanas. Assim foram criadas equipes municipais de pastoral ou conselhos paroquiais, equipes colegiadas de agentes de pastoral, reuniões municipais (espécie de Assembléias mensais das comunidades), reuniões regionais, Assembléias municipais, Assembléias regionais, Assembléias diocesanas, coordenação diocesana, Assembléias de pastorais, assessorias simples e ampliada. Esta forma colegiada de assumir os mais diversos serviços foi ajudando os leigos a se sentirem responsáveis pelo andamento de sua Igreja. Este espírito de co-responsabilidade aparece nos versos da folia compostos por Tiãozinho¹⁴, durante a VIII Assembléia Diocesana (1975, p. 10):

¹³ Maria Helena é professora, leiga e foi agente de pastoral em Itapuranga, Uruana e Itaberaí onde reside.

¹⁴ Tiãozinho era, na época, lavrador poeta e músico da comunidade de Itapirapuã.

Nós também como leigos/temos nossa obrigação/de dar continuidade/lá na nossa região/levando a verdade/para todos os irmãos.

Mais adiante, na mesma Assembléia, o poeta mostra novamente que a Assembléia havia entendido o sentido de se exercer o serviço colegiadamente e assim envolver outras pessoas neste serviço quando expressa (1975, p 16):

Mas novos coordenadores nasceu/Foi bom pra eles e pra mim/Estão caminhando sozinhos/Sem precisar, quase do padre e de mim.

A Diocese, preocupada com a construção de uma caminhada colegiada, realizou nos anos de 1995 a 1997 um sínodo diocesano. Este sínodo teve como objetivo rever toda a caminhada realizada e estabelecer bases firmes que garantissem a caminhada desta Igreja mesmo depois da troca de bispo que estava por acontecer. Até mesmo a sucessão episcopal foi assumida por aquele sínodo como uma responsabilidade de toda a Igreja diocesana e não apenas do bispo quando afirma (1997, p. 22) “Que a Diocese assuma de forma participativa, a sucessão episcopal de Dom Tomás, que acontecerá a partir de 1998, buscando na reflexão, na oração, os caminhos para a continuidade da caminhada realizada até agora”.

Através deste sínodo, a Igreja de Goiás confirma a sua caminhada, priorizando as CEBs, a opção pelos pobres e a caminhada em conjunto. Afirma que (p. 23) os órgãos colegiados que foram se constituindo ao longo dos 30 anos de caminhada marcaram o rosto desta Igreja. E reafirma que “nossa Igreja é chamada a ser cada dia uma Igreja de comunhão e participação, como um novo jeito de ser”. O mesmo sínodo reafirma por outro lado o caminhar com os leigos e que estes sejam na verdade os protagonistas da caminhada (1997, p. 7): “Que nossa Diocese retome, com força renovada e atualizada, sua missão profética de serviço aos excluídos. Na caminhada das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs – os leigos, crianças, mulheres, homens e especialmente a juventude – sejam protagonistas desta missão”.

Esta Igreja reconhece que houve falhas nesta caminhada e que nem sempre viveu aquilo que se propunha a anunciar. O anúncio profético da igualdade nas relações dentro da comunidade, dentro da Igreja e dentro da sociedade nem sempre aconteceu com relação à Igreja, embora esta fosse a intenção explícita. A Diocese de Goiás é parte de uma Igreja Universal que nunca abandonou a sua estrutura hierárquica e monárquica. Dom Tomás Balduino na carta de apresentação da III etapa do sínodo diocesano (p. 21) assim expressa: “O Sínodo revelou a maturidade de nossa Igreja, que teve a coragem de olhar com realismo sobre suas falhas e ao mesmo tempo manifestar a esperança de se organizar melhor internamente como forma de testemunhar evangelicamente o Senhor Jesus nos dias de hoje”.

3. Grupos do Evangelho (sementes de CEBs)

A organização em pequenas comunidades é que foi dando consistência às decisões e organizações, que vinham dos organismos colegiados e daí surgiam novas idéias para ir melhorando essa organização. São esses pequenos núcleos que fazem

acontecer a *nova* prática, a nova eclesiologia. Esses grupos não sonhavam apenas com uma nova comunidade de relações fraternas e igualitárias nem somente com uma Igreja neste estilo, mas sonhavam ainda mais alto, iam construindo um sonho, iam construindo uma utopia que era a da sociedade igualitária. Isso era possibilitado pela estrutura eclesial que lhes era oferecida através dos organismos colegiados e, sobretudo, pela nova leitura bíblica que se fazia. Segundo Capponi (1999, p. 49):

[...] tentavam fazer a experiência concreta e antecipada do sonho da mudança de uma realidade não evangélica. Queriam converter não só as pessoas, mas também as estruturas injustas. Em muitos destes grupos se faziam experiências de vida comum: roças comunitárias, mutirões de serviço na roça, de fiandeiras, de violeiros, de artesanato.

A Conferência dos Bispos Latino-Americanos de Santo Domingo (1992, p. 104-105) diz que as CEBs:

Em comunhão com os seus bispos e como o pedia Medellín, converteram-se em centros de evangelização e em motores de libertação e de desenvolvimento.

A vitalidade das CEBs começa a dar seus frutos; é uma das fontes de onde brotam os ministérios confiados aos leigos: animação de comunidades catequese, missão.

As pequenas comunidades na Diocese de Goiás, desde seu nascimento, foram produzindo frutos. A Igreja foi se transformando, se tornou Igreja dos excluídos. Os pobres lavradores se sentindo apoiados fortaleceram o seu sindicato, criaram associações e até partido político novo. A comunidade é o motor de tudo e por isso canta a sua felicidade.

Sou feliz é na comunidade,/é comunidade eu sou feliz (bis)
(Maria Batista)

1. A nossa comunidade se reúne todo dia,/ /a nossa comunidade luta por melhores dias./2. A nossa comunidade se reúne todo o dia, uma/lê o Evangelho, outra reza Ave Maria.

O cântico transmite uma mensagem de alegria e felicidade que parece contagiar a todos os fiéis. Sob este aspecto Marx (1974 a, p. 94) afirma: “a religião precisa ser abolida porque é uma felicidade ilusória para o povo e só a abolição o fará encontrar a verdadeira felicidade”.

Marx tem razão em tal afirmação quando a religião se preocupa apenas com as coisas espirituais ou mesmo quando enche o fiel de esperança, mas não o convoca para a ação concreta de cidadania. Podemos até citar como exemplo a Renovação Carismática Católica que envolve muito o fiel com encontros animados, alegres, fazendo-os sentirem-se felizes. Porém, o espírito da Igreja da caminhada é o espírito da

Igreja primitiva à qual Gramsci atribui um espírito revolucionário (PORTELLI, 1984, p.31).

O imaginário de felicidade e de alegria, segundo este cântico, é a significação primária do conceito de comunidade. O objetivo da comunidade é ser feliz, aspiração máxima de toda pessoa. Símbolo e utopia se reconstruem na busca do novo. O imaginário apresenta a construção da utopia e da felicidade, que passa pela luta social. A comunidade luta pela libertação, contra toda forma de opressão.

Segundo o imaginário construído no canto, não é qualquer pessoa que pertence à comunidade e luta pela libertação: são os pobres que constroem o ideal da comunidade. O imaginário da comunidade recolhe e respeita a religiosidade popular, que é a experiência e o referencial simbólico da maioria das pessoas do grupo: cantam-se benditos, reza-se Ave-Maria, faz-se o sinal da cruz e introduz-se a novidade que é a reflexão da palavra de Deus, especialmente do Evangelho.

Conforme Moura (1989, p. 84) a comunidade se tornou o centro desta Igreja ali aonde iam acontecendo a evangelização e o compromisso com a Igreja e com a vida social:

A comunidade para os diocesanos, não é ajuntamento, é conversão, é a vontade de assumir compromisso, a coragem de topar tudo. Essa é a referência da *Igreja* do Evangelho e a sua semente, são os grupos de Evangelho: O lugar da formação do compromisso com a transformação da realidade. Esses grupos que inicialmente, contavam com o estímulo de algum agente, adquirem rapidamente uma força, e um significado na vida diocesana. Rapidamente o hábito de reunir não só para rezar, mas para pensar juntos os problemas que são comuns, redimensiona a relação com os agentes do sagrado, portanto, com a instituição.

A vida em comunidade foi fazendo as pessoas compreenderem o valor da comunhão. Durante muito tempo as comunidades foram lendo e relendo o livro dos Atos dos Apóstolos, especialmente os Capítulos 2, 4 e 5. Os grupos perceberam que não bastava apenas celebrar os sacramentos e rezar, era preciso mais do que isso, era preciso viver concretamente a comunhão. Segundo Capponi (1999, p. 66): “Evangelização e sacramentos, sem buscar uma comunhão de todos os bens, parecem mentira. Os grupos sentiam que a comunhão é uma coisa concreta para se viver”.

As pessoas que participavam ativamente nos Grupos do Evangelho foram se dando conta que para construir um mundo da igualdade, mundo da fraternidade, da solidariedade, a Igreja não poderia tratar da mesma forma a todos, pois assim estaria favorecendo a manutenção da situação, estaria contribuindo para a manutenção dos privilégios dos que detinham o poder. Para que a igualdade fosse uma realidade era necessário fazer descer quem estava por cima e fazer subir quem estava por baixo. Os bispos do Regional Centro-Oeste, em 1973, editaram um documento chamado a ‘Marginalização de um povo – Grito das Igrejas’. À frente, na elaboração deste documento estavam Dom Tomás Balduino, bispo de Goiás e Dom Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia de São Felix. Neste documento (CNBB, 1973, p. 42) os bispos afirmam que:

Vale a pena apoiar todo este povo, pois a libertação que ele fará dará também chance de se libertarem da escravidão do capitalismo que não deixa que sejam verdadeiramente humanos, pois se enriquecem com a miséria de muitos e perdem todo sentimento de justiça e de fraternidade para com os outros, pensando mais nos seus lucros do que nas pessoas.

Muitos dos que participavam nas comunidades perceberam isso, e viram isso como vontade de Deus expressa na Palavra de Deus, alguns destes foram para a luta e encontraram o martírio como foi o caso de Tarcísio Medeiros, de Itaberaí, Nativo da Natividade, de Carmo do Rio Verde. Pode-se ainda acrescentar o nome de Sebastião Rosa da Paz, de Uruaçu que iniciou a sua militância na Diocese de Goiás. Muitos iniciaram a caminhada junto às comunidades e depois seguiram sua militância em outros organismos populares de luta pela igualdade e isso nem sempre foi bem aceito ou compreendido pelos agentes de pastoral da Diocese, como o afirma Capponi (1999, p. 67):

Nem todos estes líderes, depois, ficaram nas comunidades. A caminhada ofereceu uma safra de bons líderes ao movimento sindical e o futuro movimento político da sociedade. Alguns ainda choram por isso (...) Dos grupos de Evangelho, eles passaram a viver a missão de leigos dentro das estruturas da sociedade, criando uma comunhão espiritual entre a *Igreja* e os homens de boa vontade.

Pelo relatório da X Assembléia Diocesana (1978, p. 16) houve algum tempo em que os grupos se fecharam muito em si mesmos, acreditando até que seria a única forma de luta e aí surgiu uma espécie de crise. Assim expressa o relatório:

Os grupos deram certo e eram considerados não somente uma boa ferramenta, mas chegou um momento em que se pensou que era a única ferramenta boa, perdendo assim o sentido de seus limites. Daí veio certa radicalização e isolamento do trabalho. Ao mesmo tempo apareceram outras ferramentas mais do povo, como o sindicato que o pessoal começou a descobrir e assumir e os grupos se esvaziaram. Foi como um balão que ficou muito cheio e começou a murchar.

4. A palavra de Deus

A presença e o uso constante da Palavra de Deus são uma das características da teologia da libertação, pois se acredita na sua força libertadora. A palavra de Deus é um meio para a libertação da classe oprimida. Acredita-se que um dos primeiros passos para a libertação é o uso da palavra (BRANDÃO, 1984, p.7-8). O povo dos pobres, as classes oprimidas foram silenciadas e, mantê-las silenciadas é mantê-las oprimidas. A Igreja contribuiu e contribui com a opressão do povo na medida em que retirou ou ainda

retira do seu acesso a Palavra de Deus. Hoje a teologia da libertação tenta fazer o caminho inverso, enquanto mostra a vontade de Deus que é uma vontade libertadora, faz um exercício prático de libertação ao utilizar a Bíblia ligada aos acontecimentos.

Segundo Mugica (1985, p. 30) “A teologia popular se caracteriza por uma metodologia para devolver ao povo de Deus o uso da Palavra que lhe foi tirado (...) a teologia da libertação recuperou o sentido original do método como caminho”.

Mais adiante afirma que o teólogo deverá passar por um processo de conversão, pois era próprio do teólogo o ensinar e agora precisa aprender a escutar e assim aprender do povo:

O teólogo deverá para isso desaprender, escutar e aprender. E porá toda sua bagagem a serviço da fé dos pequenos, para devolver a capacidade que estes têm de pensar teologicamente e dar cumprimento a sua necessidade e direito de fazê-lo. No fundo, a questão reside no fato de que, se a teologia quer ser verdadeiramente cristã, deve fazer os pobres falarem, deve conseguir, que os pobres digam com suas palavras de todos os dias, a palavra de Deus.

A Palavra de Deus causa uma verdadeira revolução, pois as pessoas se apaixonam por ela, identificam seus problemas com os problemas enfrentados pelos personagens bíblicos e assim buscam a solução. A partir do momento em que esta Palavra é ouvida em comunidade a solução dos problemas também é feita de forma coletiva, pois como o expressa Baum (1985, p. 54) “*A Palavra de Deus é dirigida às pessoas, bem como as suas sociedades*”. E mais adiante o mesmo Baum (1985, p. 55) afirma:

Os cristãos dedicados à luta contra a opressão, unidos em pequenas comunidades (...) liam a Bíblia sob uma nova luz. Até a celebração Eucarística lhes comunicava um sentido de solidariedade social que não haviam conhecido antes. (...). Descobriam, por exemplo, que a Eucaristia era o maná divino dado a Israel em seu caminho para a terra prometida, era a renovação da aliança que envolvia todo o povo, era a ceia festiva que criava uma comunidade entre os participantes; era o banquete onde todos tinham o suficiente para comer e ninguém ficava com fome, símbolo da sociedade a que Deus nos havia destinado, era o compromisso divino que unia o pão ao Espírito.

A Bíblia é a fonte de inspiração, a força que anima aqueles que acreditam na presença do Reino de Deus já aqui neste mundo. Na Bíblia, percebem que a sua espera é a mesma do povo de Deus Bíblico, que seu sonho também é o mesmo, ou seja, o reino da igualdade entre as nações, entre os povos e entre as pessoas.

Silva Gotay (1985, p. 136) sublinha que:

A justiça da qual se fala na Bíblia é justiça real e humana, é justiça que se realiza ou se impede politicamente. Justiça é a maneira concreta de amar o homem (...) A Justiça da qual se fala é aquela que tem a ver com os pobres que foram burlados por juízes corruptos, que foram enganados por pesos e medidas falsas, que tiveram suas terras expropriadas, os que foram deixados

órfãos e viúvas, os que sofreram violência, engano, fome, sede, perseguição, doença, etc..

O povo das comunidades havia entendido que a fé em Deus não é esperar por uma intervenção milagrosa, o milagre se faria com sua participação. A fé no Deus Bíblico é crer em sua promessa de justiça, é espera num Libertador que vem fazer justiça. Como hoje os seguidores são a presença deste Messias, o povo assume a missão libertadora para a construção do Reino da paz e da igualdade.

5. Considerações finais

Com certeza essa não foi uma igreja perfeita, ela foi uma construção humana e nessa condição ela cometeu equívocos, erros pontuais, fracassou em alguns aspectos mas, mesmo aí ela mostrou a sua grandeza. Como a Igreja da Diocese de Goiás foi uma igreja do constante diálogo, por meio de sua estrutura participativa, constantemente avaliava a sua ação e o caminho ia sendo redirecionado.

Impressiona muito o jogo de cintura realizado por seu bispo, Dom Tomás Balduino que por um lado tinha o ideal da igreja participativa, popular, democrática e por outra a estrutura secular da igreja que não combinava com esse retrato de igreja e acrescenta-se aí toda a pressão vinda do Vaticano. Apesar de ter sofrido investigações, tanto da parte do Vaticano quanto da ditadura militar houve suficiente diplomacia para permanecer e atuar sem sofrer punições.

Pode-se aqui citar como uma grande conquista dessa caminhada de Igreja a conquista da terra pelos camponeses sem terra, na área da Diocese existem mais de 2000 famílias assentadas. Essa conquista aconteceu a partir do nascimento da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em 1975 que posteriormente atuou em cooperação com o Movimento dos Sem Terra (MST). O seu trabalho pastoral colaborou para a transformação da organização dos trabalhos eclesiais nas dioceses vizinhas.

Referências

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Educação Popular*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BAUM, Gregory. A Teologia da Libertação e o Sobrenatural. In: *Vida e reflexão*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 53-69.
- CAPPONI, Francesco. *Tempo de graça*. Manuscrito. Itaberaí, 1999.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- FREIRE, Paulo. *Educação Popular*. Lins: Todos Irmãos, 1985. (Coletânea de textos sobre educação libertadora).
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- MARX, Karl. Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel. In: ASSMANN, Hugo - MATE, Reyes: *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme, 1974 a, p. 93-106.
- MEDELLÍN. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Petrópolis: Vozes, 1977, 6ª ed.
- MOURA, Ivanilde de G. *A Igreja do Evangelho: a construção de um sonho*. – A Diocese de Goiás nos anos 70. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais. PUC, São Paulo, 1989.
- MÚGICA, Guillermo. O método teológico: Uma questão de espiritualidade. In: *Vida e Reflexão*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 18-39.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. Trad. Luís João Gaio. São Paulo: II ed. Paulinas, 1984.

PUEBLA. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Loyola, 1979, 6ª ed.

SANTO DOMINGO. *Nova evangelização*. Promoção humana. Cultura cristã. Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino Americano. São Paulo: Paulinas, 1992.

DOCUMENTOS DIOCESANOS

BOAS NOTÍCIAS. Apostila, Documento que explicita o conteúdo das práticas pastorais e políticas da Igreja da caminhada. Goiás, 1975.

CONCLUSÕES das Assembléias Diocesanas 1968 – 1991.

_____. Sínodo Diocesano 1995 – 1997.