PEDRO JULIO TRIANA FERNÁNDEZ
ORGANIZADOR

PELOS CAMINHOS DA FORMAÇÃO TEOLÓGICA

Pedro Julio Triana Fernández é teólogo, biblista e sacerdote anglicano na Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), Diocese Anglicana de São Paulo (DASP). Coordenador da Comissão de Ministérios da Diocese Anglicana de São Paulo. Capelão do Instituto Anglicano de Estudos Teológicos (IAET). Membro da equipe pastoral da Catedral Anglicana da Santíssima Trindade em São Paulo. É doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP/1998). Foi vice-reitor e lesionou no Seminário Evangélico de Teologia, (SET), Matanzas, Cuba, entre 1999 e 2006. Foi Diretor do Centro de Estudos do

Pedro Julio Triana Fernández

PELOS CAMINHOS DA FORMAÇÃO TEOLÓGICA

2023
FONTE EDITORIAL

© FONTE EDITORIAL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Fernández, Pedro Julio Triana
Pelos Caminhos da Formação Teológica. Pedro Julio Triana Fernández. São Paulo. 2023. Fonte Editorial.

1. Teologia 2. Anglicanismo 3. Formação Teológica
I. TÍTULO
ISBN 978-65-00-76431-4

CDD 18a edição

Preparação e capa: Eduardo de Proença

Editores Responsáveis:
Eduardo de Proença
Alessandra Santos Oliveira de Proença

Conselho Editorial:
Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza
Universidade Metodista de S.Paulo (UMESP)
Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi
PUC-PR
Profa. Dra. Elaine Sartorelli
Universidade de São Paulo - USP
Prof. Dr. Frederico Pieper
Universidade Federal de Juiz de Fora
Prof. Dr. Andrés Torres Queiruga
Universidade de Santiago de Compostela
Prof. Dr. Helmut Renders
Universidade Metodista de S.Paulo (UMESP)
Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa
Universidade Presbiteriana Mackenzie
Prof. Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante
Faculdade Unida

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra, de qualquer forma ou meio eletrônico e mecânico, inclusive por meio de processos xerográficos, sem permissão expressa da editora. (Lei nº 9.610 de 19.2.1998)

Todos os direitos reservados à
FONTE EDITORIAL LTDA.
Rua Barão de Itapetininga, 140 loja 4
01042-000 São Paulo - SP
Tel.: 11 3151-4252
www.fonteeditorial.com.br
e-mail: contato@fonteeditorial.com.br

AGRADECIMENTOS

... A todas as pessoas, professores e professoras, amigos e amigas, a minha querida família, tanto em Cuba como em Brasil, que contribuíram e acompanharam de uma forma ou outra a minha caminhada...

... um agradecimento especial e uma homenagem e tributo a duas pessoas muito importantes na minha caminhada e formação, que já descansam nos braços de Deus:

... ao Professor Dr. Sergio Arce Martinez, meu professor de teologia no Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba, que me ensinou a pensar teologicamente;

... e ao Professor Dr. Milton Schwantes, meu tutor e orientador em meus estudos de doutorado na Universidade Metodista de São Paulo, Brasil, que me ensinou a caminhar pelos trilhos da hermenêutica bíblica Latino-americana.

SUMÁRIO

PRÓLOGO – Bp Francisco Cezar Fernandes Alves...9

APRESENTAÇÃO.....11

Abordagens Anglicanas.....15
Capítulo 1
Ministério e autoridade no anglicanismo.....17
Capítulo 2
Todas as coisas necessárias para a salvação.....23
Capitulo 3
Uma reflexão sobre o episcopado.....45
Capítulo 4
Vivendo segundo o espirito.....57
Capitulo 5
Não julgue – A comunhão Anglicana e a sexualidade humana.....69
Capítulo 6
A verdade os libertará.....89
Capítulo 7
Além das cinco marcas da missão.....111

Abordagens Bíblicas.....123
Capítulo 8
La experiencia de las mujeres y la tradición bíblica.....125
Capítulo 9
Bases bíblicas para una teología de la reconciliación.....141
Capítulo 10
Leyendo la Biblia con nuevos ojos a partir de la negritud.....153
Capítulo 11
O caminhar de Deus com o seu povo.....163

Capítulo 12
Ai de mim se não evangelizar.....181
Capítulo 13
A justiça e a paz se abraçarão.....197
Capítulo 14
Vuestros ancianos soñaran sueños.....213
Capítulo 15
Apocalíptica uma literatura de resistência e esperança.....231
Capítulo 16
O Anglicanismo e a Bíblia.....247
Capítulo 17
Venha o teu reino – O Pai nosso uma oração pelas necessidades da comunidade.....265

ABORDAGENS MISSIOLOGICAS.....273
Capítulo 18
Derramaré mi Espírito sobre toda carne.....275
Capítulo 19
Missão, evangelização e diakonía.....305
Capítulo 20
Comunidade primitiva e missão no Novo Testamento.....319

ABORDAGENS TEOLÓGICAS.....335
Capítulo 21
Desafíos de la Educación Teológica en el siglo XXI.....337
Capítulo 22
Las redes sociales en la Educación Teológica – Apuntes para una teología de la comunicación.....353

ABORDAGENS DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO....369
Capítulo 23
Tua verdade... uma reflexão sobre o diálogo inter-religioso e a teologia do pluralismo religioso.....371

Prologo

Bp. Francisco Cezar Fernandes Alves

Nesta bela jornada da vida, tenho a grata satisfação de caminhar e aprender com o revdo. Dr.Pedro Triana há quase três décadas. Conheci o professor Pedro Julio Triana Fernández, noInstituto Anglicano de Estudos Teológicos (IAET), em meados da década de 1990, quando eu eraum jovem seminarista, fazendo a minha complementação em estudos anglicanos. Desde então,tive a sorte de ser seu aluno, colega, bispo e, acima de tudo, amigo.

É com a autoridade de quem é teólogo e biblista, servindo à Igreja em Cuba e no Brasil e lecionando em vários seminários por várias décadas, que o revdo. dr. Pedro Triana, nos presenteia com este importante livro. Nesta obra preciosa, fruto de uma longa trajetória e de uma vida dedicada ao ensino, o revdo. Pedro explora temas especiais da teologia bíblica, do anglicanismo e da missão. E como um mestre tecelão, ele vai entrelaçando cada assunto com habilidade, sabedoria e criatividade.

A Igreja Episcopal Anglicana do Brasil e a Igreja Episcopal na América Latina e no Caribe, somos muito afortunados por receber em formato bilíngue (português e espanhol) o texto aqui apresentado, pois este livro revela um legado valioso para todas as pessoas que estão envolvidas com a formação teológica. É uma obra que vem enriquecer a nossa bibliografia de autoras e autores anglicanos e uma contribuição preciosa para a teologia ecumênica.

Quando o professor Pedro me pediu para escrever este prólogo, "revisitei" vários textos dos meus queridos professores do IAET na década de 1990 e fiquei muito feliz em me deparar novamente com a produção teológica dos meus mestres. Muitos pensamentos emergiram… muitos anos se

passaram desde que concluí o curso em anglicanismo ministrado no Instituto Anglicano de Estudos Teológicos. Foram anos de árduo trabalho pastoral, servindo em várias paróquias. Foram anos de reformulações, novos aprendizados e reavaliações. E na pessoa do querido revdo. Pedro Triana, celebro com gratidão a memória de vários outros mestres: bispo Sumio Takatsu, bispo Glauco Soares, bispo Hiroshi Ito, bispo Roger Bird, revdo. Saulo Marques, revdo. Jaci Maraschin. Desse modo, quero expressar o meu sincero agradecimento ao colega Pedro Triana e a todos os meus professores e professoras.

Fico honrado por ter sido convidado entre tantas pessoas especiais que convivem com o colega revdo. Pedro Triana para fazer esta singela apresentação. Espero que este livro possa chegar ao maior número de pessoas e, especialmente, às novas gerações de clérigos, clérigas, lideranças do laicato e estudantes episcopais anglicanos de teologia. Recomendo este livro com entusiasmo a todas as pessoas e desejo uma excelente leitura cheia de bênçãos, descobertas e aprendizados.

Bispo da Diocese Anglicana de São Paulo – IEAB

Apresentação

Caminhante são suas pegadas
o caminho e nada mais;
caminhante, não há caminho,
se faz caminho ao andar.

Ao andar se faz caminho
e quando olhar para trás
você vê o caminho que nunca
voltará a pisar.

Caminhante não há caminho,
mas sim rastros no mar.

Antonio Machado,
poeta e dramaturgo espanhol,
século 19.

Este poema do grande poeta espanhol Antonio Machado, é na realidade uma reflexão sobre a vida. O poeta compara a vida com um caminho que não existe e que você mesmo vai fazendo na medida em que avança para o que quer alcançar. O poema fala de um viajante desconhecido que deve ir criando seu caminho passo a passo. Deste modo, o caminho torna-se uma aventura que promete alegrias e descobertas. Trata-se de um caminhar que não se pode planear, porque se faz caminho ao andar.

Também o poeta destaca a ideia e a importância de viver o presente de forma plena, sem se preocupar com o que ocorreu antes porque, *´quando olhar para trás, você vê o caminho que nunca voltará a pisar´*. O passado é impossível de mudar, pelo que é necessário continuar, a senda, a caminhada. A vida é um caminho sem percorrer, o qual nós devemos caminhar descobrir e criar. A vida é um caminho que não está marcado

e, nós, à medida que vamos percorrendo-o marcamos os passos e o destino que tomará nossa vida.

'Caminhante, não há caminho', é sem dúvida um dos poemas de Antonio Machado mais populares. E uma das mais profundas e belas reflexões sobre a vida que se fizeram.

Pelos caminhos da formação teológica, é uma coletânea de textos que acompanha e reflete, ao dizer de Antonio Machado, um pouco da minha caminhada pela vida e pelos caminhos da formação teológica, desde a minha formação teológica, primeiro, no Seminário Evangélico de Teologia de Matanzas, Cuba, e depois, minha formação de doutorado no Brasil, na Universidade Metodista de São Paulo.

E em meus mais de 30 anos pelos caminhos da formação teológica, como o caminhante do poema, descobri que a caminhada e a vida é uma aventura com alegrias, descobertas surpresas, e também decepções, que não se pode planejar porque se faz '*caminho ao andar´*. Descobri também a viver o presente de forma plena, porque quando se olha para trás apenas vemos o caminho que nunca mais voltaremos a caminhar. O passado é impossível de mudar, pelo que é necessário continuar a senda, a caminhada.

E andando fazendo caminhos escrevi diversos textos para apresentações em seminários, cursos e eventos sobre temas diversos: temas bíblicos, anglicanismo, missão, diálogo inter-religioso, temas teológicos, temas de gênero, pluralismo religioso, sexualidade humana, temas éticos, etc.

E é certo, como afirma o poeta, que não há caminho porque o caminho *'se faz ao andar'*, mas se deixamos '*rastros no mar´*, por isso sempre tive o sonho de agrupar parte desses *´rastros´* da minha caminhada pelos caminhos da formação teológica, para dar opiniões, assinalar inquietudes, provocar debate, e contribuir assim para o acervo bibliográfico para a formação bíblica e teológica, particularmente na América Latina e no Caribe, de clérigos/gás, leigos, seminaristas e

pesquisadores em geral. Agora esse sonho se torna realidade com o apoio da Comissão de Educação Teológica para a América Latina e o Caribe (CETALC). Meu mais profundo agradecimento.

A seleção é uma coletânea bilíngue (espanhol e português): um livro impresso e um e-book, para facilitar uma ampla difusão. É uma seleção de temas diversos. Os textos estão agrupados desde os mais antigos até os mais recentes. Na maioria dos casos, preserva-se o texto original para manter o histórico da caminhada. Mas em alguns casos pequenas atualizações são feitas, mas sem alterar o formato original. As abreviaturas bíblicas são tiradas da Bíblia de Jerusalém (espanhol e português).

Convido-os a acompanhar-me na caminhada....

Pedro Julio Triana Fernández

Abordagens Anglicanas

Ministério e autoridade no anglicanismo[1]

Em primeiro lugar quero agradecer a possibilidade de participar de este ciclo de palestras que comemoram 25 anos de diálogo Anglicano-Católico no Brasil. Eu penso que 25 anos de diálogo tem levado a nossas igrejas a uma melhor compreensão e certamente tem contribuído a colaborar em muitos projetos.

Tal vez muitas das coisas que estão se apresentando ou vão se apresentar não constituem novidades depois de 25 anos de diálogo. E minha reação também no é uma novidade e são assuntos que tenho certeza que já foram apresentados e/ou discutidas antes. Mesmo que certamente têm novidades que a caminhada histórica acrescenta. Mas o importante e relevante deste ciclo de palestra é o que tem de memória, e acima de tudo de projeção para o futuro..

A palavra autoridade tem que ser compreendida de duas maneiras diferente. Por um lado implica aquilo que sustenta as doutrinas, as crenças e os ensinos da igreja. E aqui estamos falando das fontes de autoridade.

Por outro lado autoridade implica também jurisdição, ou poder ou capacidade, ou seja, quem tem autoridade para tomar decisões sobre doutrina, crenças ou ensino. E já aqui estamos falando das estruturas de autoridade.

Quais são as fontes de autoridade para os anglicanos?

O espaço de tempo que temos não permite entrar em detalhes. Resumidamente, as fontes de autoridade para os anglicanos são as Escrituras, a Tradição e a Razão. Mas ainda que as Escrituras constituam a fonte principal de autoridade

têm que ser lidas e interpretadas através de um continuo processo de interpretação, através da Tradição e da Razão. Assim, Escrituras, Tradição e Razão, têm que ir juntas, e se enriquecem mutuamente, porque a **sola escritura** poderia levar a um fundamentalismo, individualista e a-histórico; a Tradição sola poderia levar a um conservadorismo não crítico; e a sola Razão poderia levar a racionalismo individualista.

Como anglicanos não pensamos da Tradição como uma coisa fixa e constante que se refere somente às antigas tradições. Não entendemos a Tradição como estática, mas dinâmica e enriquecida com a experiência de cada geração cristã. Por Razão entendemos o que se poderia chamar "o senso comum". A Razão tem a ver com a cultura na qual a igreja vive e o evangelho é proclamado. É um instrumento legitimo e necessário para a interpretação da mensagem de Deus e para sua inculturação e sua atualização em cada momento histórico.

Então, o que é revelado pela Razão para uma geração chega a ser parte da Tradição para as posteriores gerações. Por isso, dissemos que a tradição não é estática, mas dinâmica e que se enriquece com todas as experiências do povo de Deus em todas as partes e por todos.

Contudo, certamente este tripé de Escritura-Tradição-Razão não resolve o problema de interpretações contraditórias. Porque enquanto dois ou mais anglicanos podem concordar em um assunto e com o que os teólogos tradicionalmente têm dito sobre esse assunto, também, pela aplicação da Razão aos dados das Escrituras e da Tradição, podem alcançar diferentes conclusões.

E isto leva-nos a pensar nas estruturas anglicanas de autoridade?

Atualmente a Comunhão Anglicana tem 40 Províncias e cada província está formada por um número de dioceses.

Então a dioceses com seu Bispo é a unidade básica fundamental das Igrejas Anglicanas.

Cada Província tem seu Sínodo Provincial e todas as dioceses seu sínodo ou concilio diocesano. Os sínodos são consultivos, deliberativos e produzem leis que projetam a vida, a fé e a doutrina, primeiro das dioceses, e depois a uma instancia superior, ou seja, das Províncias. Mas uma característica fundamental da vida eclesiástica anglicana é o envolvimento de leigos e clérigos, com seus bispos, na toma de decisões sobre todos os assuntos da vida da igreja.

Os instrumentos anglicanos de unidade são no presente: a) O Arcebispo de Cantuaria, Bispo da Dioceses de Cantuaria, fundada por São Agostino de Cantuaria, enviado pelo Papa Gregório I para converter aos anglo saxões, sendo o primeiro Arcebispo Cantuaria a partir 597, chegando a ser Cantuaria a Sé mais antiga da Igreja na Inglaterra. Então, estar em comunhão com a Sé de Cantuaria é um sinal visível de unidade anglicana. b) As Conferencias de Lambeth, desde 1867. c) O Conselho Consultivo Anglicano, desde 1968, e d) A reunião dos Primazes, desde 1978. Mas todos estes instrumentos anglicanos de unidade são somente consultivos.

Por isso, ainda que a unidade básica fundamental das igrejas anglicanas é a dioceses, são de fato os Sínodos Provinciais os que têm autoridade com relação a assuntos doutrinais. Em *The Gift of Authority*[2], declaração da Comissão Internacional Anglicano-Católica de 1999, afirma-se que "manter a comunhão precisa a todos os níveis da capacidade de tomar decisões apropriadas para cada nível. Quando estas decisões levantam sérios questionamentos, ou diferentes pontos de vista que afetam a mais ampla comunhão das igrejas, a sinodalidade tem que encontrar uma mais ampla e plena expressão". Porém, sempre e até agora as igrejas anglicanas tem sido reticentes a aceitar uma autoridade central acima das igrejas nacionais, e do princípio da autonomia provincial.

E este princípio de autotomia provincial tem sido até hoje uns dos mais prezados tesouros do anglicanismo, o que de fato significa reconhecer as peculiaridades e diferenças culturais das diferentes províncias. Contudo, nunca como agora o principio de autoridade tem sido mais desafiado. As controvérsias sobre a sexualidade humana a partir de Lambeth 1998 têm alcançado uma dimensão tal que ameaçam a autoridade e a unidade de toda a Comunhão.

Será que o Anglicanismo vai se mover no futuro na procura de uma fonte de autoridade mais centralizada como parece sugerir o documento *The Gift of Authority*? Pessoalmente não penso que esse vai ser o caminho. E considero que as igrejas nacionais vão continuar defendendo o principio de autonomia das diferentes províncias. E isto porque defender esse princípio significa afirmar um principio fundamental de nossa identidade como anglicanos, e defender e afirmar nossas diferenças culturais. Tal vez o caminho seja, mantendo a unidade fundamental em fé e doutrina, não deixar que assuntos como esse da sexualidade humana, que tem mais a ver com a ética que com a doutrina, levem a posições intolerantes e fundamentalistas.

A lição que como anglicanos devemos tirar de todo esse debate sobre a orientação sexual, é que se faz uma urgência para nós repensarmos nossa eclesiologia. Assim, devemos repensar o que significa "ser anglicano", para recuperar o que em minha opinião poderia se perder: o espírito anglicano.

Por isso, quando se quer afirmar a tendência à anatematização e à demonização "do outro e da outra", é preciso, nessa recuperação do "ser anglicano", que também recuperemos e assumamos em seu verdadeiro sentido uns de nossos mais apreciáveis princípios: ***"a via média anglicana".*** Princípio que tem sua origem no pensamento de Richard Hooker (1554-1600), considerado uns dos maiores teólogos anglicanos de todos os tempos, e é retomado no

século XIX pelo Movimento de Oxford, sendo a partir desse momento que a ***"via média anglicana"*** afirma-se como o princípio fundamental da unidade e da identidade anglicana.

Mas a ***"via média anglicana"*** não é ser uma "igreja ponte" entre o protestantismo e o catolicismo romano. A ***"via média"*** é um movimento para a unidade, porém, não é um compromisso para conciliar duas partes em discrepâncias, **senão que é um método para compreender a diversidade dentro de nós mesmos**, com respeito e ética; é ser mais amplos, flexíveis, respeitosos e éticos para com as outras pessoas e suas ideias.

E termino por aqui estes apontes. Celebrar 25 anos de diálogo nos leva a fazer esta memória, nos leva a afirmar nossas identidades eclesiásticas, e também a reconhecer nossos pontos fracos. Mas acima de tudo significa mais olhar para o futuro que para o passado, para nos encontrarmos unidos no médio de nossas diversidades, em nosso compromisso de contribuir a fazer realidade a oração de Jesus: "Pai que todos sejam um".

Notas

[1] Apresentação pelos 25 anos de diálogo Anglicano-Católico Romano, Auditório da Livraria Paulinas, Ave. Domingo de Morais, 660, São Paulo, 17 de março de 2007.

[2] The Gift of Authority, Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC); http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/comunione-anglicana/dialogo/arcic-ii/fr.html

Todas as coisas necessárias para a salvação : Uma reflexão teológico-hermenêutica[1]

Introdução

Gostaria primeiro que todo agradecer a Jaci Maraschin[2] pela oportunidade para participar nesta Jornada Teológica do IAET.

Confesso que quando recebi o convite desde o princípio me pegou o tema escolhido para a jornada: "Além da Teologia da Libertação". Certamente é uma temática muito interessante, controvertida e atual. E independentemente das criticas que possamos fazer hoje à Teologia da Libertação, e o que possamos pensar sobre sua relevância atual, a escolha certamente abre possibilidade de refletir sobre os novos rumos que a pós-modernidade, a cultura globalizada, e a sensibilidade atual pelos temas culturais e éticos, impõem ao pensamento bíblico-teológico contemporâneo. Por isso, quero dar parabéns a Jaci pela feliz escolha.

Gostaria agora colocar os parâmetros e limites da minha exposição. Como não sou um teólogo sistemático, mas sim um teólogo bíblico, o seja, o que se acostuma chamar biblista, minha aproximação vai caminhar pelos trilhos da teologia e da hermenêutica bíblica. Em um primeiro momento, gostaria refletir brevemente sobre ganhos, perdas e limites atuais da Teologia da Libertação, a partir da pergunta: O que resta da Teologia da Libertação? Já em um segundo momento, quero refletir sobre a tarefa hermenêutica no presente e sua importância na formação do pensamento da Igreja hoje, tendo como pano de fundo nossa herança anglicana.

O que resta da Teologia da Libertação?

As posições com relação à Teologia da Libertação podem ser resumidas em duas: os que anunciam sua desaparição depois da queda do socialismo real –seu referente histórico e filosófico- e aqueles e aquelas que continuam defendendo-a. Mas nesta exposição eu não vou assumir posições absolutas. Não vou nem defendê-la nem questioná-la; portanto, não vou me posicionar nem em um sentido nem em outro.

Contudo, quero fazer a ressalva que qualquer que seja nossa posição, é uma realidade inquestionável, que a irrupção da Teologia da Libertação recuperou para a teologia contemporânea a relação entre a fé e o mundo, entre a teologia e os vitimizados, entre a Bíblia e a Vida. Ou seja, levar a serio os signos dos tempos de maneira que fazer teologia seja elevar a realidade a conceito, e não simplesmente interpretar a realidade desde conceitos prévios, é o que poderia ser chamado *"princípio realidade histórica e social"*

Assim, entre os ganhos que em minha opinião podemos apontar encontram-se: a) a ênfases no Jesus histórico que leva a enfatizar a prática da justiça no seguimento de Jesus; b) a salvação como libertação de toda opressão; c) a dialética entre o Deus da Vida e os ídolos da morte; d) e finalmente, a realidade de um Deus que está sempre perto.

Por isso, como bem afirmo J. Moltmann, "a Teologia da Libertação deixou de ser uma teologia contextual latino-americana para ser uma teologia contextual universal"[3]. E de certa maneira poderíamos também dizer que abriu e preparou o caminho para outras teologias contextuais contemporâneas.

No entanto, certamente os câmbios introduzidos pela pós-modernidade, a cultura globalizada, a relevância da cotidianidade, e a sensibilidade atual pelos temas culturais e éticos, e a demanda das outras religiões, mostram e marcam os limites atuais da Teologia da Libertação.

Em primeiro lugar, a Teologia da Libertação sempre enfatizou aqueles grandes textos que realçam a opressão socioeconômica. Isso é importante, mas não suficiente, porque nosso presente mostra que há outras e diversas formas de opressão e exploração e outros muitos êxodos. Assim temos a opressão cultural, étnica, racial, religiosa, a opressão da mulher e das crianças, dos idosos, das pessoas com necessidades especiais, dos sexualmente diferentes, a devastação da natureza. E todas estas temáticas têm desenvolvido ou estão desenvolvendo as chamadas *"teologias contextuais ou teologias do genitivo"*, que porque tem a ver com problemas da cotidianidade e das particularidades de diferentes grupos e setores sociais, estão redescobrindo e relendo os pequenos textos que afunilam no dia-a-dia e no cotidiano.

Em segundo lugar, na realidade de nosso mundo plural e diverso, o impacto das outras religiões e de outras formas de espiritualidade demanda hoje uma teologia amplamente ecumênica que se abra ao pluralismo tanto cultural como religioso, porque como muito bem expressou Jacques Dupuis:

> Todas as religiões são manifestações de Deus nos moldes culturais de cada povo. Todas respondem ao plano da criação Todas são caminhos de salvação, de plenitude. Todas, incluída a nossa refletem uma imagem de Deus. Todas são uma via da salvação. Não todas serão iguais, mas não se trata de discutir "quem é o maior de nós", mas de abrir-nos cordialmente para aprender uns dos outros os novos aspetos da inesgotável infinitude de Deus.[4]

E em sintonia com essa ideia também expressou o Bispo Desmond Tutu:

> Eu gostaria que na igreja se celebrasse a diversidade de raças, gêneros, culturas e crenças. Deus não tem necessidade dos cristãos para se auto-proteger. E Deus não é especialmente cristão ou anglicano. Ele é o Deus de todos aqueles que desejam ser dele.[5]

Em terceiro lugar, e finalmente, porque nosso mundo é plural e diverso, se precisa de uma teologia e uma hermenêutica bíblica inclusiva e fincada na base da igreja, e libertadora também das opressões e exclusões eclesiásticas.

Então, depois desses comentários, proponho passar ao segundo momento da apresentação onde pretendo refletir, como já falei, sobre a tarefa hermenêutica atual, e sua importância na formação do pensamento da Igreja hoje, mas tendo como pano de fundo nossa herança anglicana.

Desafios e perspectivas ante uma nova realidade hermenêutica

A) O Anglicanismo e a Bíblia

As declarações oficiais das igrejas Anglicanas e Episcopais postulam que: "As Sagradas Escrituras do Antigo e o Novo Testamento [são] a Palavra revelada de Deus". Também que inspiradas por Deus a Bíblia é "o critério último de suas doutrinas e a principal fonte de guia para sua vida". E, além disso, que "as Santas Escrituras contêm todas as coisas necessárias para a salvação" e que é "a norma e final critério para a fé".[6]

Todas estas afirmações e declarações têm como fundo as formulações de um dos Padres do pensamento teológico anglicano, Richard Hooker, que coloca como os três pilares do pensamento teológico anglicano: as Escrituras, a Tradição e a Razão.

Portanto, está claro que a Bíblia tem uma posição única e central no Anglicanismo. Isto se evidencia principalmente na vida litúrgica. Um dos primeiros efeitos da reforma inglesa foi precisamente a inclusão nos ritos e ofícios de leituras das Escrituras em língua vernácula, como se ordena na Convenção de 1543. Também o prefácio do primeiro Livro de Oração Comum de 1549, obra litúrgica e teológica produto do pensamento de Thomas Cranmer, é uma apologia do uso do Lecionário para os Ofícios Diários. E, além disso, o

mandamento de Eduardo VI de 1547 ordena que na Eucaristia seja lida a epístola e o evangelho em Inglês, assim como que se deve ter uma homilia em língua vernácula.[7]

Em fim, que todos os ritos e cerimônias dos primeiros Livros de Oração Comum insistiam na leitura de lições tomadas das Escrituras, incluindo do livro dos Salmos. Nenhuma comunhão ou igreja cristã esteve mais consciente que a Anglicana, que na sua adoração as Escrituras devem ser proclamadas em toda sua plenitude e que nada deve ser lido, orado ou cantado exceto textos tomados das escrituras ou que estejam perfeitamente baseados nelas.[8]

No entanto, apesar de que o anglicanismo considerou sempre a Bíblia como central, nunca foi claramente expressado o caráter e função da sua autoridade Isto se deve a que o anglicanismo, ao manter que os credos "podem ser se provados pelas Escrituras" [9]e que a Igreja "tem poder para decretar ritos e cerimônias, e ser autoridade em controvérsias de fé, sempre e quando não se aparte do estabelecido pela Palavra escrita de Deus",[10] se afasta da *"sola scriptura"* dos mais rigorosos reformadores, introduzindo a Tradição como uma medida de qualificação e critério. Isto faz com que a prática da igreja (Tradição) possa influir em como as Escrituras em si mesmas foram e devem ser lidas. E aqui, certamente, entra no processo interpretativo o outro pilar enunciado por Hooker, a Razão, que guiada pelo Espírito Santo também não pode ser excluída da tarefa hermenêutica..

Certamente, tudo o anterior, criou ao longo dos séculos tensões e controvérsias entre aqueles que postulam a Tradição e a Razão como elementos importantes a considerar no processo interpretativo, e aqueles, que seguindo aos reformadores mais radicais, postulam que só o que pode ser rigorosamente provado com a letra das Escrituras tem autoridade. Então, a aproximação Anglicana à Bíblia, se movimentou no meio dessas tensões.

No presente estas tensões se acrescentam com o desafio da nova consciência científica e histórica, da pós-modernidade e da cultura globalizada, e também pela demanda das outras religiões. Já recentemente, e ainda que não deixe de ser um problema global das igrejas e da teologia contemporânea em geral, temos as tensões que se levantam dentro da Comunhão Anglicana com relação ao debate sobre a sexualidade humana. Tudo isto levanta muitas questões e dúvidas sobre a autoridade escrituraria e o processo interpretativo.

Não obstante, desde o princípio a Bíblia alcançou seu lugar como a primeira e fundamental autoridade para os cristãos anglicanos. Mas essa centralidade não foi preservada mediante decretos, dogmas ou leis, senão pelo lugar central da Bíblia na liturgia da Igreja e na vida devocional do povo. Por isso, como anglicanos não temos um dogma exato sobre a inspiração escrituraria, sua natureza e seus limites, que tenha que ser aceito. O princípio central de autoridade no anglicanismo estava enraizado, em suas origens, na convicção que aqueles cristãos e aquelas cristãs aos que se liam as Escrituras na sua própria língua, particularmente no contexto da adoração, com a guia dos líderes da igreja, seriam capazes de julgar as coisas essenciais para a fé.

Entretanto, este princípio pode carregar perigos. Por um lado, o perigo de deixar o processo hermenêutico muito aberto e ficar numa leitura ingênua, que pode arrastar, mesmo sem dar-nos conta, ao fundamentalismo bíblico. E, por outro lado, uma aproximação abertamente legalista, literalista e fundamentalista à Bíblia. Mas outro perigo, talvez um dos mais perigosos, seja que a Bíblia seja honrada e citada, mas não levada a sério nem aplicada à fé e à prática cristã.

Por isso, como muito bem afirmou Sebastião Gameleira é um desafio presente a formação na Igreja de uma mentalidade bíblica. Porque já não podemos deixar o futuro da igreja à tradição familiar, já que o contexto urbano mudou

radicalmente os vínculos das pessoas com seu ambiente de parentesco. Devemos voltar a pôr urgentemente a Bíblia nas mãos dos crentes, para que se exerça o livre exame das Escrituras. Mas um livre exame cujo sujeito não seja o individuo isolado, mas a comunidade, quer dizer, não uma leitura individualista, mas eclesial, que se faz pelo diálogo e o conflito das interpretações, como instrumento de formação da mentalidade bíblica de nosso povo.[11]

Vejamos agora como no consenso da pesquisa bíblica contemporânea e do pensamento bíblico-teológico anglicano, se considera a Bíblia como fonte de inspiração e revelação das Escrituras; como se vê seu papel como autoridade final; e como pode a igreja hoje refletir uma compreensão exata da Bíblia.

b) Os conflitos, as crises e a história bíblica

O primeiro descobrimento da ciência bíblica é que a Bíblia não é um livro nascido por geração espontânea, nem caído do céu. Não surgiu em um dia, e se mediante um processo longo que durou muitos séculos. Isto significa que a Bíblia é um livro carregado de memórias. São memórias que refletem a fé de um povo, seu caminhar em diálogo e relação com Deus, sua interpretação dos eventos de sua vida e de sua história à luz da fé e sua espiritualidade. Mas são, fundamentalmente, memórias de liberação, de organização, de resistência e sobrevivência ante diferentes formas de dominação. São memórias que passando pelas experiências de oralidade e pela comemoração litúrgica de muitas gerações, se transformaram em memória viva e na literatura sagrada de um povo, o povo de Israel, e posteriormente no livro sagrado dos cristãos.

De maneira que, será primeiro a história do povo de Israel, e depois as vivências das primeiras comunidades cristãs, com suas perguntas e seus conflitos, os fatores que fizeram

nascer a Bíblia. Consequentemente, será no meio dos conflitos e as crises da história humana que surgirão as Escrituras. E também será no meio da vivência desses conflitos e dessas crises, que o povo de Israel, primeiro, e os primeiros cristãos depois, irão descobrindo quem é Deus.

Na atualidade numerosos autores, tanto latino-americanos como norte-americanos, ainda reconhecendo que no seu produto final influíram grupos acomodados e afastados do povo, postulam que a Bíblia é, em princípio, produto da memória subversiva dos oprimidos ante diferentes formas de dominação[12]. Por outra parte, José Severino Croatto assinalou que a Bíblia nos apresenta uma mensagem de salvação inserida no meio do agito da história humana[13]. E Carlos Mesters apontou que a Bíblia nasceu dentro da tradição viva da fé do povo de Deus, quedando-se no meio dos conflitos da marcha, e que lida e relida pelas gerações posteriores, foi levada como um navio pelo rio. Nasceu da preocupação de voltar a encontrar, na realidade dos conflitos de cada época, o chamado do mesmo Deus de sempre. E esse processo de leitura e releitura está na origem da Bíblia[14].

c) Bíblia e diversidade

E se a Bíblia teve um processo de formação de muitos séculos, é uma realidade que até chegar a sua forma definitiva passou por diferentes culturas e várias línguas. E esta realidade tem também que ser considerada para qualquer processo de interpretação.

Os quatro evangelhos foram a transformação em escritura de uma história de muitas décadas de ensino, controvérsia e perseguição, assim como de constantes releituras. E cada um deles responde a comunidades com necessidades diferentes. Portanto as ênfases dos mesmos são também diferentes, e logicamente suas teologias também diferentes. A Carta aos Romanos foi escrita para uma

comunidade diferente da Carta de Santiago. Então, por tudo o anteriormente expresso, é impossível falar de uma teologia na Bíblia. A Bíblia é um mosaico de teologias, muitas vezes conflitantes entre si.

E as diferencias ou as contradições que encontramos na Bíblia poderíamos tratar de resolvê-las ou interpretá-las de diferentes maneiras ou assumindo diferentes atitudes. Porém, também poderíamos começar a reconhecer que as próprias contradições podem constituir chaves hermenêuticas que contribuem a liberar a reserva de sentido do texto para nosso presente. E reserva de sentido é o sentido sempre novo que um texto pode oferecer em novas situações.

d) Na comunidade de fé

A Bíblia teve sua origem na experiência das comunidades que acharam que Deus tinha estado misteriosamente, mas decisivamente presente e ativo entre eles. Então, a comunidade da fé precede à composição da Bíblia e não o contrário.

Os primeiros cristãos somente conheceram as Escrituras do judaísmo. Na sua origem os livros do Novo Testamento foram comentários ou releituras à luz do evento Cristo, e também mudaram a interpretação da história de Israel para os cristãos.

Entre as primeiras gerações de cristãos foram as palavras faladas e não as escritas as que levaram à convicção da presença de Deus no mundo. Somente depois a Bíblia –como testemunho escrito- chegou a ocupar um lugar como fonte de inspiração e testemunho de fé. E foi a própria comunidade, guiada pelo Espírito Santo, atuando como norma e correção, a que lhe deu autoridade. Por isso, se diz que a Bíblia é um livro nascido dentro da comunidade da fé.

Porém, hoje tem que haver um processo de continuidade, diálogo e ruptura, entre a comunidade de fé

que lhe reconheceu a autoridade, e a comunidade de fé que hoje interpreta. E há continuidade e diálogo porque nos une a fé comum no caráter libertador de Deus, sua incidência na história humana através de todos os séculos, e o evento Cristo, que constitui uma das formas mais altas da revelação de Deus. Mas há ruptura porque hoje interpretamos a Bíblia desde uma cultura muito diferente daquela na qual nasceu. Ignorar este fato ou esse princípio hermenêutico fundamental pode nos fazer cair em fundamentalismos, literalismos, leituras descontextualizadas, e finalmente numa manipulação do texto bíblico.

Por isso, é um princípio fundamental, e também muito anglicano, para aproximar-nos à Bíblia, que o genuíno conhecimento e compreensão vêm somente através da participação comunitária no processo de leitura e interpretação.

e) Historia e narrativa

Segundo Frederick Houk Borsch [15], durante os últimos dois séculos, vários movimentos culturais e intelectuais levaram a crer que há somente duas perguntas que podemos fazer-lhe a um texto:

- Aconteceu de verdade? E se aconteceu como aconteceu?
- E, também, o que significa?

A primeira pergunta é a pergunta central, tanto para a aproximação mais conservadora, como para a mais crítica.

Ante estas perguntas o valor das narrações ou pequenas histórias ocupou um papel secundário. Mas afortunadamente houve vozes que ajudaram a reter a consciência do valor da narrativa para a teologia bíblica. E isto é reconhecer que as narrativas e histórias não são ilustrações da Palavra de Deus, mas, **«é sua Palavra»**.

Em sintonia com o melhor e mais atual do pensamento hermenêutico contemporâneo, o consenso na aproximação anglicana atual às Escrituras é reconhecer o valor das narrativas, da poesia, dos mitos e da metáfora para dizer verdades universais e permanentes que de outra forma tivesse sido impossível nas sociedades pré-científicas do mundo antigo.

Contudo, qualquer aproximação às Escrituras como narrativa, e como parábola e poesia, tanto na liturgia como através de sua leitura regular e a pregação, não responde todas nossas perguntas. Pode ser um começo, mas não é suficiente. É preciso estudos históricos, exegese e análise à luz da Experiência e da Razão. Porque como muito bem disse William Temple, as perguntas históricas mesmo que não são irrelevantes poderiam levar-nos a perder o verdadeiro propósito teológico que se esconde detrás de um texto.[16]

Assim, a melhor pergunta sobre a Bíblia não é: O que é a Bíblia? A melhor pergunta que podemos fazer sobre a Bíblia é o que a Bíblia não é.

Deste modo, a Bíblia,

- não é um livro de biografias no sentido atual do termo;
- não é um livro de ciências naturais e leis físicas, que tenta explicar a origem do mundo e as instituições sociais;
- também não é um manual de ética e moral valido para todas as épocas, porque ela reflete os padrões éticos e morais de sua própria época;
- e, finalmente, não é um manual de história tal e como entendemos hoje a historia.

Por isso no presente temos que dar-lhe um grande valor no processo de interpretação bíblica às informações que fornecem outras ciências como a arqueologia, a sociologia, a economia, a história da literatura, e as ciências humanas em

geral. Os escritores bíblicos viveram em um mundo bem diferente do nosso. Os horizontes são diferentes. Separam-nos culturas, concepções morais e visões diferentes. Mas será precisamente o feito de não pertencer a nenhuma cultura contemporânea, um fato da maior importância para desafiar a todas as pessoas em todas as épocas e em diferentes culturas. E isto faz com que os horizontes do passado e o presente se encontrem e fusionem. Dessa maneira a Bíblia libera sua mensagem para todas as épocas.

Mas o conhecimento dos dados históricos e a análise literária não podem produzir a fusão dos horizontes. Precisa-se também o esforço imaginativo. E o veículo para a imaginação –a máquina do tempo- é a participação na narrativa e a reflexão da comunidade. É reconhecer que pela distância de séculos, os escritores bíblicos não pensaram nos mesmos termos que hoje, nem se fizeram as mesmas perguntas que nos fazemos hoje.

O conceito de história do mundo antigo, e particularmente dos hebreus, é muito diferente da concepção moderna de história. Os hebreus não estavam interessados em descrever ou narrar fatos, mas em interpretar os eventos históricos. A concepção hebreia da história é interpretativa e não descritiva. De fato, os livros que acostumamos a chamar de históricos, como Josué, Juízes, Samuel e Reis, são considerados na tradição hebreia como profecia. O próprio livro do Apocalipse, com o qual fecha a Bíblia cristã, é catalogado pelo seu autor -ou autores- como profecia (cf. Ap 22,18-19). Portanto, a narrativa bíblica é fundamentalmente uma leitura teológica e profética da história a partir da fé. É uma mensagem de salvação e liberação inserida em uma única história: a história humana. Comenta José Severino Croatto, que será a linguagem simbólica e mítica da religião a que recreará e reinterpretará os eventos, fazendo-os "extraordinários", "portentosos" e "maravilhosos", para trans-significá-los. Por isso, a Bíblia não é um documento de história

profana, mas uma "história sagrada", e é como "sagrada" que tem valor para nós[17].

Então, a maioria dos textos bíblicos deveriam ser considerados melhor como narrativas que usam elementos históricos, que como história em forma de narrativa. E neste sentido, todo conhecimento é o resultado da interpretação. E este esforço interpretativo mediante releituras, parece haver sido muito importante na formação da própria Bíblia. Por isso, quando nos perguntamos como pensar do processo de inspiração escrituraria devemos focalizar nosso pensamento no próprio processo interpretativo. Então passemos a analisar agora os conceitos de inspiração e revelação.

f) Inspiração e revelação

Poderia haver muitas atitudes de ler a Bíblia. Mas aproximar-se a ela como um livro de história antiga violaria toda a intencionalidade que lhe deu origem. Certamente há dados históricos, mas a informação histórica está inserida na leitura teológica que interpreta os fatos, e onde o produto final não é um texto historiográfico no sentido moderno, mas um texto que se expressa através dos próprios códigos da linguagem religiosa.

Contudo, a revelação bíblica é essencialmente histórica, já que o credo israelita não é um catálogo de dogmas doutrinais abstratos, mas uma sequência de intervenções libertadoras de Deus na história (cf. Dt 26,4-9). O Deus bíblico não é o Zeus distante do panteão grego, nem a causa primeira da filosofia, mas o Deus que acompanha ao ser humano em seu acontecer histórico, compartilhando com ele alegrias e dores. O Deus bíblico não é uma ideia intelectual, mas o resumo de uma experiência histórica de liberação[18]. Por isso, a história está na raiz da Bíblia.[19]

Como cristãos e cristãs nos aproximamos à história bíblica desde uma experiência de fé, partindo do critério que

a Bíblia é «*Escritura Sagrada*». E o fato de considerar que um texto possa estar inspirado por Deus, e que, portanto, possua um caráter sagrado, determina um tipo de interpretação muito diferente do que poderia ser aplicado a uma obra profana.

Mas há diferentes maneira de pensar sobre a inspiração bíblica. Umas vezes a ênfase recai nas próprias palavras, é o que chamamos literalismo bíblico. Esta visão considera a revelação e a inspiração em relação com o livro. Mas Deus não chamou a muitos homens e muitas mulheres para que se sentassem a escrever um livro, nem partes dele. Deus não chamou a Moisés, nem aos juízes, nem a Samuel, nem a Elias e Eliseu, nem a todos os profetas, nem a Jesus, para serem escritores. Elias, considerado o arquétipo do profeta, não escreveu nada, e muito menos Jesus. Para saber deles temos que recorrer a outros testemunhos às vezes contraditórios.

De acordo à tradição veterotestamentaria Deus se revela, sobretudo para atuar. E esta experiência e memória se refletem na confissão *"Yahvé nos tirou do Egito..."*, que atravessa todo o Antigo Testamento, e que se encontra em textos litúrgicos e catequéticos como Dt 6,1-25; em textos litúrgicos bem antigos como Dt 26,4-11, assim como no prólogo dos Dez Mandamentos (Ex 20,2).

Portanto, a Bíblia é simplesmente o testemunho da ação libertadora de Deus na história; é a lente, em alguns pontos vazados pelas imperfeições humanas, através do qual olhamos esse testemunho libertador de Deus. Por isso, o erro de qualquer leitura literalista e fundamentalista da Bíblia, é identificar Bíblia e Palavra de Deus. A bibliolatria é idolatria, porque a Bíblia por si mesma não salva nem liberta, quem salva e liberta é Deus.

Entretanto como anglicanos não se requer de nós a crença na inspiração verbal das Escrituras, nem aceitar uma doutrina ou teoria sobre a inspiração. Por isso, como postulou Frederick Houk Borsch, é através do processo interpretativo

que a inspiração se faz realidade[20]. Isto significa que a inspiração não é algo que ficou no passado, mas é um processo sempre continuo e sempre presente.

Foi em comunidade que as tradições bíblicas alcançaram sua forma definitiva. E, portanto, é através das palavras humanas e as relações inter-humanas que a Palavra de Deus se escuta melhor hoje. Ainda quando se lê a Bíblia individualmente e privadamente, nos unimos tanto à comunidade que lhe deu origem como à comunidade que interpreta hoje. É através da ajuda da comunidade que escutamos hoje a Jesus, e não o contrário. É através das reuniões comunitárias e o compartilhar de histórias e experiências da fé bíblica, que podemos construir hoje novas parábolas e visões de fé e esperança.

Hoje, quando tomamos a Bíblia como palavra inspirada podemos confirmar esta realidade em nossa própria experiência. Porque como já expressamos, a inspiração é um processo que nunca termina e do qual hoje participamos quando vinculamos nossa experiência presente e a vida. E sendo parte do processo interpretativo de releitura, nos fazemos também parte do processo de inspiração, e só desta maneira a revelação se fará uma realidade presente hoje, encontrando assim na Bíblia luzes e perspectivas, mas não receitas feitas, para os assuntos fundamentais de nossa vida de hoje.

g) ...e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará...

As tensões no processo de interpretação da Bíblia continuarão experimentando-se. Mas já vimos que as tensões e conflitos fazem parte do próprio processo de formação do texto bíblico, e de fato constituem chaves hermenêuticas importantes. Também vimos como as releituras formam, ao mesmo tempo, parte do próprio processo de formação das Escrituras. Por tudo isto, a Razão humana será também parte

da tarefa hermenêutica, como foi também nas próprias origens e desenvolvimento das Escrituras.

Além disso, a Experiência cristã contemporânea -os desafios, e oportunidades- afetará a interpretação, como foram importantes na própria composição dos materiais bíblicos. E ao mesmo tempo, a experiência passada da Igreja, ou seja, a Tradição, tal e como a encontramos nas liturgias, credos e posições doutrinais, influenciará o curso da interpretação bíblica contemporânea.

Hoje estamos aprendendo que aqueles e aquelas que experimentam diferentes formas de opressão, marginalidade e exclusão, são sujeitos hermenêuticos importantes. A Bíblia, em diálogo com todos eles e todas elas, provocará, exortará e atuará como um elemento crítico para o presente da Igreja. E neste processo a Igreja deve estar comprometida não em repetir verdades, mas em uma viagem de descobrimento. É o que foi chamado *"a aventura da fé bíblica"* [21]. Porque com suas ambiguidades, incertezas, paradoxos e contradições, a narrativa bíblica nos lembra de que há muito sobre Deus e sua presença no mundo que os seres humanos não podemos compreender.

Entretanto, a Bíblia pode também ser domesticada e manipulada. Com ela se legitimou a apartheid, na África do Sul; se legitimou a destruição e exclusão de nossas culturas aborígines, e também a escravidão dos milhares de negros que foram trazidos da África, sob o suposto de serem descendentes de Cam, o filho maldito de Noé (cf. Gn 9,24-25). E se bem o nazismo quis demonstrar com a Bíblia que os judeus, *"por serem os assassinos de Deus"*, deviam ser varridos da faz da terra, hoje o sionismo pretende legitimar o despojo dos palestinos sob o pretexto do cumprimento das profecias.

Exemplo recente e lamentável dessa manipulação, descontextualização, e dessa leitura fundamentalista e literalista das Escrituras, pode ser encontrado nas declarações

de Lambeth 1998 sobre a sexualidade humana. Afastando-se, em minha opinião, do tradicional jeito anglicano de usar a Tradição, a Razão e a Experiência na aproximação ao texto bíblico, e dando as costas a princípios hermenêuticos fundamentais da ciência bíblica contemporânea, Lambeth 1998, utiliza textos tirados de seu contexto cultural e religioso, para condenar e excluir às pessoas sexualmente diferentes.

Como muito bem expressou Frei Marcelo Barros:

> Os fundamentalistas interpretam os textos bíblicos como significando uma condenação geral à homossexualidade, do mesmo modo que atribuem às religiões afro-brasileiras o que a Bíblia diz dos ídolos cananeus ou fenícios. Assim, repetem com homossexuais e ou com crentes de religiões negras, o que no século XVI, o mesmo modelo teológico eclesiástico fez com os anglicanos no reinado de Maria Tudor e com católicos no de Elizabeth I.[22]

Por tudo isso, essa falsa e errada aproximação às Escrituras –fundamentalista, conservadora e literalista- é altamente perigosa, porque poderia utilizar-se o mesmo princípio para justificar outras exclusões e marginalidades, como por exemplo, a marginalidade das mulheres, - tomando certos textos paulinos tirados de seu contexto cultural e literário-, e contribuir também, para legitimar falsos messianismos políticos, que utilizando um disfarce religioso, ameaçam a paz e a fraternidade inter-humanas. Com textos tirados de seu contexto social, econômico, cultural e religioso pode-se provar qualquer coisa, infelizmente sempre sob o pretexto da pureza da fé.

Por tudo o anteriormente expressado, devemos ter cuidado em não usar a Bíblia como um livro de perguntas e respostas para nosso próprio tempo, ou como um livro de ciência, ou como um livro de história, ou como um livro de receitas éticas e morais. A Bíblia escreveu o grande predicador

norte-americano Phillips Brook, *"é como um telescópio"*. Se olharmos através do telescópio olhamos o mundo através dele, mas se olhamos o telescópio, somente olhamos o telescópio. Por isso a Bíblia é algo através do qual se deve olhar, para ver o que está além. Porém, muitas pessoas só olham o telescópio e somente vem a letra morta. A Bíblia não significa um código escrito que mata, mas um veículo do Espírito que liberta e dá vida (cf. Jo 8,32; 2Co 3,6).

Quando como Anglicanos afirmamos que "as Santas Escrituras contêm todas as coisas necessárias para a salvação*",* queremos significar que elas oferecem o sentido de direção, capacitando-nos para experimentar a presença de Deus no mundo e aprender de seus propósitos. Elas oferecem a força e o poder para começar a fazer sua vontade. Porém, ao mesmo tempo, elas nos libertam de ficar amarrados a qualquer autoridade que não seja o Espírito de Deus como se revela através de Jesus Cristo, para quem a Bíblia aponta.[23]

Reconhecer como Anglicanos o caráter central e essencial da Bíblia no significa dar-lhe uma autoridade absoluta, porque a mesma Bíblia aponta para a Igreja, que foi a que lhe deu e reconheceu autoridade, como o lugar para descobrir o Espírito de Deus atuando dentro e através da comunidade. Daí o princípio anglicano de que a Bíblia sempre tem que ser interpretada através da Razão e a Experiência cristã antes que seja reconhecida como revelação.

E por essa liberdade que as próprias Escrituras nos dão, se faz um imperativo consolidar uma leitura da Bíblia que desate todo seu potencial libertador. É necessário aproximar-nos às Escrituras *"com olhos e ouvidos abertos e corações ardentes"* (Lc 24,31-32). É um imperativo afirmar uma nova maneira de usar *"o livro sagrado"*, que o resgate, em nosso presente, de leituras excludentes, opressivas e manipuladoras, tanto sociais como eclesiásticas, e faça dele um instrumento de liberação e não de exclusão e dominação.

Relendo a Bíblia desde as dores e sofrimentos de hoje

Certamente nos encontramos ante uma nova realidade hermenêutica. Nosso presente é grandemente plural, diverso, complexo e contraditório. E, consequentemente, essa nova realidade impõe grandes desafios para nossa missão como igreja de Jesus Cristo. E a missão da igreja em todo tempo e lugar está estreitamente vinculada ao projeto histórico do reino de Deus, que afirma a opção pela justiça e pela vida plena e abundante para todas as pessoas.

Portanto, em consequência com a mensagem bíblica, nossa releitura deverá situar-se dentro das experiências de fé e de compromisso com a vida, a justiça e a paz *"dos pequenos"* (Mt 25,45).

E por esse compromisso com *"os pequenos"*, nossa releitura da Bíblia tem que ser **cambiante e contextual**, para que seja capaz de responder aos novos desafios que nos chegam do mundo, sendo nossa aproximação confrontada com a realidade sócio-política, econômica, cultural e religiosa de nossos contextos particulares e do presente contexto global mundial.

Também nossa releitura deverá ser **concientizadora,** o qual significa que devemos assumir o compromisso de ser co-criadores na tarefa de transformação social em prol da justiça e da paz. No entanto, essa conscientização deve começar pelas próprias comunidades que lêem e refletem sobre a Palavra, de maneira que sejam capazes de reavaliar as formas de aproximação à Bíblia e a aplicação prática de sua mensagem.

Por isso, qualquer releitura bíblica deverá ser, além disso, **comunitária e amplamente ecumênica**. Comunitária, porque a Bíblia é um livro que foi concebido para ser lido e interpretado em comunidade; e amplamente ecumênica para enriquecer a reflexão bíblica com a riqueza da diversidade, inclusive da diversidade religiosa. Nesta leitura comunitária,

tanto a contribuição dos especialistas como a do povo simples serão importantes. O especialista deverá contribuir com o instrumental e as categorias críticas -em diálogo com outras ciências sociais e humanas- para evitar as leituras ingênuas, e contribuir para superar os fundamentalismos e literalismos, que levam à manipulação do texto bíblico.

Também deverá ser uma releitura **inclusiva**, que caminhe ao encontro de grupos e categorias sociais desprezadas e marginadas. Aquelas que no tempo de Jesus seriam consideradas "impuras": favelados, idosos, pessoas com necessidades especiais ou excepcionais, meninos de rua, sexualmente diferentes, crentes de outras religiões etc. Contudo fazer uma releitura inclusiva, ou uma hermenêutica e teologia inclusiva "passa necessariamente pela renovação de nossa capacidade de ouvir o clamor das pessoas excluídas de hoje"...assim como também...,"reordenar nossas instituições eclesiásticas de modo que elas sejam protótipos do Reinado inclusivo de Deus, conforme exemplificado por Jesus"[24].

Finalmente, e por tudo o anteriormente expressado, nossa releitura deverá ser **profética** para a própria igreja, sendo consciência crítica de tudo o estranho à verdade do evangelho, para evitar que se afaste de sua identidade e compromisso evangélico com o reino de Deus e sua justiça.

Notas

[1] Palestra apresentada na Jornada Teológica do IAET, "Além da Teologia da Libertação", 29 de junho -1 de julho/2007, Casa Provincial La Salle, Rua Santo Alexandre, 93, Vila Guilhermina-Esperança, São Paulo.

[2] Estou preservando o formato original da apresentação como uma homenagem a esse teólogo, liturgista e musicólogo que foi Jaci Maraschin. Sua contribuição ao pensamento teológico e litúrgico da IEAB, em particular, e ao anglicanismo em geral, é inestimável e sempre será uma referência permanente.

[3] Moltmann, J. Theologie unserer Befreiung, em "Orientierung", (15.10.1996) p.205, citado por Sobrino, Jon, em: Que queda de la Teología de la Liberación, em: Èxodo, 38, abril 97, p,48-53, Madrid.

[4] Veja Dupuis, Jacque, Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso, Santander, Sal Térrea, 2000.

[5] Tutu, Desmond, Citado por Barros, Marcelo, "O conceito de inclusividade", em: Simpósio acadêmico de teologia anglicana -, O conceito de inclusividade, Porto Alegre, Centro de Estúdios Anglicanos, 2004, p.71.

[6] "O Quadrilátero de Chicago" de 1886; "Declarações de Fé e Ordem de 1949 da Convenção General da Igreja Episcopal nos Estados Unidos da América; artigo VI de "Os Artigos da Religião"; e finalmente "O Quadrilátero de Lambeth de 1888.

[7] Confira, Marion J. Hatchett, Marion J., "The Bible in Worship", em: Anglicanism and the Bible, Connecticut, Morehouse Barlow, Wilton, 1984, p.81-82, 91.

[8] Ibid. p.115.

[9] Artigo VII de "Os Artigos da Religião"

[10] Artigo XX, ibid.

[11] Gameleira, Sebastião, "Inclusividade na pastoral", em: Simpósio acadêmico de teologia anglicana - O conceito de inclusividade, op. cit., p.117-118.

[12] Este postulado se justifica, em primeiro lugar, na tradição fundante do êxodo, que atravessa como um fio hermenêutico de sentido toda a história bíblica, que afirma a Yahvé como libertador de escravos e marginais sociais (Ex 3,18); em segundo lugar, nas teses de Hermann Gunkel (Hermann Gunkel, Genesis, Gottinga, 1964 [1910]), que a partir dos estudos sobre o material narrativo do Gênese, definiu as pequenas unidades (saga-perícopa) como o núcleo generativo do Pentateuco; e, finalmente, ao fato que, em termos históricos, foram situações de opressão e crises as que contribuíram à fixação de diferentes tradições: a opressão salomônica, a exploração sob Jeroboam II, o exílio babilônico, a nova opressão sob os persas, e a opressão grega e romana. Veja Gottwald, Norman K., The Tribes of Yahweh – A siciology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050, New York, Orbis, Maryknoll, 1979; Schwantes, Milton, A família de Sara e Abraão - Texto e contexto de Gênesis 12-25, , Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/Editora Sinodal, 1986; Pixley, Jorge, "Las escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas, em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Santiago de Chile, Rehue, 1992, No.11, p.123-132.

[13] Croatto, José Severino, Historia de la salvación – La experiencia religiosa del pueblo de Dios, Santiago de Chile, Ediciones San Pablo, p.10-12.
[14] Mesters, Carlos, "La lectura de la Biblia", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Santiago de Chile, REHUE, 1990, No.5-6, p.125.
[15] Borsch, Frederichk Houk, "All Things Necessary to Salvarion", em: Anglicanism and the Bible. op. cit., p.203-227.
[16] Ibid, p.211.
[17] Croatto, José Severino, op. cit. p.10-12.
[18] Gallazzi, Sandro, Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas – Introducción a una lectura militante de la Biblia, Córdoba, Argentina, Ediciones Tiempo Latinoamericano, 1996, p.42.
[19] González Lamadrid, Antonio, "Historia Deuteronomista", em: Historia, Narrativa y Apocalíptica. Navarra, Editorial Verbo Divino, 2000, p.20.
[20] Borsch, Frederick Houk, "All Things Necessary to Salvarion", em: Anglicanism and the Bible. op. cit., p.214.
[21] Hodgson, Leonard, Sex and Christian Freedom, London, SCM Press, 1997, p.42. Citado por Borsch, Frederick Houk, "All Things Necessary to Salvation", em: Anglicanism and the Bible. op. cit., p.218.
[22] Barros, Marcelo, "Inclusividade ou exclusividade?" em: Simpósio acadêmico de teologia anglicana - O conceito de inclusividade, op. cit. p.73.
[23] Uma ampla reflexão sobre essa liberdade que a própria Bíblia fornece pode encontrar-se em Käsemann, Ernst, Jesus Means Freedom, Philadephia, Fortress Press, 1972.
[24] Zabatiero,Júlio Paulo, "Por uma teologia bíblica inclusiva", em: Simpósio acadêmico de teologia anglicana- O conceito de inclusividade, op. cit. p.51-52.

"...se alguém quer ser o primeiro, será o último e servo de todos" (Mc 9,35)

Uma reflexão teológico-pastoral sobre o episcopado[1]

Introdução

O ofício episcopal é acima de tudo pastoral, por isso esta reflexão pretende ser uma reflexão teológico-pastoral sobre o ministério cristão em general e sobre o ministério episcopal em particular. E é por esse caminho que irão minhas reflexões.

Os ministérios no Novo Testamento

De acordo com a tradição evangélica, a única forma de ministério que o próprio Jesus encolheu foi o ministério Dos Doze. E eles receberam a missão de proclamar as boas noticias do Reino a todas as pessoas: marginados, oprimidos, doentes, excluídos (Mc 16,15-20; Lc 4,16-21).

As primeiras comunidades cristãs como testemunha 1Cor 12 e 14, se caracterizaram pela multiplicidade e diversidade de dons e ministérios: os que profetizam, os evangelistas, aquele que ensina, quem interpreta línguas, quem faz milagres. De fato, a evolução para formas de ministério mais complexas esteve estreitamente relacionada com a própria evolução do movimento de Jesus durante a vida, e particularmente após a morte dos apóstolos.

Nos Atos dos Apóstolos vamos encontrar as primeiras formas de ministérios que aparecem após a morte e ressurreição de Jesus. Trata-se do ministério dos Sete Diáconos, que procedentes das comunidades helenistas da dispersão, já mostram a direção da missão além das fronteiras

da Palestina. Já em Atos e na Carta a Tito aparecem os *anciãos* ou *presbíteros* como centro dessas comunidades da diáspora (At 14,23; Tt 1,5), e junto a eles os diáconos e diaconisas (Rm 16,1; 1Tm 3,11). A maneira de clarificação gostaria expressar que o termo "*ancião"* vem da tradição judaica enquanto "*presbítero"* da tradição helenista, mas representam as mesmas funções.

Já na Carta aos Filipenses aparece a figura do bispo (lit. *episcopos*) vinculado aos diáconos (Fl 1,1). Porém, ao que todo indica, em At 20,17.28, em 1Tm 3 e em Tt 1,5, a figura do bispo se apresenta como sinônimo de ancião ou presbítero. De maneira que aqueles que são mencionados como bispos no Novo Testamento são realmente anciãos ou presbíteros.

Literalmente falando o termo "*episcopos*" tem o sentido de ecônomo, supervisor, alguém que organiza e administra. Porém, se vem é certo, ao que parece, que a primeira função destes anciãos, presbíteros ou bispos era supervisionar e manter a ordem e a fé nas comunidades, sua principal tarefa é pastoral, ou seja, *"apascentar a Igreja de Deus"* (At 20,28).

Os ministérios na Igreja antiga

Na Carta de Clemente de Roma (?-107) aos Coríntios e na Didachê (Ensino dos Doze Apóstolos), escritos muitos reverenciados de finais do século I, ainda não existe uma clara distinção entre os bispos e os presbíteros. Contudo, estabelecendo um vínculo com a comissão dada aos apóstolos e os bispos/presbíteros, afirma Clemente em sua Carta aos Coríntios, "eles [os apóstolos] designaram suas primícias quando eles as tinham provado pelo Espírito, para serem bispos e diáconos àqueles que deveriam crer".

Mas a diferenciação de funções, as quais durante a época apostólica e sub-apostólica, podem representar as mesmas pessoas, vai aparecer a partir do século II nos escritos dos chamados Padres da Igreja, Inácio de Antioquia (c.35-107),

Policarpo de Esmirna (c.69-155), Irineu de Lyon (c.140-202) e Cipriano de Cartago (c.200-258).

Particularmente, na Carta de Inácio de Antioquia aos Efésios, de princípios do século II, já vemos claramente refletida a tríplice distinção de funções entre bispos, presbíteros e diáconos. Inácio relaciona o bispo com a paternidade de Deus, os presbíteros com os apóstolos e os diáconos com o serviço à comunidade.

Na Carta de Inácio aos Efésios lemos:

Para Burro, meu companheiro de serviço, vosso diácono segundo Deus, bendito em todas as coisas, desejo que permaneça a meu lado para fazer-vos honra a vós e ao vosso bispo... Também convêm caminhar de acordo com o pensamento de vosso bispo, o qual vós já vocês fazem. Vosso presbitério, justamente reputado, digno de Deus, está conforme com seu bispo como as cordas à cítara. Assim em vosso sinfônico e harmonioso amor é Jesus Cristo quem canta. Que cada um de vós também, se transforme em coro, a fim de que, na harmonia de vossa concórdia, vocês tomem o tom de Deus na unidade, vocês cantem a uma só voz por Jesus Cristo ao Pai, a fim de que lhes escute e que lhes reconheça, por vossas boas obras, como membros de seu Filho. É, pois, proveitoso para vós o ser uma inseparável unidade, com o fim de participar sempre de Deus.

Mas também Cipriano de Cartago expresso: "O bispo é um que surge de muitos para que, a partir da pluralidade, se constitua a unidade", e também, "o ofício episcopal é um todo uno e indivisível, e os bispos, como indivíduos, juntamente o compartilham.[2]

Desta maneira se afirma o ofício episcopal, em primeiro lugar, como símbolo de unidade da Igreja e do ministério cristão. Em segundo lugar, como um todo indivisível que os bispos juntamente o compartilham e onde cada bispo se

constitui em um vínculo de comunhão da Igreja do seu lugar com outras Igrejas locais. Finalmente o ofício episcopal se constitui em símbolo de comunhão e unidade não apenas com a Igreja de hoje, senão também com a Igreja das gerações que passaram, assim como com a Igreja das gerações do futuro.

Essa evolução, e particularmente o destaque dado à função episcopal é consequência de diferentes fatores. Em primeiro lugar, a morte dos apóstolos, lideranças reconhecidas por serem as testemunhas diretas do evento Cristo. Em segundo lugar, as disputas e divisões nas comunidades, como vemos nas cartas paulinas. Em terceiro lugar, o aparecimento das heresias como testemunham as cartas tardias do Novo Testamento e os escritos dos Padres. Finalmente, as perseguições tanto por parte das lideranças do judaísmo, como dos romanos.

Então, como bem expressou Sebastião Gameleira Soares, a afirmação do ministério episcopal como ministério pessoal está intimamente relacionada com a consolidação básica do cânon das Escrituras como critério de referência para a fé e a identidade eclesial, ante a necessidade de garantir a identidade e coesão das comunidades. Estabelecem-se, assim, a uma, a regra de fé (as Escrituras) e os guardiões da fé (os bispos).[3]

Assim, a partir desta distinção, as funções, tarefas e o ministério do bispo se apresentam como:

- ministério da unidade,
- ministério da comunhão,
- e ministério da palavra.

O ofício episcopal na Comunhão Anglicana

Não é o momento nem o objetivo analisar ou descrever agora a evolução do ministério cristão ao longo da historia da

Igreja. Somente algumas considerações que em minha opinião me parecem oportunas.

Desde o mesmo começo da Igreja na Inglaterra como Igreja independente e separada de Roma, Richard Hooker, que poderia ser considerado um dos Padres do pensamento teológico anglicano, reafirmou a importância do episcopado para a vida da Igreja. Com sua teoria sobre o *bene esse*, ou seja, «para o bem-estar da Igreja», afirmou a importância do episcopado como parte fundamental da tradição histórica da Igreja, e como símbolo de catolicidade, de unidade e de comunhão.

É certo que a reforma trouxe outras formas de ministérios, mas os teólogos anglicanos sempre têm rejeitado pronunciar-se desfavoravelmente sobre a situação daquelas comunidades que perderam ou abandonaram o episcopado e a tríplice forma de organização do ministério.

Será a partir das Conferencias de Lambeth que diferentes documentos anglicanos têm definido a posição anglicana sobre o episcopado e o ministério cristão. Assim, Lambeth 1888, no chamado Quadrilátero Chicago-Lambeth, que pode ser considerado um espelho típico do pensamento eclesiológico anglicano, reafirmou a importância do episcopado histórico, fazendo a ressalva de *"*devidamente adaptado às necessidades locais*"*, como princípio anglicano para a organização da vida da Igreja. Com relação às comunidades que perderam ou abandonaram o episcopado e a tríplice forma de organização do ministério cristão, Lambeth 1920 expressou que como anglicanos reconhecemos que existem outras formas de ministérios *"*que têm sido abençoadas pelo Espírito Santo como médios de graça*"*. Mas a conferencia de Lambeth de 1948 afirmou que é um princípio unificador de todos os anglicanos *"*a aceitação do episcopado como parte da vida da Igreja e da ordenação episcopal como a norma da Igreja*"*. [4]

Então, a pesar de que na Comunhão Anglicana existem diferentes opiniões sobre o episcopado e sua significação, é

consenso a aceitação do episcopado histórico e a ordenação episcopal como princípio para a organização da vida da Igreja, assim como pré-requisito para o estabelecimento de relações de intercomunhão com outras comunidades cristãs..

Apascentar a Igreja de Deus

Longe de pensar do bispo como um pastor de todos e todas, muitas vezes se pensa dele como a cabeça da diocese, ou um administrador, ou um organizador, ou um dirigente de muitas reuniões. Mas devemos olhar para o episcopado à luz do envio dos apóstolos, se nós quisermos vê-lo corretamente.

A Diocese Anglicana de São Paulo reflete nesta ocasião sobre o episcopado num momento particularmente importante de sua vida: a eleição de um novo bispo, de seu novo Pastor Principal, do Pastor de pastores, de seu «Pai em Deus». E como expressei ao princípio desta reflexão, mas que uma palestra acadêmica gostaria fazer desta oportunidade uma reflexão teológica pastoral sobre o episcopado.

Mas é sabido que no há uma teologia anglicana, porque não somos uma Igreja confessional. Mas se há uma atitude anglicana ou um pensamento teológico anglicano. E nossa fé encontra-se na Bíblia e em nossa liturgia. Por tanto, não há uma eclesiologia anglicana, ou uma teologia anglicana sobre o ministério, mas sim um pensamento teológico anglicano que podemos encontrar nos ritos de ordenação de diáconos e presbíteros, e de sagração dos bispos.

E quero agora tomar para refletir sobre o episcopado, as promessas que fará no momento de sua sagração, a pessoa que será eleita neste Concilio, ante os bispos da Província, e ante o clero e o povo da diocese. Nessas promessas encontram-se resumidas as funções do ofício episcopal, em sintonia com a tradição da Igreja, mas encontra-se também o que se espera que seja o novo Pai em Deus da Diocese Anglicana da São Paulo.[5]

a) Obedecer a Cristo e servir em seu nome...

No momento de sua sagração o novo bispo vai prometer que *"*obedecerá a Cristo e servirá em seu nome*"*; e também promete *"*ser misericordioso com todas as pessoas..... e mostrar compaixão pelos pobres e defender aos desprotegidos*"* .

É muito simbólico e significativo que desde o princípio o ministério dos bispos e o diaconato estiveram estreitamente vinculados, e assim se apresentam juntos na 1 Carta de Timóteo (1 Tm 3).

E diaconia é serviço. É pela diaconía que Jesus se define assim mesmo em Mc 10,45: *"*o Filho do Homem não vinho para ser servido, mas para servir*"*. E esse Jesus servo é colocado como o modelo para a missão dos discípulos e discípulas: ter o espírito de Jesus é servir, obedecer a Jesus é servir: *"*se algum quer ser o primeiro, seja o último de todos e o servidor de todos*"* (Mc 9,35).

Na prática da Igreja antiga os diáconos e as diaconisas eram encarregados, em nome da Igreja, de prestar socorro aos necessitados, e de trazer para o interior da comunidade o lamento dos pobres, dos marginados, dos desprezados, dos excluídos, para despertar a consciência da comunidade a realizar ações concretas a favor deles. Hoje poderíamos dizer que o ministério dos diáconos simboliza e expressa o vínculo entre a Igreja e o mundo, particularmente o mundo dos mais necessitados. E esse ministério está estreitamente vinculado ao ministério do bispo. Por isso, nada mais longe do ofício episcopal que dar as costas aos necessitados, às pessoas que sofrem de opressão ou angustia por causa de qualquer mecanismo de opressão, assim como aos desafios que vêm do mundo e da cultura.

Então, obedecer a Cristo, ter o espírito de Cristo e servir em seu nome, não significa procurar a Deus afastado da realidade, mas procurá-lo e experimentá-lo na construção e promoção da vida. E construir e promover a vida se concretiza

na prática do amor, da solidariedade, e do compromisso evangélico com o fazer justiça.

Por isso se diz que a principal ordem sagrada é a dos diáconos, e que cada presbítero, e cada bispo é acima de tudo e sempre, um diácono.[6] Assim, quando o bispo é chamado de Pai em Deus, se significa que, como um pai com seus filhos e filhas, tem que estar sempre aberto a todas as pessoas, mas particularmente os desprezados, oprimidos, desvalidos, excluídos, marginados, discriminados, diferentes, e angustiados de qualquer condição.

Em fim, o bispo, como Pai em Deus é garantia e testemunha permanente do amor de Deus para com todas as pessoas, de qualquer condição, tanto na Igreja como no mundo. Deve ser sempre e para todos e todas, pai, irmão e amigo.

b) Proclamar e interpretar o evangelho de Cristo

Também no momento de sua sagração o bispo eleito promete *"*proclamar e interpretar o evangelho de Cristo para iluminar e despertar a consciência do povo*"*. Isto está em sintonia com a Carta a Tito e a tradição da Igreja antiga quando se expressa que o bispo *"*deve ser competente em ensinar... fiel na exposição da Palavra, capaz de ensinar a sã doutrina, como também de refutar os que a contradizem" (Tt 1,9).

Mas certamente não se espera que o bispo seja um especialista em Teologia, porém, tem de ser dotado de senso pastoral e de percepção teológica. Porque, interpretar as Escrituras, deve significar reconhecer que elas têm que ser lidas, estudadas e interpretadas à luz da Tradição e a Razão (Richard Hooker), e tendo em conta a realidade política, econômica e cultural presente. Certamente a cultura globalizada, e os câmbios culturais atuais demandam uma nova reflexão sobre o anuncio do evangelho. Porque se as Escrituras não são lidas, estudadas e interpretadas desse jeito serão letra morta do passado e não palavra viva para o presente.

Mas, acima de tudo pede-se que o bispo não somente pregue por palavras, mas que pregue com sua própria vida. E assim se expressa 1 de Pedro 5,2-3: *"pastoreai o rebanho de Deus que há entre vós, não por constrangimento, mas espontaneamente, como Deus quer; nem por sórdida ganância, mas de boa vontade; nem como dominadores dos que vos foram confiados, antes, tornando-vos modelos do rebanho"*.

c) Guardar a fé, a unidade e a disciplina

Guardar *"*a fé, a unidade e a disciplina da Igreja*"* é outras das promessas que vai realiza o bispo eleito no momento de sua sagração. E certamente o episcopado tem a ver fundamentalmente com a fé, a unidade e a disciplina da Igreja. Mas como expressou Cipriano de Cartago, o bispo é aquele que "surge de muitos para que, a partir da pluralidade, se constitua a unidade*"*.

Na carta de Paulo aos Efésios se fala da Igreja como um corpo com muitos membros (Ef 4). E há diferentes dons e funções. E cada uma das funções e importante. Mas o bispo não é a cabeça do corpo. A cabeça é Cristo e o bispo deve ser o símbolo da presença de Cristo no meio da comunidade. Desta maneira, o bispo é aquele que é escolhido para representar e simbolizar a relação entre Cristo e a Igreja, mas não para estar acima da Igreja. É aquele que está chamado a construir a unidade a partir da diversidade, o qual significa que e Igreja é como uma grande orquestra, com muitos e diversos instrumentos, que somente juntos e unidos serão capazes de interpretar uma bela sinfonia. Por isso o bispo também promete *"*apoiar os dons e ministérios de todos e todas*"*.

Então, construir a unidade da Igreja não quer dizer fazer da Igreja um corpo uniforme e homogêneo, porque para isso é preciso excluir. E nada mais longe dos princípios evangélicos que excluir. Construir e defender a unidade significa reconhecer

que a Igreja é um corpo plural e diverso. E isto implica, como diria Jaci Maraschin, construir a unidade a partir do respeito e da aceitação do plural, diverso e diferente, com uma grande dosagem de amor[7].

d) Unir-se aos bispos, apoiar e pedir conselho dos presbíteros e orientar os diáconos

Finalmente, o bispo aqui eleito vai prometer *"*unir-se a seus irmãos bispos no governo da Igreja, apoiar e pedir conselho dos presbíteros e orientar e animar aos diáconos*"*. Isto é o que no anglicanismo chama-se "autoridade dispersa ou compartida", ou para usar um termo teológico: comunhão.

Então, o bispo não está chamado a impor à Igreja seus próprios pontos de vista - por melhores que possam parecer - nem seu próprio pensamento teológico ou sua ideologia política. Sua missão é expressar o consenso da Igreja e, ao mesmo tempo, ajudá-la a elaborar esse mesmo consenso segundo a fé, ajudá-la a abrir-se e deixar-se interpelar por novos sinais de Deus na comunidade e na história. O ministério episcopal é serviço de escuta e de diálogo permanente, e ser irmão entre irmãos, pastor de pastores; é articular a comunhão de toda a Igreja enquanto presidente do colégio dos presbíteros[8]. Em palavras de Cipriano de Cartago: *"*Nada fazer sem o conselho dos presbíteros e sem o consenso do povo".

Conclusão

E termino estas reflexões pedindo que Deus mande com poder e força seu Espírito Santo Espírito sobre este Concilio para que seja capaz de eleger a pessoa certa para presidir, como Pai em Deus, com carinho e amor, o clero e o povo desta diocese. Alguém que, como muito bem também expressou Sebastião Gameleira, embora pecador como nós, seja suficientemente humilde a ponto de não ser para si

mesmo, mas apto para pôr em seus ombros o NÓS que caracteriza a Igreja, para que se constitua a unidade a partir da pluralidade[9].

Notas

[1] Apresentação no Concilio Eleitoral para eleger o novo bispo diocesano, da Diocese Anglicana de São Paulo/DASP, realizado no Instituto Salesiano Pio XI, Rua Pio XI, 1100, Alto da Lapa/SP, nos dias 6-7 de Junho de 2007.

[2] Conferir agora, Gameleira Soares, Sebastião, "O episcopado a partir do Novo Testamento", http://www.centroestudosanglicanos.com.br/rev/1/o_episcopado_a_partir_do_novo_testamento.pdf . Também, https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/clemente_romano_cartas_aos_corintios.pdf, http://www.monergismo.com/textos/credos/didaque.htm, http://www.didaskalikos.org/ptpd/aosefesios.html, http://www.cristianismo.org.br/inacio-2.htm

[3] Gameleira Soares, Sebastião, "O episcopado a partir do Novo Testamento", op. cit, .

[4] Ver https://www.anglicancommunion.org/acns/archive/index.html

[5] Veja, Livro de Oração Comum, Porto Alegre, Paulus Gráfica, (Igreja Episcopal Anglicana do Brasil), 2015, p. 702-705.

[6] Booty, John, "Richard Hooker", em: The Spirit of Anglicanism, Connecticut, Morehouse-Barlow, 1979, p.42.

[7] Maraschin, Jaci, "Inclusividade ou exclusividade?", em: Simpósio Acadêmico Anglicano de Teologia Anglicana no Brasil – O conceito de inclusividade, Porto Alegre, Centro de Estudos Anglicanos, 2004, p.65.

[8] Gameleira Soares, Sebastião, "O episcopado a partir do Novo Testamento" op. cit.

[9] Ibid

Vivendo segundo o espírito[1]

Algumas colocações preliminares

a) O ser humano: um ser espiritual

O ser humano é um ser fundamentalmente espiritual, entendendo o termo como a capacidade que tem o ser humano de pensar de si mesmo, de estabelecer relações, de construir um universo simbólico (linguaje, mito, arte, religião), e de viver no meio de emoções, esperanças, temores, fantasias, sonhos e projetos.[2]

Do termo «espiritual» deriva-se o termo «espiritualidade». E pode-se falar que a espiritualidade é uma aderência pessoal a um projeto de vida a ser vivido em comum por um grupo, ou o jeito que vivemos, ou também o conjunto de valores que sustentam e animam nosso atuar e caminhar[3]. Assim, os cristãos têm uma espiritualidade. No entanto, existem outras espiritualidades. Porque não podemos cair, como muito bem aponta Leonardo Boff, na ilusão cristã ocidental de pretender o monopólio da revelação divina e dos meios de salvação[4]. Certamente, confessar um Deus Trino implica e significa reconhecer que a diversidade também é uma qualidade divina. E, ao mesmo tempo, como apontou Frei Marcelo Barros, reconhecer que Deus se manifesta de formas múltiplas e diferentes no mundo é um sinal de vitalidade espiritual e de abertura às novas revelações do Espírito[5]. Assim, temos a espiritualidade muçulmana, a budista e das religiões orientais em geral, e também a espiritualidade das religiões indígenas e das religiões afroamericanas.

Contudo, existem espiritualidades religiosas e não-religiosas. Existem muitos "espíritos". Max Weber falou "do espírito do capitalismo"[6] e Franks Hinkelammert "do espírito e da lógica do neoliberalismo"[7]. Ora, em nosso caso, como

cristãos, nossa espiritualidade é religiosa, porque parte de nosso encontro com Deus presente no universo, na vida e na historia da humanidade. Mas na tradição cristã existem muitas formas de espiritualidade nas diversas confissões cristãs. Porém, apesar de ênfases e formas diferentes de viver a vida cristã, sendo cristãos temos em comum que somos chamados a seguir o projeto de Jesus Cristo (cf. Lc 4,16-21). Por isso, se alguém perguntasse, qual deva ser nossa espiritualidade sem dúvida podemos responder que nosso viver, nossa espiritualidade é o Espírito de Jesus. Como Paulo expressou, nosso viver é Cristo (Fl 1,21).

Mas como neste encontro estamos refletindo sobre a espiritualidade a partir de nossas próprias experiências confessionais, gostaria, a seguir, fazer algumas clarificações iniciais a partir da pergunta: Qual é o espírito do anglicanismo?

.

b) O espírito do anglicanismo

Se como apontamos, também dentro da tradição cristã existem muitos "espíritos", poderia falar-se do "espírito do anglicanismo". Mas, sendo o anglicanismo uma comunhão de igrejas fundamentalmente litúrgicas e não confessionais, em um sentido estrito, não há uma teologia anglicana, nem uma fé propriamente anglicana. Em questões de interpretação teológica as igrejas anglicanas seguem o chamado "princípio de compreensibilidade"[8], que permite liberdade de interpretação. Princípio que, aliás, o anglicanismo aprendeu durante todas as grandes controvérsias de sua historia, e que implica acordo nas coisas fundamentais e um desacordo tolerante em assuntos onde se pode discordar sem quebrar a comunhão. Em este sentido a Conferencia de Lambeth de 1978 reconhece que tal vez esta aceitação de variedade de doutrinas e práticas poderia desapontar ou frustrar outras confissões cristãs, mas afirma que esta diversidade dentro de uma unidade de fé e adoração é parte de nossa herança e identidade anglicana[9]

Portanto, o que caracteriza o anglicanismo, como muito bem expressou Stephen Neill, é uma atitude anglicana e uma atmosfera anglicana para pensar, refletir e fazer teologia[10]. Por isso, o que podemos fazer ao falar particularmente da espiritualidade anglicana, é isolar certos elementos com os quais os anglicanos de todo o mundo concordariam em considerar característicos da sua fé, da sua experiência e da sua espiritualidade. Mas, pela própria característica do jeito anglicano de pensar e refletir, certamente sempre haverá uma dosagem do meu próprio pensamento e da minha própria aproximação..

Em primeiro lugar, apontaria que a fé e a espiritualidade anglicana então fincada em dos pilares fundamentais: por um lado a Bíblia, interpretada mediante os princípios da Razão, a Tradição e a Experiência (entendida esta como os desafios que o presente traz ao processo interpretativo) e, por outro lado, a liturgia da igreja, ou seja, o Livro de Oração Comum, onde a piedade individual se complementa e completa com um forte sentido comunitário e sacramental. Desta maneira, o que poderia chamar-se de "espírito do anglicanismo" e "espiritualidade anglicana" estão intimamente relacionados.

E se bem desde o princípio a Bíblia alcançou seu lugar como a primeira e fundamental autoridade para os cristãos anglicanos, essa centralidade não foi preservada mediante decretos, dogmas ou leis, senão pelo lugar central da Bíblia na liturgia e na vida devocional do povo.

Entretanto, reconhecer como anglicanos o caráter central e essencial da Bíblia não significa dar-lhe uma autoridade absoluta, porque a mesma Bíblia aponta para a Igreja, que foi a que lhe deu e reconheceu autoridade, como o lugar para descobrir o Espírito de Deus atuando dentro e através da comunidade. Daí o princípio anglicano de que a Bíblia sempre tem que ser interpretada através da Razão, a Tradição e a Experiência antes que seja reconhecida como revelação.

Quando como Anglicanos afirmamos que *"as Santas Escrituras contêm todas as coisas necessárias para a salvação"* e que *é "a norma e final critério para a fé"*[11], queremos significar que elas oferecem o sentido de direção, capacitando-nos para experimentar a presença de Deus no mundo e aprender de seus propósitos. Elas oferecem a força e o poder para começar a fazer sua vontade. Porém, ao mesmo tempo, elas nos libertam de ficar amarrados a qualquer autoridade que não seja o Espírito de Deus como se revela através de Jesus Cristo, para quem a Bíblia aponta.[12]

Será em sintonia com essa última colocação que podemos apontar outro elemento central que caracteriza o anglicanismo, e que certamente marca a piedade anglicana: a ênfase na doutrina da encarnação. E certamente a doutrina da encarnação tem caracterizado o pensamento teológico anglicano em todas as épocas. Isto pode ser visto na teologia fortemente encarnacional de grandes teólogos e pensadores do anglicanismo como Richard Hooker, Frederick Denison Maurice, William Temple e John A. T. Robinson, só por citar alguns dois mais relevantes de todos os tempos.

Com essa ênfase encarnacional, a piedade anglicana vai além da sempre feliz celebração do nascimento de Jesus Cristo, para conformar-se com ele na obediência à vontade de Deus na sua missão para a humanidade. Isto significa que da mesma maneira que Jesus Cristo é visto não apenas como agente e expressão do Deus Vivo, mas também como uma pessoa perfeitamente humana e *"o primogênito de toda a criação"*, assim a Igreja tem que levar a serio sua tarefa de conformar-se e representar a plenitude da humanidade. Isto fica expresso em nossa liturgia quando na Ação de Graças Geral, da Oração Matutina e Vespertina, se pede proclamar a Deus *"não somente com os nossos lábios, mas com as nossas vidas"*. O qual quer significar que a espiritualidade anglicana é profundamente "crística", ou seja, encarnacional e contextual. E a vivência de um

cristianismo assim profundamente contextualizado, faz com que todo o humano seja visto como um apêndice da espiritualidade: o corpo, a diversão, a musica, o trabalho, a cultura, o sexo, a ecologia e a historia de cada povo.

Então se fosse caracterizar a espiritualidade anglicana diria que é: profundamente bíblica, comunitária, sacramental, amplamente ecumênica e contextual.

A partir desses antecedentes gostaria, a seguir, fazer algumas colocações sobre o sentido cristão da espiritualidade, porque realmente às vezes não se compreende o sentido da palavra ou se confunde "espiritualidade" com "espiritualismo".

Nosso viver é Cristo

É característica da pós-modernidade, a procura pelo sagrado, particularmente, à margem das igrejas e religiões estabelecidas, daí o aparecimento e crescimento de comunidades e grupos religiosos alternativos. Ora, poderíamos nos perguntar, isto é espiritualidade? Até que ponto essa procura não termina gerando individualismo, ou espiritualismo? Até que ponto nós mesmos entendemos e compreendemos o significado de nossa espiritualidade?

Primeiramente diria que o termo "espiritualidade" é um termo estranho ao mundo bíblico. No Antigo Testamento "espírito/vento/hálito" (lit. *ruah*), significa a força e a energia criadora e vivificante de Deus. Em Gênesis 1,2 se diz que *"o Espírito de Deus pairava [como uma pomba] sobre as águas"* (Gn 1,2). Também é o vento forte que irrompe com força e com estrondo. Em 1Rs 17,11, texto que narra o chamamento de Elias se diz, *"eis que passava Yahvé, como também um grande e forte vento, que fendia os montes e quebrava as penhas"*. Então, diz Leonardo Boff que o espírito produz e gera vida, está presente em tudo, se movimenta em todas as coisas, penetra em tudo, recreia a terra, é força e poder. E, portanto, partindo desses

fatos, afirma que espiritualidade é captar esse movimento do mundo, seu dinamismo, a presença do Espírito em todas as coisas, e também, que Espírito biblicamente falando não é tranquilidade, mas, *"e o vendaval, o vento forte, aquilo que cria que desestrutura a ordem estabelecida e inventa o novo"*[13].

Também no Novo Testamento não encontramos o termo "espiritualidade". Porém, no capítulo 8 da Carta aos Romanos, que se diz constitui um verdadeiro tratado de espiritualidade, Paulo, refletindo sobre o que significa e vida segundo o Espírito, oferece sua definição sobre a vida cristã. E certamente, não é possível esgotar toda a riqueza e profundidade do texto, mas se quero enfatizar alguns pontos fundamentais.

O primeiro que chama a atenção é a oposição de termos sobre os quais está construído o texto. Contrapõem-se carne-espírito e morte-vida. O termo espírito (lit *pneuma*) aparece 16 vezes; o termo carne (lit. *sarx*) 13 vezes. Segundo o texto, o ser humano carnal é aquele que está orientado em corpo e alma à morte. E o ser humano espiritual é aquele que está orientado em corpo e alma para a vida.

Então, o conceito paulino de espiritualidade não é a vida do espírito liberado do corpo, mas a vida do ser humano liberado da morte: *"já não atuamos dirigidos pela carne, mas pelo Espírito... a carne leva à morte; o espírito, entretanto, à vida e à paz"* (Rm 8,4-6). De maneira que a espiritualidade, como um derivado de espírito, é a vida segundo o Espírito, ou seja, orientada totalmente para a vida.

Mas se aprofundamos no texto as raízes e as consequências teológicas da espiritualidade, vemos que espiritualidade, ou a vida segundo o Espírito, é obra de Deus através de Cristo: *"se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não é dele"* (Rm 8,9). Portanto, o ser humano liberado da morte é o ser humano espiritual. E o ser humano espiritual é quem tem o Espírito de Cristo.

Ora, qual é o espírito de Cristo? *"Anunciar a boa notícia aos pobres, proclamar liberdade aos cativos, vista aos cegos, liberdade aos oprimidos"*, como proclamou Jesus no seu discurso programático na sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21). E também quando disse aos seus discípulos: *"o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e para dar a sua vida em resgate de muitos"*. (Mt 20,28).

Portanto, ter o Espírito de Cristo, é ter consciência da ação transformadora de Deus em nosso mundo, e, sobretudo, ter consciência de nossa responsabilidade de ser também fermento de transformação.

O ser humano espiritual não é aquele que procura Deus afastado da sua realidade, mas aquele que lhe procura e lhe experimenta na construção da vida e se une à sua ação transformadora no mundo. A vida segundo o Espírito se realiza na prática do amor, do serviço, da solidariedade, e do compromisso evangélico com o fazer justiça. Realiza-se sendo, também, fermento de unidade e de esperança.

De maneira que a espiritualidade, que na visão paulina significa ter o Espírito de Cristo, é um estilo ou forma de viver a vida cristã e um dinamismo que nos deve projetar a ações concretas em compromisso com o projeto de Jesus para com os empobrecidos, os fracos, os oprimidos, os excluídos, os discriminados, os marginalizados.

Por isso espiritualidade não pode considerar-se como algo oposto à realidade, mas necessita encarnar-se na realidade e passar de maneira prática e particular através das relações de serviço para com o próximo e a comunidade, porque em caso contrário não teremos o Espírito de Cristo, e se não temos o seu Espírito não poderemos chamar-nos verdadeiramente cristãos.

No entanto, o próximo não é simplesmente aquele que está perto, mas aquele que se aproxima ao outro ou à outra, ou seja, ao tomarmos uma iniciativa de aproximação e

solidariedade. E esta iniciativa ou movimento, corresponde ao próprio modo da revelação de Deus na Bíblia. Então, o seguimento de Jesus, em correspondência com a fé bíblica, implica tomar essa iniciativa de aproximação e solidariedade.

Portanto, espiritualidade não pode ser entendida como um conjunto de práticas rituais, ou o compromisso mecânico de ir todos os domingos ao culto ou à missa. Espiritualidade é sentir-nos comprometidos na luta pela vida e pelo Reino. Portanto, toda pretensa espiritualidade orientada para nós mesmos ou para a Igreja como centro de tudo, é o contrário da proposta paulina de viver segundo o Espírito de Cristo. Espiritualidade significa encontrar-nos com o Deus vivo na vida cotidiana, no dia-a-dia, é deixar-nos queimar pelo fogo transformador e libertador do Espírito. Transformação que significa aceitar renovarmos e apresentar sempre um rosto renovado, como pessoas, e como igreja.

Mas temos que diferenciar entre "espiritualidade" e "espiritualismo". Os "espiritualismos", porque têm muitos, estão cheios de doutrinas, práticas ritualistas, dogmas. E porque vêm o mundo de forma mecânica, afastam da realidade e dos conflitos da cotidianidade. Por isso, toda prática religiosa que se vive de maneira alienada torna-se alienante tanto para quem a pratica como para os que interagem com pessoas que atuam dessa maneira. O grande desafio da espiritualidade cristã é saber combinar uma vida voltada para os apelos do Espírito na ambiguidade, na confusão e nos conflitos da vida material à que todos estamos sujeitos. Isso significa viver uma espiritualidade integral, que compreenda todas as dimensões do ser humano. Uma espiritualidade onde o corpo, a sexualidade, a fantasia, a musica, a diversão, o trabalho, assim como a luta pela vida, pelos direitos humanos e pela terra, não sejam compreendidos como opostos e diferentes a oração, adoração, contemplação, mística, e reflexão interior.

Consequentemente, a oração, e o serviço e a luta por todo o que produz vida, não são dimensões diferentes e opostas da vida no Espírito. A oração, como parte do ser espiritual não é uma fuga ou uma evasão da realidade. A oração deve ser um modo fundamental de nos apropriarmos do Espírito de Jesus. Orar significa estar sempre disponíveis para o encontro e o diálogo com o Infinito, com o mistério do Divino, na prática do amor e da solidariedade, na afirmação da esperança, na construção da vida e no compromisso concreto com tudo o que produza vida.

No Pai-Nosso, que é a mais bíblica e ecumênica de todas as orações, vemos refletido esse sentido horizontal e vertical da espiritualidade. No século III d.C. Tertuliano, um dos primeiros Padres da Igreja, expressou que o Pai-Nosso constitui um compêndio de todo o evangelho[14]. E disse bem o venerável Padre, porque se nos detemos a analisar a também chamada "oração modelo" ou "oração do Senhor", vemos que constitui um resumo dos grandes temas que tem a ver com a existência pessoal e social de todos os seres humanos, em todas as épocas e em todos os lugares.

Nas três primeiras petições estamos no campo da verticalidade, têm a ver com Deus: o Santo Nome de Deus, seu reinado e a realização de sua vontade. E aqui vale a pena ressaltar que se pede que *"venha a nós o reino"*, e não *"vamos ao teu reino"*. Assim, o reino não é uma realidade a-histórica à qual "ascendemos" ou "subimos", mas uma realidade que em Jesus Cristo se fez historia, dia-a-dia e cotidianidade.

Já a partir da quarta petição entramos no campo da horizontalidade. A quarta, quinta e sexta petição, têm a ver com os seres humanos, com os interesses da comunidade. Pede-se pelo pão, como símbolo do alimento que todas as pessoas têm direito. Pede-se pelo perdão das dívidas que oprimem não já só economicamente, mas que podem desestruturar a vida da sociedade e das pessoas. Finalmente

se expressa a solidariedade que deve presidir as relações inter-humanas.

Na sétima petição nos encontramos com as ameaças, a tentação e o mal que pode causar uma situação de dívida econômica para uma família e para a sociedade. O mal que poderia afetar as relações interpessoais e sociais. E pede-se a Deus que nos libere dessa ameaça e desse mal.

Então, a oração do Pai-Nosso, interpretado como a oração da libertação integral, vincula e unifica estreitamente o sentido horizontal e vertical que deve ter uma autêntica e genuína espiritualidade.

Dizer hoje esta oração é reconhecer que o Pai-Nosso, como um modelo e compêndio de uma autêntica espiritualidade, não nos eleva ao céu para que esqueçamos o que sucede na terra, mas nos lembra dos seres humanos com seus problemas cotidianos que necessitam ser resolvidos. O que pedimos quando dizemos "a oração do Senhor" é que Deus nos ilumine nos anime e nos incentive a serem colaboradores na busca das soluções necessárias para os problemas que afligem nossa sociedade e nosso mundo. Dessa maneira seremos libertados de todos os males pessoais e sociais, para que venha na sua plenitude o reino de justiça, paz e fraternidade, e seja assim feita a vontade de Deus.

E quero terminar esta reflexão com as palavras de um grande místico do século XI, Bernardo de Claraval. Bernardo no seu comentário ao Cântico de Salomão disse: "*o Espírito de Deus é como o vento que vai e vem. Nunca para. Se interiormente e em tua vida te acomodas, se deixas de evoluir, não somente te afastas daquele que nunca para, mas ele mesmo se aparta de ti*".[15]

Notas

[1] Palestra apresentada na Jornada Pastoral "Espiritualidade Ecumênica", organizada pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Auditório da Livraria Paulinas, Rua Domingo de Morais, 660, São Paulo, 9 de fevereiro de 2008

[2] Cassirer Ernst, Antropologia filosófica, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p.47-49.

[3] Godoy do Nascimento, Claudemiro, Espiritualidade da Libertação para o Século XXI, ADITAL (www.adital.com.br), 05/10/06..

[4] Boff, Leonardo, Ciência e Espiritualidade, ADITAL (www.adital.com.br), 10/10/07..

[5] Barros, Marcelo, Uma espiritualidade nova para um novo tempo, ADITAL (www.adital.com.br), 05/12/06.

[6] Veja Weber, Max, A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. 4 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

[7] Hinkelammert, Franks, Crítica al sistema económico capitalista desde la ética: Mundialización de mercados, neoliberalismo y legitimación del poder en la sociedad capitalista actual (Ponencia presentada por el autor en el XIII Congreso de Teología de Madrid, septiembre de 1993). Veja também Cobarrubias, Isaías, La economía medieval y la emergencia del capitalismo, (2004), Texto completo en http://www.eumed.net/cursecon/libreria/index.htm.

[8] Veja Wolf, William J., "Anglicanism and Its Spirit", em The Spirit of Anglicanism, William J. Wolf editor, Connecticut, Morehouse-Barlow, 1979, p.178-184.

[9] The Lambeth Conference 1978, Resolução 206, "A mulher no sacerdócio".

[10] Neill, Stephen, El anglicanismo, Madrid, Edición patrocinada por la Iglesia Española Reformada Episcopal, (s/d), p.395. Original em língua inglesa: Stephen Neill, Anglicanism, 4ta edição, Oxford University Press/USA/1978.

[11] Artigo VI de "Os Artigos da Religião"; e "O Quadrilátero de Lambeth de 1888.

[12] Uma ampla reflexão sobre essa liberdade que a própria Bíblia fornece pode encontrar-se em Käsemann, Ernst, Jesus Means Freedom, Philadephia, Fortress Press, 1972.

[13] Boff, Leonardo, "Espírito e corpo". Em: Mística e espiritualidade. Rio de Janeiro, Rocco, 1994, p.47.

[14] Citado por Boff, Leonardo, El Padrenuestro – La oración de la liberación integral. Madrid, Paulinas, 1982, p.19.

[15] de Claraval, São Bernardo, Sermões sobre Cântico dos Cânticos, São Paulo, Editora Permanência, 2020.

Não julgue... somente compreenda
A Comunhão Anglicana e a sexualidade humana[1]

Assim que não nos julguemos mais uns aos outros;
antes seja o vosso propósito não por tropeço ou
escândalo ao irmão.
Eu sei, e estou certo no Senhor Jesus,
que nenhuma coisa é de si mesma imunda,
a não ser para aquele que a tem por imunda;
para esse é imunda.
(Romanos 14,13-14)

Introdução

Desde Lambeth-1888, com o início das discussões sobre a poligamia, a sexualidade humana tem sido até agora um ponto de debate nas Conferências de Lambeth. Contudo, começando com a resolução sobre a homossexualidade de Lambeth 1998, a qual categoricamente refere-se a esta orientação sexual como "incompatível com as Escrituras", posteriormente a nomeação de Jeffrey John como Bispo de Reading na Inglaterra, a eleição e sagração de Gene Robinson como Bispo de New Hampshire, nos Estados Unidos; e recentemente as declarações da 74a Convenção Geral da Igreja Episcopal nos Estados Unidos de América e do Sínodo Geral da Igreja Anglicana de Canadá 2004, que vêm com bons olhos ou aprova a benção de uniões de pessoas do mesmo sexo, tem aparecido diversas opiniões que ameaçam a própria integridade do anglicanismo. Sem dúvidas, nunca antes a Comunhão Anglicana havia estado envolvida num debate tão acalorado como esse da sexualidade humana.

A partir da minha posição de biblista, anglicano e cubano, pretendo oferecer algumas reflexões, avaliações e aportes

muito pessoais, dentro do espírito de diversidade e compreensibilidade que historicamente tem caracterizado o anglicanismo.

Estes aportes encaminham-se nas linhas ética, pastoral, e na valoração eclesiológica. Destaco o eclesiológico, porque sem medo de errar, o debate sobre a orientação sexual no anglicanismo tem ido muito além das simples discussões e causa divisões internar em algumas Províncias, além de recriminações e ameaças de excomunhão de algumas Províncias contra outras. Sem dúvidas, se não chegarmos a um consenso poderia acontecer a própria desintegração de nossa Comunhão. Portanto, gostaria na minha reflexão chamar a atenção sobre as lições que, como anglicanos, mas particularmente como cristãos no começo do século XXI deveríamos tirar de todo esse debate.

Bíblia, Tradição e Razão

Não pretendo repetir tudo o que já tem sido produzido em termos de estudos hermenêuticos e bíblicos, ou teológicos, ou psicológicos, ou clínicos, ou culturais, sobre a temática da orientação sexual. Todos esses estudos têm amplamente estabelecido que a homosexualidade não é pecado, crime ou doença.[2] Mas como tudo esse debate tem sido legitimado sobre bases bíblicas, gostaria, a partir da minha posição de teólogo e biblista, de destacar alguns aspetos hermenêuticos.

As declarações oficiais do anglicanismo estabelecem que:

> "As Sagradas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento [são] a Palavra revelada de Deus".
> Enquanto inspiradas por Deus, a Bíblia é "o último critério de seus ensinos e a principal fonte de guia para sua vida".
> E, além disso, que "as Sagradas Escrituras contêm todas as coisas necessárias para a salvação" e que constituem "a norma e critério final para a fé".[3]

Certamente todas estas afirmações e declarações têm que ser vistas, também, à luz das formulações de Richard Hooker (1554-1600), considerado uns dos maiores teólogos anglicanos de todos os tempos. Hooker coloca como uns dos pilares do pensamento teológico anglicano: As Escrituras, a Razão e a Tradição.

Mas apesar de que o anglicanismo ter sempre considerado a Bíblia como central, nunca expressou ou definiu claramente o caráter e função de sua autoridade. Deve-se isto a que o anglicanismo quando mantém que os credos "podem ser provados pelas Escrituras" (Artigo VII dos Artigos de Religião) e que a Igreja "tem poder para decretar ritos e cerimônias e ser autoridade em controvérsias de fé sempre que não se afastem do estabelecido pela Palavra escrita de Deus" (Artigo XX), se afasta da Sola Scriptura dos mais rigorosos reformadores, introduzindo a Tradição como medida de qualificação e critério. E a introdução da Tradição como critério hermenêutico faz que a prática da Igreja (tradição) possa influir em como as Escrituras em si mesmas foram e devem ser lidas. Finalmente, entra no processo interpretativo outro pilar anunciado por Hooker, a Razão, que conduzida pelo Espírito Santo, não pode ser excluída do processo.

Com base nos princípios hermenêuticos expressos anteriormente, gostaria enfatizar, quando vemos o uso, ou melhor, o mau uso das Escrituras para legitimar as marginalizações, a exclusão e a condenação das pessoas de orientação homossexual, que não podemos usar a Bíblia como um livro de perguntas e respostas para nosso próprio tempo, ou como livro de receitas éticas e morais.

A Bíblia escreveu o grande pregador norte-americano Phillips Brook, "é como um telescópio". Se olharmos através do telescópio contemplamos o mundo através dele, mas se olhamos o telescópio, somente vemos o telescópio. Por isso devemos olhar através da Bíblia para ver o que está além dela

mesma. Mas quando apenas olhamos o telescópio somente temos letra morta. Esse grande pregador que dar destaque ao fato de que a Bíblia não é um código escrito que mata, mas um veículo do Espírito que da vida. (2 Cor 3,6); a Bíblia é para ser olhada através e além dela mesma. Por isso a Bíblia sempre tem que ser interpretada através da tradição, da razão e da experiência cristã antes que seja conhecida como revelação.

Algumas aproximações hermenêuticas pensam que há somente três perguntas que podemos fazer a um texto: Aconteceu? E se aconteceu, como aconteceu? E também, o que significa? No entanto, como muito bem foi dito por William Temple, as perguntas históricas, ainda que não sejam irrelevantes poderiam nos levar a perder o verdadeiro propósito teológico que está escondido detrás de um texto.[4]

Por outro lado, a melhor pergunta sobre a Bíblia não é "o que é a Bíblia?" e sim, "o que não é a Bíblia?", e ante esta última pergunta devemos dizer que a Bíblia:

a) Não é um livro de biografias –no sentido atual do termo- dos personagens históricos mais importantes do povo de Israel e dos primeiros cristãos, mas oferece-nos dados dos personagens mais importantes da fé judaico-cristã que somente podemos encontrar entre suas páginas;
b) não é um tratado de ciências naturais e leis físicas, que tenta explicar as teorias da origem do mundo e das instituições sociais, mas oferece-nos a visão do cosmos e dos seres humanos que tinham as pessoas que escreveram os livros;
c) não é um manual de historia, tal e como nós entendemos a historia atualmente, mas dá-nos a conhecer acontecimentos da historia de Israel, do movimento de Jesus e da Igreja que, em muitas ocasiones somente podemos conhecer através dela;

d) não é um tratado de ética e moral com validade para todas as épocas e lugares, porque as colocações éticas e morais encontram-se no ambiente de uma cultura patriarcal, onde, aliás, as leis de pureza são determinantes. Por acaso mataríamos hoje a nosso filho ou a nossa filha porque foram repetidamente desobedientes e não respeitam seu pai e sua mãe, como fica estabelecido em Deuteronômio 21,18-21?

Por isso temos hoje que dar-lhe um grande valor no processo de interpretação às informações fornecidas por outras ciências como a arqueologia, a sociologia, a história da literatura, a economia, a psicologia, e as ciências empíricas em geral. Porque os escritores bíblicos viveram em um mundo muito diferente ao nosso, e por isso os horizontes são diferentes. Separam-nos culturas e concepções éticas e morais diferentes. Portanto, é necessário reconhecer que devido à distância dos séculos, os escritores bíblicos não pensaram em termos semelhantes aos nossos, nem fizeram as mesmas perguntas que hoje nós fazemos. No caso particular da sexualidade humana, as Escrituras não se encaminham a responder as perguntas que atualmente nós fazemos sobre ética sexual.

Damos destaque a tudo isto, porque acontece que a aproximação literal é a dominante na análise dos únicos cinco textos que expressam opiniões sobre o sexo entre homens[5], e que são utilizados com o propósito de tentar "provar" que a homossexualidade é "oposta às Escrituras". Porém, o melhor e mais atual na ciência bíblica contemporânea já tem amplamente estabelecido que as Escrituras "não se posicionam diretamente em relação à moralidade dos atos homo-genitais, nem das relações gays o lesbianas como as entendemos em nossos dias".[6] De igual modo, a ciência bíblica tem estabelecido que nem sequer Jesus disse nada sobre a homossexualidade quando encontro uma pessoa (cf. Mt 8,5-

13; Lc 7,1-10) que de acordo aos costumes da época, ao que todo indica, mantinha uma relação afetiva homossexual com seu escravo[7]. Em fim, a partir da ciência bíblica e da Razão como princípio hermenêutico, não podemos utilizar a Bíblia para condenar às pessoas de orientação homossexual.

Por outro lado, os estudos biológicos e psicológicos já têm estabelecido –e aqui também nos encontramos com o princípio hermenêutico da Razão- que as pessoas não "escolhem" ser homossexuais. Se o assunto fosse simplesmente escolher uma forma de expressão sexual, tal vez poder-se-ia pensar em uma aprovação ou condenação moral. Mas as pessoas não "escolhem" ser gays ou lesbianas. Elas "reconhece-se, ou" "descobrem que são" gays ou lesbianas. Já neste caso temos que considerar como assinala Richard Harries, outras partes da Bíblia onde vemos a atitude de Jesus para com as pessoas marginadas, excluídas e victimizadas da sua época. Afirma, também, o Bispo Harries, que as implicações disso para nossos dias é que tanto como cristãos heterossexuais como homossexuais devemos nos encontrar juntos no Corpo de Cristo, respeitando os pontos de vista dos outros e outras e reconhecendo nossa comum lealdade a Cristo, porque a Bíblia no se interpreta em um mundo atemporal e a-histórico. Devemos interpretar e aplicar a Bíblia em nosso próprio tempo, da mesma maneira que as pessoas que a escreveram fizeram para seu próprio tempo.[8] Por isso, como também diz o professor de Novo Testamento norte-americano. L. William Countryman, "negar a todo um grupo de seres humanos o direito pacífico e não prejudicial para as outras pessoas, de tentar alcançar o tipo de sexualidade que corresponde a sua natureza é uma perversão do evangelho"[9].

Preconceito, intolerância e discriminação

Durante muitos séculos a atitude das igrejas no que diz respeito à sexualidade humana foi negativa. Em termos gerais

o sexo tem sido compreendido como a forma de procriar, mas não como uma fonte de prazer. Porém, hoje se entende que podemos usar nossa sexualidade sem pensar na reprodução. Também a sexualidade não é somente e necessariamente o ato sexual. Por isso, as igrejas têm sido acusadas de serem obscurantistas e repressoras da sexualidade. Ainda que esta afirmação possa parecer exagerada, nem sempre as pessoas que assim se expressam estão completamente erradas. Para alguns a única maneira de pecar é através dos órgãos genitais[10]. Mas não é um exagero acusar as igrejas de serem obscurantistas e repressoras da sexualidade, porque, na pratica, e sem dúvidas, nas discussões sobre a orientação sexual, a Igreja tem sido a principal instituição que até hoje legitima a discriminação contra as pessoas de orientação homossexual.

Abel Sierra Madero, pesquisador da Fundação Fernando Ortiz, quando reflete sobre a homofobia na cultura cubana afirma:

> Quando aprendamos a identificar e reconhecer socialmente a essas pessoas, começaremos a reconhecer também as atitudes homofóbicas e discriminatórias que têm marcado nosso passado histórico. Nossa 'nação assexuada' tem tentado excluir aos homossexuais. Mas acontece que uma nação não se deve construir sobre a base da segregação, da exclusão e da discriminação, pois estaria condenada ao fracasso.[11]

Quando vemos essas reflexões que partem do mundo secular, que luta com um problema complexo, com espinhos e ainda não resolvido, por acaso não temos esquecido a atitude do próprio Jesus para com os discriminados, excluídos e marginalizados da sua época? Certamente, como tem afirmado o Bispo John S. Spong, "a Igreja não pode reclamar ser Corpo de Cristo senão pode as boas vindas a todas as pessoas as quais o próprio Jesus daria as boas vindas"[12].

Por isso é um fato lamentável e alarmante, pelos princípios discriminadores e excludentes que acompanham os debates, que se tenha desatado todo um "escândalo" a partir das discussões sobre a orientação sexual na Comunhão Anglicana. Muitos nos perguntamos, por que não se reage com a mesma energia contra os grandes problemas que ameaçam nosso mundo? Por que não há em nossa Comunhão uma reação global e com a mesma força com a que se focaliza o assunto da orientação sexual, contra o genocídio que se faz contra o Afeganistão, o Iraque, e contra o povo Palestino? Por que não reagimos com a mesma força contra o terrorismo de Estado, os problemas da paz e da violência generalizada, a globalização neoliberal, e a destruição constante e sistemática de nosso ecossistema, que compromete a vida das futuras gerações?

Retomando as ideias de um clérigo de nossa Igreja Episcopal de Cuba, o Cônego Odén Marichal, poderíamos dizer que os pobres –sejam heterossexuais ou homossexuais- não têm tempo para discutir, nem estão interessados em discutir, as condutas sexuais das pessoas, nem se importam com seu sexo, porque estão envolvidos completamente na luta pela sobrevivência: o que comer, onde viver, onde trabalhar, como vestir, como educar os filhos e as filhas, como curar a família. Perguntaríamos aos que estão lutando para dar de comer aos famintos ou de beber aos sedentos ou vestir aos que estão sem roupas, se são homossexuais ou heterossexuais? [13]

Sendo anglicanos...?

Todo esse debate tem fortes e profundas implicâncias eclesiológicas, porque tem muito a ver com o "ser anglicano", ou o chamado "espírito do anglicanismo". Por isso, considero, também, que o que hoje ameaça mais o anglicanismo e sua pertinência e relevância como parte da Igreja de Jesus Cristo, não é se são ordenados presbíteros e diáconos, gays ou

lésbicas, porque sempre foram ordenados, -o que até o momento não se dizia e se ocultava pelo temor da repressão e da marginalidade- senão que os enfoques, as interpretações e a aproximações éticas, bíblicas e teológicas ao problema, deixam ver que o perigo real é uma afirmação da intolerância, dos preconceitos, e das posições conservadoras dentro de nossa Comunhão e, conseguintemente, uma perda crescente do espírito inclusivo e liberal que historicamente tem caracterizado ao anglicanismo.

Quando afirmo que escrevo estes aportes a partir do espírito de diversidade e de compreensibilidade que historicamente tem caracterizado o "ser anglicano", quero significar a pluralidade e a diversidade como uma unidade de fé e adoração, já reafirmada em Lambeth-1968, no meio das controvérsias sobre a ordenação de mulheres, e da compreensibilidade, também definida em Lambeth-1968 como uma atitude que os anglicanos têm aprendido através de todas as controvérsias de sua historia e que demanda compromisso no fundamental e desacordo tolerante naquelas coisas que podemos divergir sem a necessidade de quebrar a comunhão. Essa compreensibilidade não significa necessariamente comprometimento, mas que implica que a apreensão da verdade é alço crescente, e que só poderemos "conhecer a verdade" gradualmente [14].

Se fizermos um balanço do debate sobre a sexualidade em nossa Comunhão, veremos que desde Lambeth-1888 este tem sido um ponto de discussão e conflito. A poligamia, o divorcio, o controle da natalidade, as relações sexuais pré-matrimoniais e o abuso sexual, têm sido temas de debate e discussões acirradas, assim como de posições divergentes. Mas, como já foi dito, nunca antes as discussões sobre a sexualidade humana no anglicanismo haviam tropeçado com uma questão tão polarizadora como no caso do debate sobre a orientação sexual.

Este assunto apareceu pela primeira vez em Lambeth1978. A declaração desta Conferência estabelece a necessidade de um estudo profundo e desapaixonado das questões da homossexualidade, que tome seriamente tanto os ensinos das Escrituras como os resultados das investigações científicas e médicas. Anima também Lambeth1978 ao interesse pastoral e ao dialogo para com as pessoas de orientação homossexual Com relação ao debate sobre a orientação sexual Lambeth-1978 assinalou:

> Hoje não se espera que todos se conformem a uma norma –uma espécie de qualidade meia do ser humano- senão que se regozijem na diversidade. Assim, o status e os direitos dos homossexuais estão sendo reconsiderados.
> A homossexualidade é poucas vezes entendida tanto pela Igreja como pela sociedade. A pesar de muitas investigações, há uma grande diversidade acerca de sua natureza e causa. Algumas pessoas ainda a consideram uma distorção da sexualidade. Mas a maioria dos homossexuais afirmam que são normais. Eles e elas não pedem simpatia, senão que seja reconhecido o fato de que suas relações homossexuais podem expressar amor mútuo e próprio para as pessoas envolvidas na relação, da mesma maneira que entre os heterossexuais. Porém, a maioria dos cristãos não concordam com essa posição. Contudo, afirmamos que não haverá uma compreensão adequada da sexualidade, tanto na sociedade como um todo, como entre os cristãos, até que seja abordada a questão sem preconceitos e com compaixão. As questões relacionadas com a homossexualidade são reconhecidamente complexas e observamos que estão sendo objeto de estudos sérios em algumas partes da Comunhão Anglicana.
> É responsabilidade de cada uma das igrejas locais se converterem em comunidades afetuosas, centradas em Cristo e na Eucaristia, para que cada temperamento e cada tendência encontrem sua verdadeira unidade e comunhão dentro da família total de Cristo, onde todos e todas são pecadores e pecadoras, mas onde todos e todas podem encontrar a graça e o perdão de Cristo na sua Comunidade acolhedora[15].

Lambeth-1988 reafirma no fundamental a declaração de Lambeth-1978, mas reconhece, também, que há muita confusão no que diz respeito à sexualidade humana, e chama a atenção para que se desenvolva um estudo mais abrangente sobre o assunto. Também exorta a considerar os fatores socioculturais que poderiam conduzir a diferentes atitudes nas províncias da Comunhão Anglicana. Além disso, volta a manifestar o interesse no cuidado pastoral das pessoas de orientação homossexual.

Uma comparação entre Lambeth-1978 e 1988 nós levaria a reconhecer que ambas tratam o assunto com realismo, cautela e sensibilidade pastoral e, certamente, dentro do espírito anglicano de compreensibilidade, tolerância e respeito pela diversidade. As Conferências de Lambeth-1978, e 1988 não arriscam juízos precipitados ou absolutos. Situam o tratamento do tema da orientação sexual dentro do espírito anglicano de aproximação das questões em discussão utilizando dialeticamente, ou seja, em inter-relação, as Escrituras, a Razão e a Tradição.

Por um lado, em Lambeth-1978 e 1988 não vemos uma leitura descontextualizada das Escrituras. Simplesmente se faz um apelo a tomar seriamente seus ensinos. Por outro lado, falam de levar em conta a Tradição, quando solicitam um estudo profundo e atual, e quando consideram importante os aspectos socioculturais, como se tinha feito anteriormente, com assuntos como a poligamia, o divorcio, e as relações pré-maritais. Além disso, exortam a levar em conta a Razão; nas duas Conferências se manifesta a necessidade de considerar as investigações biológicas, genéticas e psicológicas. Contudo, com Richard Harries temos que dizer que uma das principais críticas que deve ser feita aos documentos da Igreja sobre o particular é que sempre se referem às pessoas de orientação homossexual como “eles” e “elas”, como "os outros" e "as outras", ou "os estranhos", "as estranhas". Como se cristãos

e cristãs heterossexuais ou homossexuais não foram juntos Corpo de Cristo, chamados e chamadas a se respeitarem mutuamente os pontos de vista de uns e outros, dentro do espírito cristão de amor e fraternidade [16].

Porém, na Conferência de Lambeth-1998 a discussão sobre a orientação sexual toma outro espírito. Em minha opinião, a declaração sobre a homossexualidade de Lambeth1998, quando afirma "que as praticas homossexuais são incompatíveis com as Escrituras", e "não aconselham a ordenação de aquelas pessoas que participem de uniões de um mesmo sexo", se afasta completamente do espírito mesurado, sensato, compreensivo, pastoral e aberto ao diálogo das duas Conferências anteriores.

Lambeth-1998 já não chama ao estudo serio das Escrituras, nem a considerar os estudos biológicos, psicológicos e genéticos, nem a levar em conta os fatores culturais, nem continuar os estudos do assunto nas diferentes províncias da Comunhão. Em Lambeth-1998 as Escrituras são descontextualizadas e não são usadas, e sim "mal usadas" para justificar a exclusão e a marginalidade, neste caso, das pessoas homossexuais, utilizando textos tirados de seu contexto cultural e religioso, dando as costas e fingindo não ouvir o melhor e mais atual dos princípios hermenêuticos da ciência bíblica contemporânea. Mas essa falsa e errada aproximação das Escrituras –fundamentalista, conservadora e literalista- é altamente perigosa, porque poderia ser utilizada também hoje para justificar outras exclusões e marginalidades, como por exemplo, a marginalização das mulheres, -se são tomados certos textos paulinos tirados de seu contexto- e contribuir, sobretudo, para legitimar os falsos messianismos políticos, que utilizando um disfarce religioso, ameaçam a paz e a fraternidade inter-humanas. A meu ver, a Conferência de Lambeth1998 parece fazer-nos voltar aos tempos quando eram usados textos bíblicos isolados para justificar a exploração de

nossos indígenas americanos, ou para justificar a escravidão dos milhares de pessoas negras que foram desarraigados de seus lares africanos para construir as riquezas dos colonizadores.

Também em Lambeth1998, quando discute a temática da homossexualidade, não vemos já o tradicional apelo anglicano à Tradição e muito menos à Razão. Não há mais compreensibilidade, não há mais respeito à diversidade, não há mais respeito pela pluralidade cultural da nossa Comunhão. Já não há mais nada a ser discutido, já não há nada a ser estudado - tudo já está dito. Lambeth1998 clausura dogmaticamente qualquer estudo sobre o particular e fecha o diálogo. E caberia a nós perguntarmos: essa atitude é coerente com o espírito cristão e anglicano?

E quando fazemos um balanço de Lambeth1998 certamente poderíamos também perguntar: O que está ficando de uma igreja que tem sido reconhecida como "a Igreja ampla" (broad church), "a casa mais espaçoso e a Igreja mais flexível na Cristandade", "a Igreja da integração e a reconciliação". O que tem ficado da "mutua responsabilidade e interdependência no Corpo de Cristo", proclamada no Congresso Anglicano de Toronto, (1963), que afirma a missão da Igreja ao mundo a partir da nossa pluralidade e diversidade cultural? E isso, em minha opinião tem sido o mais lamentável, e constitui o verdadeiro perigo para nossa Comunhão, porque dessa maneira tem-se afirmado as bases e o precedente para que o espírito de intolerância e o abandono ao respeito à diversidade e à pluralidade anglicana, não somente no que e referente a temas de orientação sexual, mas de qualquer assunto controvertido.

E retomando as ideias do Cônego Odén Marichal, poderíamos dizer que ninguém pense que Jeffery John ou Gene Robinson são os primeiros Bispos homossexuais nomeados e/ou sagrados. Talvez sejam os primeiros que admitiram

publicamente sua orientação homossexual. E seria impossível dizer, nem sequer aproximadamente, quantos bispos, presbíteros e diáconos, gays ou lésbicas existem em nossa Comunhão Anglicana.

Poderia parecer, continua refletindo o Cônego Marichal, que para a Igreja o pecado não é que sejam homossexuais ou lésbicas, mas que o tenham admitido publicamente. Parece que o que ofende não é que sejam homossexuais, mas que falem que são. Então o assunto seria: mentir não é pecado, o pecado é dizer a verdade. Enquanto tudo esteja na penumbra do âmbito secreto não há problema: se eu não sei nada, nem outros sabem o que eu sei, não o sabe a Igreja, e não o sabe Deus.

Lambeth1998 fala de não ordenar "pessoas que participem de uniões do mesmo sexo", mas com relação a esta temática também é aguda a apreciação do Cônego Marichal: Vamos depor do ministério aos homossexuais e lésbicas que, já pelo temor de não ser ordenados, ou pela pressão da discriminação, ao tempo de sua ordenação não foi dito e formam hoje parte do ministério ativo da Igreja? Ou sabemos ou podemos imagina-lo, mas indulgentemente ficamos calados, porque são nossos amigos e nossas amigas, ou são boas pessoas ou são muito capazes. Então, vamos deixar-lhes? E se fazemos isso, por que os que chegaram primeiro ocultando-o, sim, e os que não o ocultaram não? Valeu mais a ocultação que o fato da honestidade?

Certamente essas perguntas devem fazer-nos pensar seriamente até onde pode levar-nos a intolerância e a falta de visão. E poderíamos colocar muitas outras perguntas: Será que vamos afirmar uma dupla moral com relação ao assunto da orientação sexual? E que palavra pastoral teremos para com os gays e lésbicas que todos os domingos sentam-se nos bancos de nossas igrejas? Serão tratados como "os outros e as outras", "os estranhos e as estranhas", parte dos excluídos

de hoje que Jesus em seu tempo teria convidado ao banquete do Reino (Mt 14,15-24)? O será também que vamos desatar uma "caça a bruxas" e agora também "caça a bruxos", ao estilo dos processos de heresia da inquisição medieval? Com relação a isto último, diz a teóloga norte-americana Rosemary Radford Ruethe, que ainda que a heresia já não seja uma categoria oficial, as visões contemporâneas da homossexualidade ainda conservam grande parte dessa paranoia cristã clássica[17].

Não devemos nos enganar - o assunto da homossexualidade é uma realidade, é um fato. Temos tanto no ministério ordenado como nos bancos das nossas congregações pessoas heterossexuais e homossexuais, mas todos e todas, juntos e juntas, somos Corpo de Cristo. E todas as partes do Corpo são dignas e merecem respeito e consideração. (1 Cor 12,12-30). Então, com as atitudes intolerantes, excludentes e marginalizastes, o que se pretende silenciar ou ignorar?

Ser cristãos anglicanos no começo do século XXI

Tem sido dito que não vivemos em uma época de mudanças, senão em uma mudança de época. Por um lado, nosso mundo cada vez é mais plural e diverso. Por outro lado, vemos a miséria, o sofrimento e a morte, a que a violência, as guerras e as estruturas socialmente injustas estão levando aos setores cada vez maiores da população mundial. A tudo isto se acrescenta a devastação da natureza, que ameaça a sobrevivência em nosso planeta para as futuras gerações e, como cristãos anglicanos devemos viver à altura dos novos tempos. No meio da violência generalizada, da globalização e da exclusão e a exploração, da devastação de nosso lar natural, as igrejas e as religiões em geral têm a responsabilidade de contribuir a desenvolver uma cultura de paz e solidariedade e reconciliação. Devemos primeiro

aprender a viver essa cultura dentro de nós mesmos, evitando que a intolerância religiosa seja uma fonte de divisões, conflitos e exclusões na sociedade civil, afastando a atenção dos graves problemas que nos afetam.

A lição que como anglicanos devemos tirar de todo esse debate sobre a orientação sexual é que se faz urgente repensar nossa eclesiologia. Assim, devemos repensar o que significa "ser anglicano", para recuperar o que em minha opinião poderia se perder: o espírito anglicano. Vamos pensar seriamente os grandes problemas da humanidade; deixemos que cada Província da nossa Comunhão assuma suas próprias opções, nesse caso, sobre a orientação sexual, tento em conta suas características culturais, sem rejeitar-nos, nem excomungar-nos mutuamente.

Por isso, quando se quere afirmar a tendência à anatematização e à demonização "do outro e da outra", é preciso, nessa recuperação do "ser anglicano", que também recuperemos e assumamos em seu verdadeiro sentido uns de nossos mais apreciáveis princípios: "a via média anglicana". Esse princípio, que tem sua origem no pensamento de Richard Hooker, é retomado no século XIX pelo Movimento de Oxford, no meio das graves e profundas tensões que passou a Igreja de Inglaterra, nas controvérsias entre as tendências protestantes e romanistas. E será a partir desse momento que a "via média anglicana" afirma-se como o princípio fundamental da unidade e da identidade anglicana.

Mas a "via média anglicana" não é, como muitos anglicanos pensam, ser uma "igreja ponte", porque o Movimento de Oxford reagiu tanto contra Roma como contra os protestantes puritanos. A "via média anglicana" não é uma vitrine para os de afora, nem para convencer aos outros que somos muito moderados, porque não podemos ser moderados para o exterior e extremistas em casa. A "via média" é um movimento para a unidade, porém, não é um compromisso

para conciliar duas partes em discrepâncias, senão que é um método para compreender a diversidade dentro de nós mesmos, com respeito e ética; é ser mais amplos, flexíveis, respeitosos e éticos para cm as outras pessoas e suas idéias[18].

Finalmente quero terminar com uma anedota que resulta pertinente na temática que temos estado desenvolvendo.

> Um homem ocidental estava colocando flores no túmulo de um parente, quando vê um chinês que estava colocando um prato de arroz no túmulo vizinho.
>
> O homem ocidental perguntou para o chinês: "Você me desculpe senhor, você acredita que seu defunto vai chegar para comer o arroz".
>
> "Sim, respondeu o chinês quando o seu venha a cheirar suas flores".
>
> A moral da historia seria: Respeitar as opções do outro e da outra é uma das maiores virtudes que um ser humano pode ter. As pessoas são diferentes, atuam diferente e pensam diferente.
>
> Não julgue... somente compreenda... [19]

Notas

[1] **Publicado pela primeira vez sob o título:** "Do not Judge... Only Comprehend: The Anglican Communion and the Human Sexuality", em: *Other Voices Other Worlds. The Global Church Speaks Out on Homosexuality*, Terry Brown, ed. London, Darton, Longman and Todd Ltd., 2006, p.208-220.
Publicado em português sob o título: "Não julgue... somente compreenda – a Comunhão Anglicana e a sexualidade humana", em: *Bíblia e Sexualidade – Abordagem teológica, pastoral e bíblica*, Carlos Eduardo Calvani, org. São Paulo, Fonte Editorial, 2010, p.301-319.
Nota: Preserva-se o formato original como o texto aparece nas duas publicações para preservar o histórico, porém se oferece uma atualização numa nota no final do texto.

[2] Veja o trabalho de John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality – Gay People in Western Europe from the Biginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago and London, The University of Chicago Press, , 1980; também o livro de Daniel A. Helminiak, *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, Barcelona/Madrid , Editorial EGALES, 2003, (original em Inglês *What the Bible really says about homosexuality*, San Francisco , Alamo Square Press, 1994); também a coleção de artigos editados por James B. Nelson y Sandra P. Longfellow, no livro, *La sexualidad y lo sagrado*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1996.

[3] "O Quadrilátero de Chicago" de 1886; "Declarações de Fé e ordem de 1949 da Convenção Geral de Igreja Episcopal nos Estados Unidos de América; artigo IV de "Os Artigos da Religião"; e finalmente "O Quadrilátero de Lambeth de 1888.

[4] Frederichk Houk Borsch, "All Things Necessary to Salvation", em: *Anglicanism and the Bible,* Connecticut, Morehouse Barlow, Wilton, , 1984, p.211.

[5] Lv 18,22 y 20,13; Rm 1,27; 1 Cor 6,9 y 1 Tm 1,10. Ainda que muitas vezes pretendeu-se utilizar também o texto de Sodoma e Gomorra (Gn 19), neste texto, ainda interpretado literalmente, refere-se ao sexo com "anjos", "mensageiros" de Deus. Por outro lado, não existe um só texto bíblico que fale expressamente do sexo entre mulheres.

[6] Daniel A. Helminiak, *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, op. cit., p.237. Veja, também a bibliografía da nota 1.

[7] Veja-se a interpretação que Daniel A.Helminiak faz da cura do escravo do centurião em, *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, op. cit., p.227-231.

[8] Rt.Revd.Richard Harries, "Presentation on Human Sexuality Anglican Consultative Council X, Panamá City, 1996", em: *Being Anglican in the Third Milleniun*, compiled byJames M.Rosenthal and Nicola Currie, Morehouse Publishing, USA, 1997, p.61.

[9] L. William Countryman, "Ética sexual del Nuevo Testamento y mundo actual", em, *La sexualidad y lo sagrado*, op. cit., p.73.

[10] Jorge A. León. *Apuntes para una teología de la sexualidad*, Psicopastoral, CristianNet.com, 2001.

[11] Abel Sierra Madero, "La policía del sexo – La homofobia durante el siglo XIX en Cuba", em: *Sexología y Sociedad*, La Habana, Año 9, No.21, Abril de 2003.

[12] John S. Spong. Prólogo ao livro de Daniel A. Helminiak, *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, Barcelona/Madrid , Editorial EGALES, , 2003. (versão original em inglês, *What the Bible really says about homosexuality*, San Francisco, CA, Alamo Square Press, 1994.

[13] Odén Marichal, Reitor da Paróquia Episcopal de "Fieles a Jesús", Matanzas, Cuba e Professor no Seminário Evangélico de Teologia de Matanzas, Cuba, *"La sexualidad humana en la Comunión Anglicana – Abriendo la Caja de Pandora en torno a un debate"*. (Distribuído eletronicamente).

[14] *The Lambeth Conference 1968*, London and New York, S.P.C.K.and Seabury Press, , 1968.

[15] *The Lambeth Conference 1978*. London, S.P.C.K., p.64-65.

[16] Rt.Revd.Richard Harries, "Presentation on Human Secuality Anglican Consultative Council X, Panamá City, 1996", op. cit., p.55-66.

[17] Rosemary Radford Ruether, "Homofobia, heterosexismo y práctica pastoral", em, *La sexualidad y lo sagrado,* op. cit. p.585.

[18] Conferir "La vía media", em, *Carta Pastoral*, Parroquia de Fieles a Jesús, Matanzas, Cuba, 28 de dezembro de 2003 e 4 de janeiro de 2004, (distribuída eletronicamente).

[19] Nota de atualização

Para manter e não alterar o formato original e histórico do texto publicado em duas publicações em inglês e português acrescenta-se esta nota de atualização em 2023. Os direitos da comunidade LGBTQIA+ ainda têm muito a avançar, mas um deles, o casamento gay, ganhou espaço nos últimos anos e é permitido em 34 países, até 2022. Em 1989, a Dinamarca foi pioneira em permitir as primeiras uniões civis de casais homossexuais, e a seguir a Holanda, em 2001. Desde então, foi seguido por 17 países europeus: Áustria, Bélgica, Reino Unido, Finlândia, França, Alemanha, Islândia, Irlanda, Luxemburgo, Malta, Noruega, Portugal, Espanha, Suécia, Eslovênia, Suíça e Andorra. No continente Africano, África do Sul legalizou em 2006, o casamento de pessoas do mesmo sexo, sendo assim a única nação do continente que permite o casamento homossexual. Vale destacar que cerca de 30 países africanos proíbem a homossexualidade. Mauritânia, Somália e Sudão têm pena de morte para as relações entre pessoas do mesmo sexo. Apenas o relacionamento homoafetivo é permitido ou foi descriminalizado em Angola, Botsuana, Cabo Verde, República Democrática do Congo, Gabão, Costa do Marfim, Lesoto, Madagascar, Mali, Ruanda e Seychelles.Em América do Norte, o Canadá foi o primeiro país das Américas a legalizar o casamento entre pessoas do mesmo sexo, em junho de 2005. Nos Estados Unidos, só em junho de 2015 a Suprema Corte legalizou o casamento homoafetivo em todo o país, enquanto 14 dos 50 estados ainda o proibiam.Na América Latina, o casamento de pessoas do mesmo sexo já é legal em seis países: Argentina 2010, Uruguai 2013, Brasil 2013, Colômbia 2016, Equador 2019, Costa Rica, 2020, Cuba 2022, México 2022. Em 14 de maio de 2013, através da Resolução 175, publicada pelo o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), o casamento homoafetivo passou a valer no Brasil. A

resolução estabelece que, da mesma forma que casais heterossexuais, casais do mesmo sexo podem ter direito ao casamento civil e que tabeliães e juízes são terminantemente proibidos de se recusar a registrar qualquer união desse tipo. Em 2022, no referendo sobre o conteúdo do Código de Famílias, os cubanos votaram esmagadoramente a favor de legalizar o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Dessa maneira Cuba é o 33º país do mundo a deixar de definir o matrimônio como um ato exclusivamente entre homem e mulher.No âmbito religioso, a Igreja Episcopal dos Estados Unidos já reconhece desde 2015 a celebração de matrimônio do mesmo sexo, e a Igreja Episcopal da Escócia desde 2017. Na Igreja Católica Romana, o papa Francisco causou polêmica ao adotar uma postura relativamente liberal em relação à homossexualidade, dizendo que aqueles que a criminalizam estão "errados".No entanto, em 2021, o Vaticano reafirmou sua posição de que a homossexualidade é um "pecado". E o casamento segue definido como um ato exclusivamente entre homem e mulher

"... conhecerão a verdade, e a verdade os libertará". (Jo 8,32)

(Uma proximação ao anglicanismo – origens, tensões e desafios no presente)[1]

O cristianismo na Inglaterra - As origens

A origem do cristianismo na Inglaterra vai além da chegada do monge beneditino Agostino em 597, e, portanto, é anterior à ocupação romana das Ilhas Britânicas, sendo o primeiro mártir britânico Santo Albano[2], o qual viveu no século 5.[3]

Entretanto, considera-se que a tradição anglicana, ou seja, a «ecclesia anglicana», teve sua origem nesse primeiro cristianismo na Inglaterra e continuidade com a chegada do monge Agostinho, que chegaria a ser o primeiro Arcebispo de Cantuaria no final do século 6. Contudo, penso que está certo Jaci Maraschim quando aponta:

> "Sei que alguns anglicanos triunfalistas estão sempre querendo provar que essa igreja sempre tenha existido nas ilhas britânicas e que a separação provocada pelo rei fora apenas um incidente sem maior importância. Não comungo com essa interpretação. A igreja que surgiu depois da Reforma na Inglaterra, não era a mesma igreja que existia na velha Albion antes da missão romana liderada por Agostino e seus monges. Nem mesmo a que se organizou ao redor da Sé de Cantuaria. E não era a mesma porque com a ruptura do século dezesseis fatores novos obrigaram a Coroa Britânica a reformular essa igreja dando-lhe feições que jamais tivera antes".[4]

O anglicanismo

Comumente os termos **«anglicano»**, e **«anglicanismo»** (lat. *Ecclesia Anglicana*) são usados para designar os membros,

as instituições, as tradições litúrgicas e teológicas e as igrejas que tiveram sua origem a partir da reforma inglesa. A primeira menção à palavra **«anglicanismo»** encontra-se no *Oxford English Dictionary*. Trata-se de uma citação de Charles Kingsley[5] em 1846.[6]

Porém, pensa-se que uns dos primeiros em usar o termo foi John Henry Newman (1801-1890), durante o Movimento de Oxford, em 1838 [7].

Conforma-se o anglicanismo por uma ampla fraternidade de 40 províncias e 5 igrejas ou dioceses extra provinciais em comunhão com o Arcebispo de Cantuaria. A Comunhão Anglicana é a terceira maior comunhão cristã, ficando abaixo da Igreja Católica Romana e as Igrejas de tradição ortodoxa, com aproximadamente 86 milhões de membros. E como anglicanos nos consideramos parte da Una, Santa, Católica e Apostólica Igreja de Jesus Cristo.

Nos seus inícios, e além de desacordos teológicos, a origem do anglicanismo teve muito a ver com um assunto de jurisdição e política eclesiástica, ou seja, a certeza de que as igrejas nacionais deviam ser autônomas. Porém, posteriormente ao esforço de criar uma igreja nacional em continuidade com a tradição, se uniram aspectos doutrinais, teológicos e litúrgicos na linha dos princípios da reforma.

Assim sendo, talvez, o verdadeiro gênio do anglicanismo tem sido manter juntas, em uma ampla casa, diversas igrejas de tradição anglicana disseminadas pelo mundo, apesar das diferentes tendências e posições teológicas, mantendo um mínimo de relacionamento, paz interna e comunhão.

Então, o resultado de tudo isso tem sido uma comunidade de igrejas que se diferencia grandemente do resto das igrejas cristãs.

A herança protestante

Alguns anglicanos veem sua identidade na tradição reformada o protestante, ou seja, um protestantismo sem

figuras dominantes como Lutero, Calvino, Knox, Wesley ou Fox. E certamente a influência reformada, particularmente do calvinismo a través de Tomas Cranmer, combinado com a influência puritana, e a emergência do movimento evangelical, a partir do século 18, têm incidido na imagem do anglicanismo.

Um exemplo desta herança protestante, por um lado, são os 39 Artigos da Religião, os quais foram, em grande medida, frutos do pensamento de Cranmer, e se encontram em quase todas as versões do Livro de Oração Comum (LOC). Esses artigos reagem contra as invocações dos santos, a adoração do sacramento, a transubstanciação, o purgatório, e a veneração das relíquias. Por outro lado, e produto dessa herança reformada, tradicionalmente em muitas versões do LOC orienta-se um mínimo de paramentos litúrgicos e um cerimonial muito simples.

Nessa linha protestante enquadra-se o chamado «movimento evangelical». Este movimento surgiu na Inglaterra durante o século 18. A chamada conversão de John Wesley (1703-1791) em 1738 é considerada como o começo desse movimento. As ênfases foram a insistência em um rigoroso padrão de conduta pessoal, uma autoanálise frequente da consciência, a conversão pessoal, a infalibilidade da Bíblia, a justificação pela fé e uma grande importância ao papel dos leigos.

O movimento evangelical foi repudiado pela Igreja de Inglaterra e Wesley teve que pregar em espaços abertos fora dos templos. Entretanto, até o dia da sua morte Wesley se considerou um fiel ministro da Igreja de Inglaterra onde tinha sido ordenado. Posteriormente os membros do movimento iniciado por Wesley, entre eles seu próprio irmão Charles Wesley, e George Whitfield levaram os princípios do movimento aos Estados Unidos, influenciando o chamado «Primeiro Grande Avivamento», criando assim o movimento anglo-americano, chamado Metodismo, o qual quebraria os vínculos com a Igreja na Inglaterra.

Dentro de Inglaterra o movimento nutriu-se dos chamados grupos "não conformistas" [8] que conformariam posteriormente as igrejas congregacionalistas e baptistas. Posteriormente os descendentes dessa linha de pensamento de orientação pietista que permaneceram dentro do anglicanismo foram conhecidos como o "partido evangelical".

Mas o movimento evangelical não foi somente um movimento aparte do anglicanismo oficialmente estabelecido na Inglaterra, porque já para fins do século 18 sua influência fazia-se sentir dentro da própria Igreja na Inglaterra. A Universidade de Cambridge foi um centro do movimento dentro da própria Igreja na Inglaterra. Figura importante foi Charles Simeon, que propiciou o treinamento dos clérigos enfatizando os valores morais e éticos. Outras figuras foram William Wilberforce e Granvile Sharp, cujo principal interesse foi o melhoramento social dos trabalhadores. Também o movimento evangelical teve um importante papel no movimento antiescravista e na temperança social no meio da revolução industrial em Inglaterra durante o século 19.

Também o chamado «Socialismo Cristão» do século 19 teve sua origem no movimento evangelical . Destacam-se figuras como Frederick Deninson Maurice, Charles Kingsley, Tomas Hughes e James Keir Hardie. Este movimento proclamou que Jesus foi o primeiro socialista. Posteriormente Hardie será o fundador do Partido Trabalhista na Inglaterra[9].

Vemos assim que por quase meio século, até a primeira metade do século 19, o movimento evangelical, apesar de sua ênfase puritana, teve um caráter progressista. Porque, por um lado, rejeitou tanto um puritanismo estremo que negava a importância do material, assim como um moralismo fechado e dogmático. E, por outro lado, quando estabelece a relação entre o material e o espiritual, abriu o caminho para a consequente participação dois leigos na vida social.[10]

Contudo, no presente, e particularmente a partir do século 20 o movimento evangelical, em termos gerais, ainda que não sempre, se identifica com posições conservadoras. Este último demonstra a relação que pode existir de maneira estreita entre conservadorismo teológico e conservadorismo ético e social.

Em resumo, poderíamos dizer que atualmente o movimento evangelical, que atravessa tangencialmente todas as denominações cristãs, e certamente se encontra também presente dentro do anglicanismo, enfatiza:

- O cânon protestante das Escrituras como única fonte de autoridade.
- A doutrina protestante/reformada da «sola scriptura».
- A salvação a través da fé, dando relativa importância às obras.
- A historicidade dos milagres, o nascimento virginal, a crucifixão e a ressurreição de Jesus.
- Em alguns casos, uma escatologia milenarista com uma forte ênfase na segunda vinda como um evento histórico.
- Uma aproximação literal ao texto bíblico.
- No ético adotam também posições conservadoras com relação a problemas atuais como: aborto, família, matrimônio, sexualidade em geral, e orientação sexual em particular.
- Já no social, em termos gerais, assumem posições politicamente conservadoras.

Porém, devemos ter cuidado em nossas valorações, pois a herança reformada forma parte do «ser anglicano». E não todas aquelas pessoas que se colocam mais para o lado protestante dentro do anglicanismo –no litúrgico, no bíblico e no teológico- são conservadoras ou literalistas no que diz respeito à aproximação ao texto bíblico, ou conservadoras no

ético e político. Não devemos confundir a ênfase no reformado ou protestante com o atual pensamento evangelical.

Nossa herança católica[11]

O termo anglo-católico ou anglo-catolicismo identifica as pessoas, grupos, a teologia, os costumes e as práticas litúrgicas dentro do anglicanismo que enfatizam a continuidade com a tradição da igreja universal de todos os tempos. E desde a reforma inglesa sempre têm existido anglicanos que se identificam estreitamente com a tradição histórica da Igreja, ou seja, com nossa herança católica. Porém, o conceito de anglo-catolicismo como um grupo distintivo dentro do anglicanismo alcançou preeminência sob a influência do Movimento de Oxford.

Então, como um grupo ou partido distintivo dentro do anglicanismo moderno o termo anglo-católico tem sua origem em 1833 entre um grupo de sacerdotes da Universidade de Oxford, em Inglaterra. As lideranças do movimento foram John Keble, John Henry Newman e Edgard Pusey. O movimento começou como um protesto pela interferência do parlamento nos assuntos internos da Igreja na Inglaterra.

O detonante do movimento foi o famoso sermão de John Keble pregado na Capela da Universidade de Oxford chamado *"A Apostasia Nacional"* (1833). Posteriormente Keble, Newman e Pusey publicaram uma série de apostilhas conhecidas como "*Tratados para esta Época*" (Tracts of the Times)[12]. A partir desse momento os membros do movimento foram conhecidos como «os tractarianos».

Depois da declaração do Sínodo de Oxford em 1845 acusando o movimento de papista, John Henry Newman e um número de aderentes deixaram a Igreja na Inglaterra e entraram na Igreja Católica Romana em 1845. No entanto, tanto Keble como Pusey permaneceram dentro da Igreja na

Inglaterra. Deste modo, o anglo-catolicismo salvou-se para a Igreja na Inglaterra. Posteriormente Newman seria nomeado cardeal pelo Papa Leão XIII (1879)[13], sendo beatificado em 2010 pelo Papa Bento XVI[14].

Ao princípio o Movimento de Oxford esteve inspirado em uma forte rejeição ao liberalismo[15] e o latitudinarismo[16]. Mas também a questão central e inicial do movimento teve a ver com a própria natureza da Igreja, tendo em conta que no século 19 havia na Inglaterra duas visões diferentes.

A primeira aproximação via a Igreja sem uma existência independente da nação. A Igreja era mais ou menos o lado espiritual da sociedade civil, uma espécie de «Departamento de Estado para Assuntos Religiosos». E de acordo a esta visão a missão da Igreja tinha a ver mais com o melhoramento da qualidade de vida nacional –uma espécie de consciência nacional- que com a salvação integral das pessoas e da sociedade como um todo.

Mas por outro lado havia outra visão associada ao movimento evangelical que pensava da Igreja como uma sociedade espiritual invisível que não podia ser identificada e estar limitada à instituição chamada Igreja. Os crentes, de acordo a esta visão, podiam unir-se às instituições chamadas «igrejas», mas essas instituições incluíam membros que não haviam feito uma decisão pessoal e individual, e que, portanto, estavam fora da «verdadeira igreja».

Então, ante estas duas visões, o grande logro do Movimento de Oxford foi proclamar uma terceira visão, fortemente fincada nas Escrituras e na Tradição. Esta visão via à Una, Santa, Católica e Apostólica Igreja, como a comunidade fundada por Jesus Cristo para realizar sua missão na sociedade até o fim dos tempos.

Segundo a visão do Movimento de Oxford, a Igreja, à qual se entra pelo batismo, tem sua plenitude e identidade mantendo o episcopado histórico e confessando a fé contida

nos Credos históricos e nos Concílios. Por isso, de acordo a essa visão, as três grandes ramas da cristandade são: A Comunhão Anglicana, a Igreja Católica Romana e a Comunhão Ortodoxa.

Para o Movimento de Oxford a fé não é a causa, senão mais bem o fruto da identidade cristã, e todos os cristãos são chamados a uma vida santa a través da disciplina espiritual, a oração e a recepção regular dos sacramentos.

Esta visão provocou, como já apontamos, uma renovação teológica e espiritual em todo o anglicanismo desde 1830 até o presente. E ainda que a situação de hoje seja muito diferente, e também a projeção atual do anglo-catolicismo tem diferentes posicionamentos, o anglicanismo deve muito ao Movimento de Oxford. Por um lado, porque evitou que o anglicanismo caísse em uma piedade individual estreita, onde a ênfase em uma vida religiosa subjetiva eclipsasse o papel da Igreja e dos sacramentos na vida cristã e na missão da Igreja na sociedade. E por outro lado, ao recuperar para o anglicanismo uma visão de plenitude, universalidade e integridade que não podemos ignorar.[17]

No presente o anglo-catolicismo apresenta duas posições principais. Por um lado, temos a posição clássica que enfatiza manter a tradição e a doutrina na linha das Igrejas Católica Romana e Ortodoxas, e que também estabelece alianças com o partido evangelical da chamada «Igreja baixa», defendendo, por exemplo, posições tradicionais e conservadoras sobre moralidade e sexualidade humana. Por outro lado, temos outro grupo influenciado pela teologia liberal, corrente de pensamento que entra no anglo-catolicismo sob a influência do pensamento de Charles Gore[18], que aceita a aproximação crítica ao texto bíblico, a linguagem inclusiva nas traduções da Bíblia e na liturgia, a ordenação de mulheres e, além disso, assumem posições progressistas em assuntos de ética sexual, quando aceitam e defendem abertamente a

presença de lésbicas, gays e bissexuais no sacerdócio e na vida da Igreja em geral.

A identidade anglicana

Falar sobre a identidade anglicana levanta uma questão: **Existe uma teologia anglicana?** A resposta a esta pergunta nos leva a afirmar que não há um sistema teológico reconhecidamente anglicano, nem um corpo de doutrina perfeitamente delineado. Nossa maneira de ser é contrária à teologia sistemática. Também não temos documentos confessionais nem fundadores reconhecidos como Lutero, Calvino ou Wesley; afirmamos ter a fé católica, ou seja, o ensino da igreja indivisa. De fato os 39 Artigos da Religião não são um credo nem uma exposição doutrinal completa, porém tentaram posicionar a Igreja na Inglaterra com relação aos católicos romanos, os anabatistas e os puritanos. Apontaram apenas as distorções medievais e não pretendiam ser um tratado sistemático de fé. Deste modo, o anglicanismo aprecia altamente a liberdade espiritual, de maneira que resiste em ter orientações oficiais e em disciplinar hereges.

No entanto, os anglicanos têm uma posição teológica. E ela vive da Palavra de Deus (as Escrituras), na Tradição, e faz uso da Razão e da Experiência, e aberta para novos tempos e novas circunstâncias. Dessa maneira, para os anglicanos a tarefa teológica é e deve ser sempre interina, provisória e plural.

Ora, onde está a fonte e a matriz da qual nasce e se forja a identidade anglicana? A matriz é a única obra teológica que o anglicanismo oferece: o Livro de Oração Comum. A versão definitiva do LOC que apareceu em 1662 se considera um clássico da literatura inglesa.

O LOC oferece:

- O contexto da comunhão (koinonia) e do mundo em que a Igreja vive e participa da Missão de Deus.

- O conteúdo ou ingredientes principais da teologia, ou seja, as Escrituras, a tradição da doutrina, vida e missão da Igreja.
- A perspectiva doxológica, escatológica, missionária e pastoral necessária para uma teologia.

O que o Prefácio do Primeiro LOC procurou dizer a respeito das formas e usos da liturgia vale também para a teologia. Esse Prefácio demonstra um grande esforço de bom senso e liberdade, ao abrir a possibilidade de alterar as formas e usos da liturgia, sem tocar no essencial. Já o Prefácio do chamado «Livro Alternativo Inglês» expressa que os cristãos são formados pelo modo como eles oram, e o modo como eles oram expressa o que são… as palavras, e mesmo as palavras de consenso, são apenas o começo da adoração; os que as usam fazem bem em reconhecer o caráter transitório e sua imperfeição; devem tratá-las como escada e não como alvo; devem reconhecer seu poder para moldar a fé e animar a devoção sem alegar que são perfeitamente adequadas para tal propósito. Por sua vez, o Prefácio do LOC canadense é mais enfático quando afirma que o trabalho da reforma litúrgica é inacabado, nunca termina.

E será precisamente no Prefácio desse Primeiro LOC onde se forjou o que se chama **«a via media anglicana»**.[19]

A «VIA MEDIA ANGLICANA»: INCLUSIVIDADE/ABRANGÊNCIA

Vimos, assim, que o que identifica o anglicanismo não é um corpo doutrinário, porém um estilo ou método teológico marcado pela ênfase pastoral, com uma disposição de adequar, durante a caminhada, as inevitáveis diferenças que surgem em toda jornada. Essa disposição é chamada em inglês «comprehensiveness»[20], termo que aparece durante o reinado de Elizabeth I (1533-1603) com o objetivo de assegurar a unidade da nação e da Igreja. Segundo Maraschin, a melhor

tradução ao português seria «inclusividade», ou «abrangência»[21]. Ou seja, «inclusividade» como a disposição para incluirmos na nossa experiência cristã a longa e rica tradição católica da Igreja Universal, ao mesmo tempo em que nos abrimos para as redescobertas da Reforma Protestante e para as «coisas novas» que o Espírito está constantemente ensinando à Igreja; e «abrangência» com o sentido de aceitação dos contrários.

Mas, tanto Calvani quanto Maraschin questionam no presente o conceito de «inclusividade/abrangência» como não isento de riscos e ambiguidade, porque o conceito, segundo eles, poderia carregar o conceito contrário de «exclusividade» já que, por um lado, todos sabem que é difícil aceitar o que nos incomoda, e por outro lado, porque tentar estabelecer previamente limites à diversidade é decretar que não a aceitamos.[22]

Já entre os séculos XVI e XVII, no meio das oscilações e disputas da Igreja na Inglaterra entre o catolicismo-romano e o puritanismo, aparece o termo **«via média».** Esse princípio que tem sua origem no pensamento de Richard Hooker (1554-1600)[23] foi retomado no século XIX pelo Movimento de Oxford, no meio das graves e profundas tensões que atravessou a Igreja na Inglaterra, nas controvérsias entre as tendências protestantes e romanista. E será a partir desse momento que a chamada **«via média anglicana»** afirma-se como o princípio fundamental da «unidade» e identidade anglicana.

O Prefácio do Primeiro LOC estabelece a «via media» como o meio termo entre a recusa rígida de mudança e a facilidade em fazer mudança, entre a excessiva reverência pelo passado e desnecessária mudança e comprensividade, ou seja, *não isto ou aquilo, mas isto e aquilo*. Por sua vez, o liturgista norte-americano Massey H. Shepherd (1913-1990) em seu comentário ao LOC norte-americano define a «via média

anglicana» como uma visão orgânica da Igreja, que preserva a continuidade estrutural com as gerações passadas, mas como sendo uma realidade viva, que se adapta ao ambiente em constante mudança. É a figura da Igreja em peregrinação[24], ou da Igreja em transição, no dizer de Maraschin[25].

No entanto, e até hoje, no meio da caminhada ecumênica, alguns entendem o termo como o equilíbrio entre o catolicismo e as igrejas evangélicas, falando-se do anglicanismo como a «igreja-ponte» que evita os abusos e erros de cada lado e acolhe os acertos. Outros, de maneira ainda mais simplista falam que somos uma «igreja-ponte» porque temos liturgia romana e teologia protestante.

Entretanto, a «via media anglicana» não é nada disso. Não é como muitos anglicanos pensam, ser uma «igreja-ponte» porque, por um lado, o Movimento de Oxford reagiu tanto contra Roma como contra os protestantes puritanos; e, por outro lado, porque entender a chamada «via média» dessa maneira poderia dar a impressão, como bem aponta Calvani, que o anglicanismo é superior às igrejas protestantes reformadas e o catolicismo-romano, porque teria alcançado e desenvolvido um pretenso equilíbrio que as outras igrejas não alcançaram[26].

A «via media anglicana» certamente não é uma vitrine para os de afora, nem para convencer a outros que somos muito moderados. Além do mais, nada mais longe da realidade, porque não podemos ser moderados para o exterior e extremistas em casa, como tem acontecido nos últimos tempos com os debates e conflitos ao redor da temática da homossexualidade.

Dessa maneira, certamente concordo com Calvani e Maraschin no sentido de que tanto o conceito «inclusividade/abrangência» quanto o conceito de «via média» não estão isentos de risco e ambiguidade. Não obstante, concordo também com o teólogo cubano Odén Marichal que podemos

retomar e repensar tanto o conceito de «inclusividade/ abrangência» quanto o conceito de «via média», não como um compromisso para conciliar duas partes em discrepâncias, senão como «**um movimento para a unidade e um método para compreender a diversidade dentro de nós mesmos»**, com respeito e ética, sendo realmente mais amplos, flexíveis, e respeitosos com as outras pessoas e suas ideias[27]. Ou seja, na prática, é deixar que cada Província da nossa Comunhão assuma suas próprias opções, tendo em conta suas características culturais, sem rejeitar-se, nem excomungar-se mutuamente. Porque como bem expressa o teólogo pós-moderno Gisbert Greshake, a «unidade» só se justifica se ela se expressa de modo plural: no «*ser/estar com*», em reconhecimento do outro, em mútua troca e mútua complementação; e a «pluralidade» só se justifica se nossa diversidade - a riqueza da alteridade - confluir em doação mútua e na unidade do amor[28].

Igreja Alta – Igreja Baixa – Igreja Ampla

Como resultado do movimento de reforma e renovação que aconteceu na Igreja de Inglaterra no século XIX quase todo o mundo entende que nasceram duas tendências, que se identificam como «*Igreja Alta*» (high church) e «*Igreja Baixa*» (low church). A primeira conhecida como católica, liberal, e ritualista; e, a segunda de tendência protestante e conservadora. No entanto, essa conclusão não deixa de ser reducionista e simplista. Certamente, como já vimos, foram os dois extremos de um processo histórico, mas, o qual não nega que houve, e ainda há uma ampla gama de matizes entre elas.

No meio dessas tendências, no século XIX, aparece tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos, o que poderia ser considerado uma síntese do pensamento eclesiológico anglicano que será conhecida como «*Igreja Ampla*» (broad church), no sentido de abrangente e não partidária[29].

Entretanto, o movimento da «*Igreja Ampla*» não teve como propósito ser um partido ou uma tendência a mais, porque convergiram nele as mais diversas posições: ritualistas, protestantes, liberais conservadores, etc.; também não reivindicou ser o «verdadeiro anglicanismo», sendo, de fato, um novo método ou caminho de abordar as diferentes opiniões dentro da Igreja com respeito e ética e aberto ao diálogo. Talvez o Congresso Anglicano de Toronto (1963)[30], com seu lema de «mútua responsabilidade e interdependência no Corpo de Cristo», e que afirmou a missão da Igreja ao mundo a partir de nossa pluralidade e diversidade cultural, possa ser considerado um exponente desse movimento da «Igreja Ampla».

A Comunhão Anglicana: perspectivas e desafios futuros

Até o século XIX não existia a Comunhão Anglicana. Antes dessa data existiam apenas relações eclesiásticas entre os bispos e líderes eclesiásticos produto dos esforços missionários coloniais britânicos e de iniciativas missionárias norte-americanas.

a) Nosso «mito de origem»

No dizer de Calvani, nosso **«mito de origem»,** usado o termo no sentido antropológico, ou seja, não como algo irreal falso, ou uma mentira, mas como explicação simbólica de certas relações sociais[31], tem sua origem quando John William Colenso (1814-1883)[32], primeiro bispo da Diocese de Natal, África do Sul, adotou o método histórico-crítico para o estudo da Bíblia.

Se bem o método histórico-crítico é hoje comumente usado e estudado em qualquer seminário ou faculdade de teologia sem muitos problemas, na época Colenso foi acusado de «modernista» e «liberal» pelos grupos mais conservadores, e processado por heresia e finalmente excomungado, em 1863,

pelo Arcebispo Gray da África do Sul. Posteriormente a Diocese de África do Sul revogou essa excomunhão e Colenso ficou na sua diocese até sua morte em 1883.

No entanto, o assunto Colenso causou um verdadeiro escândalo no mundo anglicano. E depois de muitas correspondências entre bispos na Inglaterra e outros países, o Sínodo Provincial da Igreja Unida na Inglaterra e Irlanda no Canadá, reunido em Montreal, em 1865, e a proposta do bispo de Ontario J.T. Lewis, encaminhou uma carta à Convocação de Cantuaria, a se reunir em 14 de fevereiro de 1867, com copia ao Arcebispo de Cantuaria, C.T. Longley, pedindo a convocação de um Sínodo Geral da Igreja em Inglaterra e fora dela, para discutir diversos assuntos de política eclesiástica, entre eles o caso Colenso.

No meio de dúvidas e receios, a posição do Arcebispo Longley foi muito mais modesta que o que tinha pedido a Igreja Canadense. Aceitou convocar a assembleia, mas aclarou: "que fique claro que nesta reunião não se fará nenhuma declaração de fé e não se tomará nenhuma decisão que afete em geral os interessados da Igreja… Recusarei convocar qualquer assembleia que pretenda ditar cânones ou tomar decisões que afetem toda a Igreja".

E com essas palavras o Arcebispo Longley definiu o que foi e continua sendo a Conferência de Lambeth: não é um sínodo, nem um concilio, mas apenas um encontro ou assembleia de bispos reunidos a convite do Arcebispo de Cantuaria para discutir assuntos concernentes à Igreja, mas sem qualquer intenção legislativa.[33]

Por sua vez, a Conferência de Lambeth de 1930, em sua Resolução 49 afirmou:

> A Comunhão Anglicana é a fraternidade/companhia/irmandade dentro da Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica, das Dioceses, Províncias ou das Igrejas Regionais devidamente constituídas

> em comunhão com a Sé de Cantuaria, tendo as seguintes características em comum:
>
> a) Manter, e propagar a fé e a ordem católica e apostólica expostas no Livro de Oração Comum, autorizado nas diversas Igrejas da Comunhão Anglicana;
> b) São Igrejas particulares ou nacionais e, como tais, promovem dentro do seu território uma expressão nacional de fé, vida e adoração cristãs;
> c) São vinculadas umas às outras, não por uma autoridade central legislativa e executiva, mas pela lealdade mútua sustentada pelo conselho comum dos bispos em Conferência.[34]

Desta maneira, tanto as palavras do Arcebispo Longley, quando aceitou convocar a primeira Conferência de Lambeth, quanto o texto da Resolução 49 da Conferência de Lambeth de 1930, deixam transparecer dois princípios eclesiológicos chaves do pensamento anglicano: «lealdade mútua/laços de afeição/comunhão» e «autoridade dispersa». E esses princípios têm sido capazes, até hoje, de manter um relacionamento mínimo entre as diversas igrejas de tradição anglicana espalhadas pelo mundo, apesar das diferenças e polêmicas.

Assim sendo, e tendo em conta que a Comunhão Anglicana não é uma instituição, mas uma fraternidade de igrejas irmãs em comunhão umas com as outras; e também tendo em conta que as instituições não são capazes de manter comunhão, e que mantêm no máximo acordos bilaterais enquanto forem convenientes para ambas as partes, já que quem mantém comunhão são as pessoas, está certo Calvani quando expressa que a Comunhão Anglicana é um mito que, em seu potencial libertador, convida-nos à inclusividade e a considerar a liberdade de cada grupo que se abriga sob o guarda-chuva da «comunhão anglicana» de viver sua fé em

Cristo de modo diferente; e também, que o termo «Comunhão Anglicana» expressa muito mais um propósito e uma disposição assumidos por cristãos e cristãs de orar uns pelos outros, apoiar-se mutuamente, trocar experiências e crescerem juntos respeitando suas diferenças. A «Comunhão», entendida esta como «koinonia», não é sustentada pelo consenso de ideias, mas pela disposição de aceitar o/a outro/a com suas diferenças, assim como Cristo nos acolhe e aceita[35].

b) Ser anglicanos hoje...

É certo que como consequência da resolução da Conferência de Lambeth em 1998, que categoricamente refere-se à homossexualidade como "incompatível com as Escrituras", posteriormente a nomeação de Jeffrey John como Bispo de Reading (Inglaterra), a eleição e sagração de Gene Robinson como Bispo de New Hampshire (Estados Unidos), as declarações da 74a Convenção Geral da Igreja Episcopal nos Estados Unidos de América e do Sínodo Geral da Igreja Anglicana do Canadá 2004, que vêm com bons olhos ou aprovam a benção de uniões de pessoas do mesmo sexo, tem aparecido opiniões que ameaçam a própria integridade do anglicanismo. Talvez nunca antes a Comunhão Anglicana esteve envolvida em um debate tão acalorado como esse da sexualidade humana.

No entanto, penso que não devemos maximizar o problema. A «crise» da Comunhão Anglicana, no dizer de Calvani, e eu acrescentaria, «as crises» da Comunhão Anglicana não foram provocadas pelos teólogos liberais, nem pelo Movimento de Oxford, nem pelos debates sobre a poligamia, nem pelos debates ao redor da ordenação feminina, nem agora pelos homossexuais. Talvez viver nesse conflito seja parte de nossa vocação e nosso **«ser anglicano».**

Nesse sentido comenta Stephen Nell,

> "… desde o Movimento de Oxford, em 1833, os conflitos e tensões têm sido tão grandes que os observadores de fora têm se perguntado como é que as Igrejas Anglicanas podem se manter juntas, e como é que aqueles que parecem diferir tão gravemente em quase todos os aspectos da verdade cristã conseguem permanecer unidos dentro dos limites de uma só comunhão. Mas essas conflitos e tensões podem ser considerados não como uma debilidade, porém como o preço que deve ser pago a uma vocação particular".[36]

Então, talvez tenha razão o teólogo cubano Pablo Odén Marichal quando afirmou: "para um anglicano, quando está ante uma Igreja tão diversa, não pode menos que assombrar-se e reconhecer que está ante um «misterium fidei», porque nada prevalece contra ela… apesar de nós mesmos".[37]

Portanto, concordo plenamente com Calvani quando afirmou, que o momento histórico em que vivemos, por mais tenso que seja, é oportuno para que essa estrutura internacional que chamamos «Comunhão Anglicana» reafirme o carácter positivo de seu mito de origem, gestado nos conflitos pós-reforma inglesa manifesto nas primeiras Conferências de Lambeth[38].

E quero finalmente terminar, citando um trecho do que considero palavras proféticas e plenamente relevantes e que, aliás, considero um desafio para nós hoje, do informe do Comité sobre a Unidade da Igreja, da Conferência de Lambeth 1948. Talvez essa declaração possa ser considerada a melhor expressão da natureza peculiar da Comunhão Anglicana, em si mesma, e em sua relação com o mundo cristão.

A coexistência de… posturas divergentes dentro da Comunhão Anglicana cria certas tensões; mas essas são tensões dentro de uma ampla margem de acordo na fé e na prática. Reconhecemos o prejuízo causado por essas tensões, mas também reconhecemos que são parte da vontade de Deus para conosco, já que acreditamos que é somente a

compreensibilidade o que faz possível que se mantenham juntas na Comunhão Anglicana maneiras de compreender a verdade que outras igrejas professam por separado. Acreditamos que, dessa maneira, a Comunhão Anglicana cumpre sua vocação especial como uns dos instrumentos de Deus para restaurar a unidade visível de toda sua Igreja. Se no tempo presente apenas uma postura tivesse prevalecido sobre as outras, seríamos livrados de nossas tensões, mas somente ao preço de perder nossa oportunidade e nossa vocação.[39]

Notas

[1] Apontes e notas para uma aula sobre «pensamento anglicano» no Instituto Anglicano de Estudos Teológicos (IAET/DASP)/São Paulo, 2011.

[2] Albano é o primeiro mártir cristão da Inglaterra, onde prestou serviço no exército romano, como soldado. Albano, cuja origem talvez fosse romana, residia em Verulamium, a cidade-fortaleza construída pelos romanos a sudeste da ilha britânica, perto do rio Converteu-se ao cristianismo e foi executado o dia 22 de junho de 429.

[3] Confira Simões de Oliveira, Vera Lúcia, História do Anglicanismo: na Inglaterra, São Paulo, Fonte Editorial, 2017, (Junta Nacional de Educação Teológica/ JUNET/CEA), pp.27-28,

[4] Maraschin, Jaci, "Inclusividade ou exclusividade?", em: Simpósio acadêmico de Teologia Anglicana – O conceito de inclusividade, Porto Alegre, Editora Nova Letra, 2004, (Centro de Estudos Anglicanos/CEA), p.56.

[5] Kingsley, Charles (1819-1875), novelista, historiador e sacerdote anglicano, professor de História Moderna na Universidade de Cambridge (1860). Veja, http://pt.wikipedia.org/wiki/Charles_Kingsley

[6] Confira Neill, Stephen, El Anglicaniso, Barcelona, M.C.E. Horeb, 1966 (Publicado pela Igreja Espanhola Reformada Episcopal), p.284. Original em língua inglesa: Stephen Neill, Anglicanism, 4ta edição, Oxford University Press/USA/1978.

[7] Confira Leeming, B, "Anglicanismo: Comunión Anglicana", em: Sacramentum mundi, 1, p.172-176, http://www.mercaba.org/DicEC/ anglicanismo_comunion_anglicana.htm

[8] « Não conformistas», nome dado a partir do século 17 ao partido puritano dentro da Igreja de Inglaterra que se identificou e enfatizou os princípios do movimento da reforma. Posteriormente abandonaram a Igreja de Inglaterra. Incluem Metodistas, Wesleyanos, Metodistas Primitivos, Quakeros, Baptistas, Unitários, Congregacionalistas e Exército de Salvação.

[9] Confira Keir Hardie, James, em: http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/ PRhardie.htm

[10] Confira agora Neill, Stephen, op. cit., pp.157-188 e p.218-236.

[11] Quando aqui usamos o termo «católico» entendemos o termo como expressando os vínculos históricos que tem o anglicanismo com a tradição da Igreja universal a través de todos os tempos. Ou seja, queremos expressar nossa universalidade.

[12] Neill, Stephen, op. cit., p.238.

[13] Neill, Stephen, op. cit., p.243.

[14] Confira Newman, John Henry, em: http://pt.wikipedia.org/wiki/ John_Henry_Newman

[15] O liberalismo é uma corrente de pensamento política, econômica e social que teve influencia também no pensamento teológico desde o século 19 até o presente. No meio dos grandes problemas sociais da Revolução Industrial na Europa durante o século 19, o liberalismo enfatizou as liberdades e direitos individuais e proclamou a limitação da influência do Estado na vida econômica e social (Adam Smith, Stuart Mill, Jeremy Bentham, John Rawls). No teológico o movimento liberal

protestante do século 19 enfatizou a liberdade intelectual na aproximação bíblico teológica e os valores éticos e humanitários do cristianismo (Friedrich Schleirmacher; Albrecht Ritschl; Ernst Troeschl). Veja "Liberalismo", em: http://afilosofia.no.sapo.pt/11Liberalismo.htm; http://pt.wikipedia.org/wiki/Liberalismo; também "Teologia Liberal", em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Teologia_liberal.

[16] O latitudinarismo foi um movimento dentro da Igreja de Inglaterra que teve sua origem no século 17 e teve influência até o século 19. Opunha-se à teologia dogmática e pedia o uso da razão na interpretação bíblica e teológica. Este partido o grupo pensava que os assuntos de doutrina, prática litúrgica e de organização da igreja tinham pouca ou relativa importância. Em suas origens foram identificados com o grupo o partido da chamada «Igreja baixa» (low church), em contraste com o grupo o partido da chamada «Igreja alta» (high church). No presente as posições latitudinarias poderiam se colocar no que no presente se conhece como «Igreja ampla» (broad church). Veja Stork, Richard A, P. "Latitudinarismo", em: http://mercaba.org/Rialp/L/latitudinarismo.htm ; também "Latitudinarian", em: http://en.wikipedia.org/wiki/Latitudinarian.

[17] Confira Neill, Stephen, op. cit., p.237ss.

[18] Gore, Charles (1884-1932) foi uma liderança do movimento anglo-católico em Inglaterra durante o século 19. Foi Reitor da Faculdade Pusey, um centro teológico da Universidade de Oxford. Chegou a ser bispo de Worcester (1902), de Birmingham (1905) e de Oxford (1911). Fundou a Comunidade da Ressurreição, uma comunidade de sacerdotes celibatários. Foi também fundador de União Social Cristã. Devido a sua influência houve uma mudança nos princípios originais do Movimento de Oxford e do anglo-catolicismo, que em suas origens rejeitou a crítica moderna e o espírito liberal. Gore reconheceu a importância da crítica bíblica na aproximação ao texto bíblico, e em questões teológicas esteve muito perto dos princípios do movimento latitudinário. Com ele nasce o anglo-catolicismo liberal. Confira agora Neill, Stephen, op. cit., p.255-256.

[19] Confira agora,Takatsu, Sumio, "Um jeito anglicano e ecumênico de fazer teologia", em: Revista Inclusividade, 9, 2004, (Centro de Estudos Anglicanos). Também, Neill, Stephen, op. cit., p.395-411.

[20] Quanto ao conceito de «comprehensiveness» veja Wolff, William J., "Anglicanism and Its Spirit", em: The Spirit of Anglicanism, Connecticut/Morehouse/Barlow/, 1979, p.178-187.

[21] Maraschin, Jaci, "Inclusividade ou exclusividade?", op. cit., p.57.

[22] Calvani, Carlos Eduardo, "O mito da Comunhão Anglicana", em: Simpósio acadêmico de Teologia Anglicana – O conceito de inclusividade, op.cit., p.12 e Maraschin, Jaci, op. cit., p.57.

[23] Richard Hooker (1554-1600), teólogo inglês. Nasceu em Exeter e estudou no Corpus Chirsti College da Universidade de Oxford. onde posteriormente chegou a ser professor de hebraico. Foi ordenado sacerdote na Igreja Anglicana em 1581. A partir dessa data morou sucessivamente em Londres, Boscombe e Bishopsbourne. Sua obra mais importante é Das leis e do governo da Igreja, formada por 8

volumes que foram publicados após sua morte entre 1594 e 1662, e cuja edição definitiva foi publicada em 1836 pelo clérigo e poeta inglês John Keble. O propósito da obra foi mostrar as vantagens da forma episcopal de organização eclesiástica face ao presbiterianismo. Hooker defendia que a lei natural é imutável e eterna; enquanto a lei positiva emanada do Estado, e aquelas que afetam a forma de governo, podem alterar-se segundo seja conveniente ou necessário. Além disso, apresentou como contrário à lei natural a interpretação mecânica que os puritanos faziam da Bíblia. Sua obra é considerada, também, uma obra mestra da prosa de estilo isabelino. Microsoft ® Encarta ® 2006. © 1993-2005 Microsoft Corporation. Reservados todos os direitos.

[24] Confira Takatsu, Sumio, op. cit.

[25] Maraschin, Jaci, op. cit. p.65.

[26] Confira, agora, Calvani, Carlos Eduardo, op. cit, e Maraschin, Jaci, op. cit.

[27] Marichal, Pablo Odén, "La sexualidad humana en la Comunión Anglicana – Abriendo la Caja de Pandora en torno a un debate", (Distribuido electrónicamente)

[28] Citado por Calvani, Carlos Eduardo, op. cit., p.26.

[29] Confira William J. Wolff, William J., op. cit., p.155-157.

[30] Veja, http://anglicanhistory.org/canada/toronto_mutual1963.html

[31] Calvani, Carlos Eduardo, op. cit. p.16.

[32] John William Colenso (1814-1883), foi matemático, teólogo, biblista e ativista social. Confira http://en.wikipedia.org/wiki/John_William_Colenso; veja também caso Colenso, Neill, Stephen, op. cit., p.286-289.

[33] Confira agora Calvani, Carlos Eduardo, op. cit., e também Neill, Stephen, op. cit., p.284-289; 337-348.

[34] Lambeth Conference, 1930, Resolução 49, http://lambethconference.org.

[35] Confira agora Calvani, Carlos Eduardo, op. cit., pp.15-17.

[36] Neill, Stephen, op. cit., p.404.

[37] Marichal, Pablo Odén, Carta Parroquial : Separata do Boletín da Paróquia" Fieles a Jesús",/Matanzas/Cuba, (Distribuído eletronicamente)

[38] Calvani, Carlos Eduardo, op. cit., p.28.

[39] Lambeth Conference, S.P.C.K. 1948, p.50-51.

Além das Cinco Marcas da Missão[1]

Introdução

Conforme a visão anglicana a missão da Igreja é a missão de Cristo, para proclamar as boas novas do Reino de Deus, para ensinar, batizar e nutrir novos fiéis, para responder às necessidades humanas por meio do serviço, para transformar as estruturas injustas da sociedade e para defender a integridade da criação e renovar a vida da terra.

Por tudo isso, se pode afirmar que a igreja só compartilha a própria missão de Deus. Sendo assim, a igreja é a comunidade que é enviada em missão ao mundo em nome de Deus, a proclamar a boa notícia.

Desta maneira, como colaboradores de Cristo, a missão nos compromete para participarmos, como membros do corpo de Cristo, e como Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, parte da Comunhão Anglicana, à necessidade de cumprir nossa parte na missão confiada a todo o povo de Deus.

E serão esses princípios os que nortearam nossa reflexão bíblica e teológica, nesta aula sobre as Cinco Marcas da Missão.

Missão de Deus

Falar da missão é um assunto tão vasto que é difícil saber por onde começar na tentativa de fazer entender o que ela significa. De tempos em tempos, algumas frases entram na moda e se tornam maneiras populares de pensar sobre a missão. Por exemplo

Missão holística: Enfatiza que, em nossas atividades missionárias, devemos abordar todas as necessidades humanas

— nas áreas física, material, intelectual, emocional, social e espiritual — e não apenas uma delas. Esse é certamente um importante corretivo para não resumir a missão a uma única tarefa.

Igreja missional: É uma expressão amplamente usada de diversas maneiras, mas, em essência, sua ideia é que a igreja exista para a missão, e tudo o que uma igreja é e faz deve ser missional, seja "em casa ou fora dela".

Porém, ambas as aproximações se concentram inicialmente nas pessoas, seja como "objetos" dela ou como agentes da atividade missionária.

Porém, para pensar sobre a missão devemos, primeiro que tudo, entender a missão de Deus conforme revelada na Bíblia.

Quais os instrumentos anglicanos de comunhão?

A Comunhão Anglicana não tem uma autoridade central ou um único órgão de decisão. É uma família de 40 - em breve 41 - igrejas independentes, mas interdependentes.

Os quatro instrumentos de comunhão da Comunhão Anglicana são:

- o Arcebispo de Cantuaria,
- o Encontro de Primazes,
- a Conferência de Lambeth,
- o Conselho Consultivo Anglicano (ACC),

.

Porém, eles não têm o direito de impor políticas ou iniciativas nas igrejas-membro autônomas Mas eles podem ter ideias que propõem às Igrejas. Essas ideias podem ser aceitas em algumas Igrejas, mas não em outras; ou elas podem ser rejeitadas pela maioria das igrejas, ou podem ganhar ampla aceitação. Esse processo é frequentemente chamado de "recepção" - é uma maneira de testar se as propostas dos Instrumentos foram recebidas pelas Igrejas.

Uma dessas propostas universalmente aceita pelas Igrejas da Comunhão são as Cinco Marcas da Missão. As Cinco Marcas da Missão são um recurso tão importante que as Igrejas fora da Comunhão Anglicana frequentemente também refletem sobre elas.

Mas o que elas são? Quais as bases bíblicas? Qual a sua história?

Bases bíblicas das cinco marcas

As Cinco Marcas da Missão são bíblicas e refletem o ministério e a obra de Jesus Cristo em quem a missão de Deus tem manifestação completa do mundo. Para Paulo,

> "*Deus em toda a sua sabedoria e entendimento, fez o que havia resolvido e nos revelou o plano secreto que tinha decidido realizar por médio de Cristo. Esse plano é unir, no tempo certo, debaixo da autoridade de Cristo, tudo o que existe no céu e na terra*". (Ef 1,9-10)

Então, nossa compreensão da missão da Igreja deve ser deduzida da nossa compreensão do que Jesus considerava ser a sua missão.

Segundo o evangelho de João: "*Assim como o Pai me enviou, também eu vos envio*". (João 20,21)

Porém, uma das passagens bíblicas mais influentes e importante, no que concerne à proclamação do Evangelho e a missão, encontram-se no evangelho de Mateus e é chamada da «Grande Comissão».

> "*Portanto, vão e façam com que todos os povos se tornem meus discípulos, batizando-os em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo, e ensinando-os a observar tudo o que ordenei a vocês. Eis que eu estarei com vocês todos os dias até o fim do mundo*". (Mateus 28,19-20)

Essa afirmação combina e resume elementos do Antigo Testamento, a visão de Daniel do Filho do Homem, com um comissionamento apostólico.

Tomando como base esses princípios bíblicos, podemos arriscar uma definição de missão.

Missão é fundamentalmente a atividade de Deus, levando adiante toda a história e trazendo-a à sua gloriosa conclusão. Os cristãos são chamados a participar na missão 'para que a vontade de Deus de salvação para todos possa ser cumprida sendo a Igreja um instrumento da Missão de Deus. Participar da Missão é participar no movimento do amor de Deus para com as pessoas, uma vez que Deus é uma fonte de envio de amor. (Lambeth 1998).

A Missão é a ação total de Deus em Cristo, pelo poder do Espírito Santo, criando, redimindo, santificando, para o bem de todo o mundo. A Missão está orientada para a justiça social e cuidado com a criação de Deus". (Lambeth 2008).

Um pouco de história

As Cinco Marcas da Missão começaram a existir em 1984 como uma declaração focada na missão, do Conselho Consultivo Anglicano (CCA), reunido na Nigéria.

Dessa vez o CCA adotou Quatro Marcas da Missão:

- Proclamar o Evangelho do Reino.
- Ensinar, batizar e formar os fiéis.
- Responder às necessidades humanas com amor.
- Buscar a transformação das estruturas injustas da sociedade.

Em 1990, o CCA em sua reunião no País de Gales, Reino Unido, perante a crise ecológica, acrescentou uma Quinta Marca de Missão: salvaguardar a integridade da criação.

Em 1996 o Sínodo Geral da Igreja ne Inglaterra adotou oficialmente as Cinco Marcas da Missão.

Lambeth 1998 reafirmou as cinco marcas e define a missão como "a forma pela qual Deus ama e salva o mundo",

e que se manifesta e ocorre na vida e ministério de Jesus Cristo através do poder do Espírito Santo.

Em junho de 1999 o Departamento de Missão da Secretaria Geral da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, produziu o documento: **Quatorze referenciais teológicos para a missão da IEAB.** Nesse documento se assumem as Cinco Marcas da Missão e se afirma:

> Em missão, todo o povo de Deus vive as boas-novas do reino de Deus na medida em que: testemunha o amor perdoador, salvador e reconciliador de Cristo para todas as pessoas; constrói comunidades de fé acolhedoras, celebrativas e transformadoras; permanece em solidariedade com os pobres e necessitados; desafia a injustiça, a opressão e a violência; protege, cuida e renova a vida em nosso planeta.

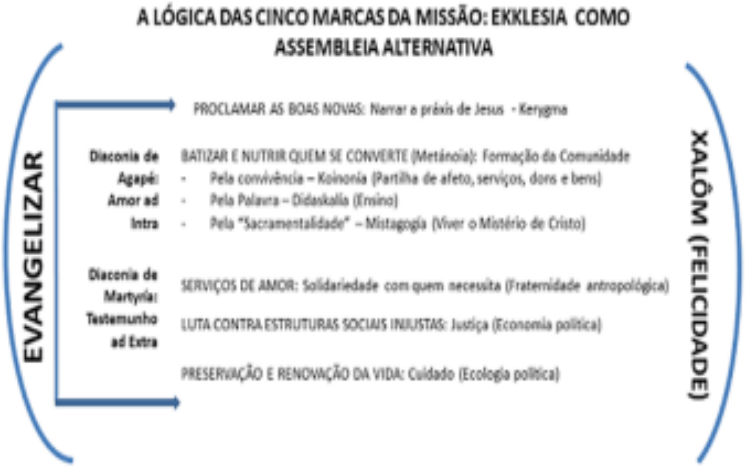
Lambeth 2008 expressou:

> Como anglicanos, valorizamos as "cinco marcas da missão", que começa com a pregação do Evangelho e o chamado à conversão pessoal, mas que envolve a vida toda: gostaríamos de ver aumentada a ênfase no ecumenismo, pacificação e integração global como partes integrais da missão de Deus. A Missão é um modelo rico e diverso, fiel à proclamação do Reino de Deus em Cristo Jesus; uma proclamação que toca todas as áreas da vida.

Em 2009 a Convenção Geral da Igreja Episcopal nos Estados Unidos também adotou oficialmente as Cinco Marcas da Missão.

Poderíamos resumir essas cinco marcas da missão em cinco ações:

O bispo Sebastião Gameleira esquematiza a lógica das Cinco Marcas desta maneira



Resumindo, as Cinco Marcas da Missão, não são apenas uma expressão significante de uma declaração comum da Comunhão Anglicana sobre missão, mas também uma expressão importante da compreensão holística da Comunhão

Anglicana sobre a Missão de Deus; podem ser consideradas como o DNA da missão holística e integral de Deus, pois, ainda que cada marca seja completa em si, cada uma é parte integrante e fundamental do todo e contribui para o todo.

Por que "Além das Cinco Marcas da Missão"?

A Comunhão Anglicana sempre incentivou a adaptação e a revisão das Cinco Marcas da Missão de acordo com o contexto de cada Igreja local que se destina a serem sinal e antecipação do Reino. Portanto, as Cinco Marcas da Missão não devem ser vistas como um credo que nunca muda.

Em sua reunião de 2012 em Auckland, Nova Zelândia, o Conselho Consultivo Anglicano (ACC-15) disse que elas deveriam ser entendidas como dinâmicas e deveriam ser revistas regularmente.

Nesta reunião, o Conselho revisou a redação da quarta Marca da Missão, acrescentando a frase ***"desafiar toda espécie de violência e buscar a paz e a reconciliação"*** ao texto preexistente "procurar a transformação das estruturas injustas da sociedade". (Resolução 14.05)

Assim, as Cinco Marcas da Missão revisadas e atualizadas são:

1. Proclamar as boas novas do reinado de Deus
2. Ensinar, batizar e nutrir os novos crentes.
3. Responder às necessidades humanas com amor.
4. Procurar a transformação das estruturas injustas da sociedade, desafiar toda espécie de violência, e buscar a paz e a reconciliação.
5. Lutar para salvaguardar a integridade da Criação, sustentar e renovar a vida da Terra.

Teologia das cinco marcas

A Grande Comissão (Mateus 28,19-20) começa nos dizendo que Jesus é Senhor de toda a vida dentro de sua criação completa.

Isso significa que:

- Jesus é Senhor do local de trabalho e da família,
- Senhor das ruas e dos céus,
- Senhor das escolas, das favelas e dos refugiados,
- Senhor dos hospitais, dos doentes, das residências e dos barracos,
- Senhor dos governos, negócios, academia, esporte e cultura,
- Senhor de todo tempo e espaço.

Assim, o discipulado e a missão para os quais Jesus nos chama é para a vida como um todo.

Se Jesus é Senhor do céu e da terra, então não há lugar, trabalho, vocação, dia ou noite, ou parte da vida que seja dispensada do restante daquilo que ele diz na Grande Comissão e tudo a que ele se refere no restante do Evangelho.

Missão é o modo de existência para a vida como um todo de todo membro de toda igreja. Porém, não é apenas "fazer a Missão", mas "ser um povo de missão".

Discipulado, ensino e educação teológica.

A Grande Comissão fala: ***"...ensinando-os a obedecer a tudo o que eu lhes ordenei."*** Ou seja, devemos fazer discípulos da mesma maneira que Jesus fez. Mas não adianta apenas trazer as pessoas à conversão e deixá-las ali. A semente precisa de solo profundo e boas raízes para que possa dar fruto. As igrejas precisam não apenas ser plantadas através do evangelismo, mas também regadas por meio do ensino. As duas coisas são ordens da Grande Comissão.

O ensino está profundamente enraizado na Bíblia. Foi uma parte essencial da maneira como Deus chamou, moldou e "educou" seu povo Israel no Antigo Testamento. Portanto, não é surpresa que Jesus tenha vindo como um professor. "Rabi" era como o chamavam. Ele era muito mais do que isso, é claro, mas a partir do momento em que chamou seus discípulos para estarem com ele, ensinou, ensinou e ensinou.

Porém, o discipulado não aconteceu da noite para o dia. O ensino dentro da igreja em todas as suas formas, incluindo aquilo que poderíamos chamar de educação teológica, é uma parte intrínseca da missão.

A educação teológica é intrinsecamente missional. Por isso, aqueles envolvidos na educação teológica precisam garantir que ela seja intencionalmente missional, uma vez que seu lugar na área acadêmica não é um fim em si, mas é servir a missão da Igreja no mundo.

Explorando algumas formas de uso das cinco marcas

As Cinco Marcas de Missão:

- não são uma definição perfeita nem completa de missão, e precisam ser revisadas e atualizadas tendo em conta os diferentes contextos e culturas, mas constituem uma base e modelo importante para o ministério inclusivo, para uma abordagem holística de missão, e para a ênfase e o movimento do Discipulado Intencional em toda a Comunhão Anglicana;
- podem ser mencionadas em sermões de tempos litúrgicos, festas e comemorações;
- podem ser utilizadas como base para orações de intercessão durante o culto, tanto como recurso para a quadra ou para domingos específicos;
- proporcionam uma oportunidade para trabalharmos a Bíblia, a explorar as Escrituras de forma intencional, que

nos encoraja a identificar formas adequadas de responder à Missão de Deus no nosso próprio contexto;
• podem proporcionar um marco propicio para aprofundar as relações ecumênicas e dar sentido à unidade das igrejas envolvidas conjuntamente na Missão;

• podem também proporcionar um marco adequado para a resolução de conflitos, e o diálogo inter-religioso.
• Em algumas partes da Comunhão Anglicana onde o cristianismo é minoritário, especialmente a primeira e a segunda marca poderiam ser um problema, devido a que podem estar vinculadas a "conversão" e "proselitismo", mas quando entendidas no sentido amplo da Missão Holística, podem proporcionar maneiras criativas de envolver pessoas de outras religiões na procura da "transformação das estruturas injustas da sociedade, desafiar toda espécie de violência, e buscar a paz e a reconciliação".

CONCLUINDO

Gostaria terminar com palavras do bispo Francisco de Assis da Silva, então Primaz da IEAB, no Prefácio à edição brasileira do livro ***"Life-Widening Mission: Global Anglican Perspective"*** (em português: "***Missão que Amplia a Vida: Perspectivas Globais da Comunhão Anglicana"***).

As Cinco Marcas da Missão, "nos previnem de vivermos uma fé apenas para dentro de nós mesmos. Uma fé individualista, à maneira da cultura que nos circunda... unem-nos como anglicanos, independentemente de nossas diferenças teológicas. Elas são um padrão metodológico que nos aproximam não somente para dentro da Comunhão Anglicana. Elas são essencialmente ecumênicas, assim como foi ecumênico o contexto de produção deste trabalho. Bispo Francisco de Assis da Silva, 2015

Nota

[1] Aula no Instituto Anglicano de Estudos Teológicos (IAET), 20 de junho de 2020.

Abordagens Bíblicas

La experiencia de las mujeres y la tradición bíblica[1]

Introducción

La Biblia es un libro cargado de memorias. Son memorias de liberación, de organización, de resistencia y sobrevivencia ante diferentes formas de dominación. Son memorias que, pasando por las experiencias de oralidad y por la celebración litúrgica de muchas generaciones, se transformaron en memoria viva y en literatura de un pueblo, el pueblo de Israel. Por eso, es una realidad contradictoria que la Biblia ha servido, como instrumento de sometimiento, dominación, opresión y manipulación religiosa. Particularmente, es cierto que la Biblia se ha usado a lo largo de la historia para legitimar la opresión y la subordinación de las mujeres, así como para aplastar sus clamores de igualdad y sus luchas de liberación.

Ante esta realidad es un imperativo de la misión de las iglesias establecer como principio, el ayudar a que las personas tengan una interacción con la Palabra de Dios, para que vean la verdadera luz en Jesucristo brillando para todos y todas (cf. Jn 1,9). Pero en el contexto de nuestro mundo actual, y en nuestro contexto cubano, para que las personas vean la verdadera luz en Jesucristo, y en línea con el carácter fundamentalmente liberador del texto bíblico, se hace un imperativo afirmar una nueva manera de usar "el libro sagrado" que lo rescate, en nuestro presente y contexto, de lecturas opresivas y manipuladoras y haga de él un instrumento de liberación y no de dominación, porque no existe iglesia ni misión de la iglesia sin liberación.

El movimiento de la llamada Lectura Comunitaria, Pastoral o Popular de la Biblia al afirmar una aproximación

contextualizada al texto bíblico, mediante una hermenéutica liberadora, que parte de la vida y de la práctica social de las personas, crea y abre el espacio para el rescate de la Biblia de lecturas opresivas y manipuladoras.

Este movimiento de la Lectura Comunitaria y Popular de la Biblia no es simplemente un proceso interpretativo de la Biblia, o una simple popularización de la Biblia, o un biblicismo sin relevancia para la vida de las personas. La Lectura Comunitaria y Popular de la Biblia debe ser un proceso transformador de las personas y de las comunidades. Por eso esta nueva manera de aproximación al texto bíblico es, en primer lugar, un proceso educativo, una escuela de formación de laicos y líderes eclesiásticos al servicio de sus comunidades. En segundo lugar es celebración, por eso es, además, un medio de espiritualidad y santificación, una escuela de oración, que genera una espiritualidad transformadora y liberadora. En tercer lugar, el propio proceso educativo y el camino de santificación y espiritualidad que promueve la Lectura Comunitaria y Popular de la Biblia, lleva a un proceso de reforma y transformación de las iglesias, a partir de un rescate de sus orígenes y una inserción e inculturación en los diferentes contextos. Finalmente, la Lectura Comunitaria y Popular de la Biblia debe llevar a las comunidades a insertarse careadoramente en la vida cotidiana y social, porque la vida cotidiana y el contexto social es no sólo el punto de partida de esta nueva aproximación al texto bíblico, sino el punto de llegada, donde la Palabra de Dios, que actúa a través de la comunidad que la interpreta y la vive, despliega toda su fuerza y poder liberador y transformador.[2]

Y es dentro esta nueva visión de aproximación al texto bíblico, "*con nuevos ojos y con corazones ardientes*" (Lc 24,31-32), que la Lectura Comunitaria y Popular de la Biblia se plantea también el rescate de las experiencias y de las historias de las mujeres en la tradición bíblica. Para este propósito se hace

imprescindible utilizar el instrumental que proporciona la hermenéutica feminista y las lecturas feministas de la Biblia, que rescatando el texto bíblico de interpretaciones androcéntricas y patriarcales, está realizando una contribución fundamental para que las mujeres encuentren en la Biblia inspiración y poder para oponerse a toda subordinación y opresión. Porque si bien es cierto, como ya hemos apuntado, que la Biblia ha sido experimentada por las mujeres como un instrumento de sumisión, usado contra ellas, por el sistema socio-cultural-patriarcal, la hermenéutica crítica feminista y las lecturas feministas de la Biblia, están contribuyendo a que las mujeres encuentren en esa misma Biblia, luz y autoridad para continuar su esfuerzo contra ese mismo patriarcado y sus múltiples manifestaciones[3].

Ciertamente, partiendo del principio, que es consenso en las discusiones hermenéuticas, de que la historia oficial la han hecho los vencedores, dejando de lado la cotidianeidad y las historias de las personas comunes, y también, que los textos bíblicos cumplen una función ideológica, tanto en el presente como en el pasado, la hermenéutica crítica feminista está realizando un aporte fundamental para la recuperación del papel y las funciones de las mujeres en el Antiguo Testamento, así como el papel protagónico de las mujeres en el movimiento de Jesús.

Por nuestra parte, al unirnos a los esfuerzos de la hermenéutica crítica feminista, y utilizar sus aportes a la ciencia bíblica, contribuimos a contrarrestar la manipulación que tradicionalmente se ha hecho de los textos bíblicos, para legitimar el status de sumisión atribuido culturalmente a la mujer, y para mantener unas relaciones genéricas en las que uno es el género dominante y otro el dominado, pretendiendo que esta división según el género era fruto de la revelación más que de la cultura[4].

Con estas aclaraciones hermenéuticas aproximémonos ahora al contexto de la experiencia de las mujeres en la Biblia

La mujer en el Antiguo Testamento

Es difícil determinar el papel de las mujeres en el antiguo Israel, sobre todo teniendo en cuenta que siendo la Biblia Hebrea nuestra principal fuente de información, presta poca atención a la participación de la mujer en la sociedad. Sin embargo, y partiendo de la realidad que todo el proceso de recopilación, redacción y canonización de los textos bíblicos fue obra de los hombres, realizada desde la perspectiva masculina y dirigido a lectores masculinos, la hermenéutica crítica feminista, utilizando estudios arqueológicos, históricos, sociológicos y antropológicos, ha conseguido realizar una reconstrucción aceptable, y probable, de la posición de la mujer en la sociedad y la religión del Israel veterotestamentario.

a) La mujer en el Israel pre-monárquico

Nos sorprende como en un mundo eminentemente patriarcal, las tradiciones israelitas antiguas dedican gran atención a las mujeres, aspecto que muchas veces ha sido pasado por alto por los comentaristas modernos. Vemos así que las matriarcas del Génesis – Sara, Agar, Rebeca, Raquel y Lea – aparecen como mujeres fuertes cuyas iniciativas tienen una incidencia fundamental en desarrollo de la historia bíblica. Las narraciones de la infancia de Moisés son historias de mujeres que se burlan del poder del faraón (Ex 2). En las tradiciones de la conquista de Jericó, conjunto que comprenden seis capítulos del libro de Josué (Jos 2-6), Rahab, una prostituta, es protagonista fundamental, contribuyendo de manera decisiva a la victoria de los israelitas. En las tradiciones del Israel tribal, Débora, llamada de "*profetiza*", "*jueza*" y "*madre de Israel*", con la ayuda de otra mujer, Jael, derrota a los enemigos de Israel (cf. Jc 4-5). Y la esposa de Manoa, mujer anónima, que según las tradiciones contenidas en el libro de Jueces sería la madre de Sansón, recibe dos veces la visita del ángel de Dios (Jc 13, 1-3.9ss), cosa

sorprendente para una mujer. También es de destacar la tradición de las mujeres sabias de Tecoa (cf. 2 S 14).

Y estas tradiciones que narran las historias de los grupos proto-israelitas, que se unieron para formar el Israel tribal, y que se encuentran en los estratos narrativos del Pentateuco, nos deja claro que en el Israel pre-monárquico las mujeres fueron una parte importante de la vida y de la historia de su pueblo. Y esta visibilidad de las mujeres en los orígenes de Israel es, como afirma Alicia Winter, una declaración teológica, una afirmación de que tanto las mujeres como los hombres de ese pueblo tenían acceso a Yahvé, que se respetaban mutuamente y que sus diversos dones eran reconocidos y puestos al servicio de la comunidad[5].

Por eso, en el Israel pre-monárquico es posible hablar de una relación más igualitaria entre el hombre y la mujer, pero siempre que nos situemos en aquel contexto histórico y cultural. Ciertamente en el contexto pre-monárquico la mujer aparece con un poder real, aunque menos formal que el de los hombres. Este poder se hacía más visible en el plano de lo cotidiano, en medio del clan familiar. En este ambiente del clan familiar, donde lo público y lo privado no eran esferas tan diferenciadas, como si sucedería posteriormente, la mujer no sólo era tenida en cuenta por su maternidad o función de procrear, sino también por su aporte a la economía de la familia, su poder de decisión, y su función de consejera y transmisora de la tradición y la cultura.[6]

Sin embargo, otros textos demuestran discriminación, como el relato del nacimiento de los hijos de Jacob (Gn 29-30), que incluye 11 varones y sólo una mujer; la hija de Jefté es sacrificada para cumplir una promesa de su padre (Jc 11) y ninguna intervención divina la salva, como si había sucedido en el caso del sacrificio de Isaac (Gn 22,1-19). Por eso, no es suficiente afirmar la presencia de las mujeres en el antiguo Israel, sino que debemos mirar detrás de las tradiciones para

ver los derechos, las restricciones y las incapacidades que las mujeres experimentaron. Porque a pesar de los elementos más igualitarios, que se muestran en los textos con relación a la mujer en el antiguo Israel, hay que afirmar que la sociedad israelita en términos generales era caracterizada por un sistema de relaciones que institucionalizaban el dominio del hombre sobre la mujer.[7]

b) La mujer en el Israel monárquico

El advenimiento de la monarquía puso fin al tribalismo, más igualitario, antijerárquico y no centralizado. Y por supuesto, con la monarquía cambia la organización social basada en el clan familiar. La poca diferenciación entre la esfera privada y pública, que existía en el tribalismo, desaparece para dar paso a una oposición y dicotomía cada vez más creciente entre lo privado y lo público.

Con la aparición del Estado surge el ejército y el templo, y con ellos las élites militares y sacerdotales, las cuales irán controlando paulatinamente todo el desarrollo del Estado. Y siendo el ejército y el templo instituciones formadas por hombres, a lo que se agrega el reforzamiento masculino en las esferas social y política, el papel e influencia de la mujer disminuye proporcionalmente.

Un aspecto significativo del período monárquico lo constituye la pérdida de influencia del campo sobre la ciudad. Y al adquirir la ciudad, donde el hombre tiene la posibilidad de realizarse fuera del ámbito familiar, una relación de poder y dominación frente al campo, el papel de la mujer comienza a quedar relegada al plano estrecho de las relaciones privadas del ámbito familiar, particularmente de la actividad reproductiva, dando una mayor relevancia al dominio masculino de la vida económica extra-doméstica.

Por otro lado, una economía urbanizada, cuya característica es la centralización económica y las relaciones

de mercado, trajo como consecuencia la creciente desestabilización y desintegración de la economía familiar, creando endeudamiento, esclavitud y pérdida de las tierras. Precisamente las leyes económicas contenidas en el Código Deuteronomio (Dt 12-26), son un indicio de esta situación.

Y toda esta problemática plantea el problema de la propiedad de la tierra y la trasmisión de la herencia. En el Israel bíblico la trasmisión de la herencia era patrilineal. Y si bien es cierto que formalmente las leyes de la herencia afectaban también a los hombres, estas leyes se convierten en instrumentos restrictivos para el comportamiento de la mujer en ámbitos como la sexualidad, el matrimonio o la procreación. Así, el adulterio por parte de la mujer, no significaba tanto una depravación sexual, como una violación del derecho del hombre de posesión exclusiva de su mujer y la seguridad de que los hijos eran verdaderamente suyos. En este sentido, el décimo mandamiento considera a la mujer una posesión del hombre (cf. Ex 20,17). También la ley del "levirato", que establece que si una mujer enviuda el hermano mayor del esposo deberá casarse con ella (cf. Dt 25,5-10), fue elaborada para garantizar que la tierra permaneciera dentro de la familia clánica. Otra ley establecía que si un hombre violaba a la mujer de otro hombre, tanto el violador, como la violada debían ser apedreados (cf. Lv 20,10; Dt 22,22.24). Si la violación era de una doncella, el hombre sólo tenía que pagar la dote y casarse con ella, pero no se le permitía el divorcio en este caso (cf. Ex 22,16-17; Dt 22,28-29). Sin embargo, para una mujer el divorcio nunca era una opción. En estas y otras leyes, aunque de cierta manera parecen preservar los derechos y la seguridad de las mujeres ante los excesos, y parecen poner límites al poder de los maridos y los jefes de familia, contribuyeron a afirmar el dominio y predominio masculino.

En el ámbito cúltico también se destaca la exclusión femenina. Estando la comunidad religiosa de Israel formada

exclusivamente por hombres, la víctima mayor del sistema del templo fue la mujer que estaba completamente excluida de la religión. Les estaba prohibido entrar recinto interno del templo, reservado para los hombres. Y esto se hacía argumentando que funciones biológicas como la menstruación la hacían impura (Lv 18,19). Los propios hombres que participaban de ceremonias sagradas debían abstenerse de contacto carnal con mujeres (cf. Ex 19,15). Y estas leyes de pureza, junto con las leyes que controlaban la reproducción, hacían que la reproducción humana quedara bajo el control y manipulación de los sacerdotes.

No obstante, la relativa igualdad que gozó la mujer en la sociedad pre-estatal, parece que continuó durante el período monárquico en las áreas rurales hasta el final del pre-exilio. Tradiciones veterotestamentarias indican que las mujeres tuvieron relaciones íntimas y directas con Yahvé, en actividades cúlticas, al margen del culto oficial, en santuarios locales y en los ritos del hogar (cf. 1 S 1-2), los cuales, tal vez, respondían mejor a las necesidades emocionales y espirituales de la mujer que las grandes peregrinaciones y asambleas formales del calendario litúrgico judío[8].

c) La mujer en el post-exilio

El principio del post-exilio ve una recuperación del papel de la mujer. Es el período en que la influencia femenina parece que está detrás de libros como Rut, donde dos mujeres luchan para alcanzar sus derechos básicos, y donde vemos a Rut, que se embellece para seducir a Booz y garantizarle a Noemí el derecho a la tierra y el hijo (Rt 3,1-4); y también Cantar de los Cantares, que es una afirmación de los valores básicos de la vida, del amor, del sexo, del cuerpo y del encuentro de la mujer con el hombre [9].

Sin embargo, el post-exilio es el período de la reconstrucción del templo (515 a.C.), de la recopilación de

los códigos legales y de la afirmación del dominio del sacerdocio sobre lo público y lo sagrado. Este dominio del sacerdocio, en contubernio con el poder imperial persa, (538-330 a.C.), creará una situación de extrema explotación, como se refleja en el libro de Nehemías (cf. Ne 5,1-13). Y a la explotación material se unirá la opresión ideológica. Las más oprimidas por esta nueva situación económica e ideológica fueron las mujeres, definidas impuras a partir de sus cuerpos y de su fisiología[10].

Pero el cambio más dramático con relación a la mujer llegará con la irrupción, de la cultura greco-romana, después de la destrucción del imperio persa por Alejandro el Grande (330 a.C..). De nuevo templo y sacerdocio se unirán, esta vez a la filosofía helenista, para legitimar la explotación, la opresión y la afirmación de la exclusión de la mujer. Encontramos en conjuntos literarios recopilados en este período, como el libro de los Proverbios, y a pesar de que algunos textos reconocen la iniciativa y talento de las mujeres para los negocios (cf. Pr 31,10-31), otras referencias negativas hacia ellas, tildándolas de necias (cf. Pr 9,13), ansiosas (Pr 21,9.19; 25,24; 27,15) y también de indiscretas (Pr 11,22). Esto es así porque la cultura greco-romana, con sus visiones dualistas de alma-cuerpo, bueno-malo, lleva a considerar todo lo femenino como malo y oscuro y todo lo masculino como bueno y brillante. Y esta perspectiva llevará a interpretaciones negativas hacia la mujer de los textos de los primeros capítulos del Génesis, reafirmando la visión androcéntrica israelita de que la mujer fue creada como una ayuda para el hombre (cf. Gn 2,18).

Un punto alto en esta visión negativa hacia la mujer del judaísmo post-exílico tardío, se encuentra en el libro deuterocanónico del Eclesiástico o Sirácida, donde se dice que la maldad de la mujer desfigura su rostro y que toda maldad es poca si se compara con la maldad de la mujer, lo que significa afirmar que el peor de los hombres es mejor que cualquier

mujer (cf. Si. 25,13.19ss). Pensamiento que lleva finalmente a afirmar que: "*Por la mujer fue el comienzo del pecado, y por causa de ella morimos todos.*" (Si 25,24). Y esta interpretación ha permanecido en muchas visiones teológicas, pasando por los Padres de la Iglesia, hasta hoy.

Sin embargo, ciertamente las mujeres no permanecieron calladas. Y bajo la influencia de las mujeres se producen en esta época textos como Ester, de la que se dice que era la mujer más linda del imperio persa (cf. Est 2,7.17); o el libro de Judit, en donde se dice que no había mujer más linda que Judit (cf. Jdt 10,4.7.14.19-23), y que se pone todavía más bella para cortarle la cabeza a Holofermes (cf. Jdt 10,1-8); y también las adiciones a Daniel donde se afirma que Susana era tan linda que dejaba atontados a los corruptos (cf. Dn 13,2.8.10). Estas son acciones de liberación que nacen a partir de la mujer[11]. Son historias de mujeres, que usan sus recursos femeninos para producir la liberación del pueblo. Son textos en donde es la mujer la que conserva y guarda la memoria del Dios liberador, como se refleja en la oración de Judit, una de las más profundas definiciones de Dios que podemos encontrar en la Biblia: "*...eres el Dios de los humildes, defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados*" (Jdt 9,11). Visión de Dios que será uno de los puentes teológicos que se tenderán hacia el Nuevo Testamento, que será retomada por Jesús en la sinagoga de Nazaret: "*El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor*" (Lc 4,16-19).

También de esta época son los libros de los Macabeos, en donde se da, tal vez, la última gran contribución teológica veterotestamentaria a partir de la mujer, y que será el eje central de nuestra fe: la teología de la resurrección. Teología que no es resultado de la reflexión de ningún filósofo, sino

que parte del dolor, de la rebeldía y del coraje, de una humilde madre, que al ver morir uno a uno a sus siete hijos, por negarse a abandonar su cultura y su fe, les anima en su empeño cuando les dice:

> "*Yo no sé cómo apareciste en mis entrañas, ni fui yo quién os regaló el espíritu y la vida, ni tampoco organicé yo los elementos de cada uno. Pues así el, Creador del mundo, el que moldeó al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia...*" (2 M 7,21-23).

Y así termina el Antiguo Testamento, y también nuestra caminata en la búsqueda de la presencia de la mujer en la tradición veterotestamentaria, y como bien dice Sandro Gallazzi, "la profecía no murió, se transformó en parábola. Parábola de las mujeres, parábolas de Jesús".[12]

d) La mujer en el Nuevo Testamento y en el movimiento de Jesús

Palestina en el período del Nuevo Testamento era un territorio que se encontraba ahora bajo la dominación romana. La fuerza coercitiva del ejército romano aseguraba la estructura económica, social y política del Imperio Romano en la región. En lo económico Roma se interesaba por los beneficios que obtenía a través del trabajo del pueblo, de los impuestos y de los intereses. En lo político su poder opresor se manifestaba a través del terror y la tortura, la violación de mujeres y la crucifixión de sus opositores, tanto hombres como mujeres.

El judaísmo "ortodoxo" de la época se diferenciaba poco del período cuando Palestina se encontraba bajo la dominación griega en lo que respecta a la mujer. En la tradición rabínica de la época las mujeres estaban obligadas a guardar tres preceptos: encender las velas al comienzo del sábado; apartar y quemar un pequeño trozo de masa antes de meter el

pan en el horno, y observar las leyes de la pureza durante el período menstrual.

El templo reconstruido en el 515 a.C. tenía un lugar llamado "atrio de las mujeres", que no era llamado así porque en él sólo fuera permitida la entrada de las mujeres, sino porque era el único sector del templo donde podría entrar. También hay indicios de que en las sinagogas hombres y mujeres se sentaban separados.[13]

Es en este contexto, social, político y religioso, que surge el "*movimiento de Jesús*". Y en el "*movimiento de Jesús*", todas las personas pueden tener acceso a Dios, y son precisamente los más discriminados los que experimentaron de una manera más profunda esta liberación. Era un movimiento inclusivo en el que de manera particular cabían aquellas personas que el sistema centrado en la ley y el templo excluía por considerarlos pecadores e impuros – publicanos, mujeres, leprosos – legitimando mediante la religión, su exclusión social.

El mensaje sobre el reino de Dios que proclama Jesús incluye la superación de las estructuras y las relaciones patriarcales que servían como elemento de dominación y subordinación, estableciendo, por tanto, una nueva forma de relación entre el hombre y la mujer, ya sea como pareja o como miembros de una comunidad.[14] Vemos así que el crecimiento del reino se compara con la acción de una mujer que mezcla la levadura con la harina (cf. Mt 13,33).

Hay claros testimonios en los evangelios de la participación y presencia de las mujeres en el movimiento de Jesús: la curación de la suegra de Simón (Mc 1,14-31; la curación de la mujer con flujo de sangre (Mc 5,25-34); la curación de la mujer encorvada (Lc 13,10-17) y el relato de la mujer anónima que unge a Jesús (Mc 14,3-9).

En los relatos de la pasión, muerte y resurrección, que constituyen el eje hermenéutico de los evangelios sinópticos las mujeres tienen un papel destacado: las mujeres son testigos

de la crucifixión de Jesús cuando todos los hombres han huido (Mc 15,47); María Magdalena es citada en los evangelios sinópticos como la primera testigo de la resurrección (Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,10), y una tradición tan fuertemente atestiguada no puede ser producto de la invención, sobretodo si tenemos en cuenta que es una ruptura completa con la tradición judaica, así como con la práctica en la iglesia posterior. También la formulación bautismal paulina que encontramos en Gal 3,8, *"ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre y mujer*...", se encuentra en esta línea de ruptura con el judaísmo "ortodoxo" de la época.

Pero ciertamente la influencia del papel de las mujeres comenzó a decrecer relativamente pronto, sustituyéndose por la exaltación del papel de los apóstoles. Esto se atestigua en la tradición post-paulina (Colosenses, Efesios y 1 Pedro). En esta tradición encontramos los llamados "*códigos domésticos*", en los que se propone la sumisión de la mujer (cf. Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 P 2,18-3,7).

Ya en la tradición deuteropaulina, que comprende escritos que se adjudican a Pablo, pero que reflejan una situación eclesiástica posterior (1 y 2 de Timoteo y Tito), vemos el proceso de patriarcalización en un estado muy avanzado: "*La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio*" (2 Tm 2,11-12). Y esta formulación, sin duda, se apoya en una interpretación patriarcal de los capítulos 2 y 3 del libro de Génesis.

Entonces, es una realidad, que la alternativa de igualdad propuesta por Jesús con su predicación sobre el reino se fue diluyendo hasta casi disolverse. Sin embargo, esto no se produjo sin un fuerte movimiento de resistencia por parte de las mujeres, que se refleja en tradiciones extra-canónicas como *Hechos apócrifos de los apóstoles*, *Hechos de Pablo*, *Hechos de Felipe* etc. Particularmente en textos extra-canónicos del siglo II,

como el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de María*, vemos reflejada muy bien esa confrontación entre los diferentes sectores de una iglesia en franco proceso de institucionalización y patriarcalización.[15]

Conclusión

Y llegamos al fin de esta caminata de casi dos mil años, tratando de reconstruir como aparece la mujer en la tradición bíblica. ¿Nos conformaremos con aceptar como definitivo el final del proceso, donde vemos el triunfo del patriarcalismo y el androcentrismo, y el sometimiento y la exclusión de la mujer? Y es precisamente el fin de este proceso el que la iglesia ha enfatizado, silenciando las voces de tantas y tantas mujeres cuya participación fue decisiva en el plan liberador y salvífico de Dios. Me parece que conformarnos a esta situación no hace justicia al carácter liberador para todas las personas de la narrativa bíblica. Por eso se hace un imperativo del presente, sobre todo, si tenemos en cuenta el papel protagónico y relevante que tuvo la mujer en los orígenes de Israel, en los grandes momentos de crisis nacional, así como en los comienzos del cristianismo, de recuperar la memoria de la mujer para proyectar la iglesia hacia el futuro, especialmente cuando los nuevos tiempos lo están reclamando.

Notas

[1] Presentación en la Jornada Teológica sobre género e sexualidad, Seminario Evangélico de Teología (SET), Matanzas, 2003.
[2] Véase, Richard, Pablo. "La Biblia en manos del Pueblo de Dios – Por una lectura popular, comunitaria y pastoral de la Biblia". En: Perfiles teológicos para un nuevo milenio. José Duque, editor. San José/Costa Rica, Editorial DEI, 1997, (Colección Teología Latinoamericana, No.5), p.189-191.
[3] Ubieta, Carmen Bernabé. "Biblia". En: 10 mujeres escriben teología. Navarra, Editorial Verbo Divino, 1993, p.28.
[4] bid, p.16.
[5] Winter, Alicia. "La mujer en el Israel pre-monárquico". En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. San José/Costa Rica, Editorial DEI, 1993, No.15, p.21.
[6] Véase ahora Ubieta, Carmen Bernabé. op. cit., p.35 y Winter, Alicia. op. cit., p.19-22.
[7] Véase Winter, Alicia. op. cit., p.22.
[8] Winter, Alicia. op. cit., p.31.
[9] Gallazzi, Sandro. Por una tierra sin mar, sin templo, in lágrimas – Introducción a una lectura militante de la Biblia, Córdoba/Argentina, Ediciones Tiempo Latinoamericano, 1966, p.93.
[10] Rizarte Gallazzi, Anna Maria. "La joven sitiada – Una lectura de Judit a partir de Dina". En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. San José/ Costa Rica, Ediciones DEI, 1993. No.15, p.49.
[11] Gallazzi, Sandro. op. cit., p.92.
[12] Ibid. p.100.
[13] Véase, Howel, Victoria. "Hijas de Abraham: el papel que jugaron las mujeres en las primeras comunidades cristianas que refleja Lucas". En: En clave de mujer – Relectura de Lucas, Isabel Gómez-Acebo Ed. Bilbao, Desclée de Brower, 1998, p.36-40.
[14] Véase ahora, Ubieta, Carmen Bernabé. op. cit., p.38-40.
[15] Ibid. p.47-52.

Bases bíblicas para una teología de la reconciliación[1]

Una reflexión hermenéutica

Introducción

Realmente, recorrer la historia bíblica buscando elementos para iluminar nuestro presente sobre este tema es una tarea amplia y difícil. Y decimos esto, porque la reconciliación es un acontecimiento de tanta importancia, que sólo puede compararse con la resurrección y la creación. Y esta importancia la vemos reflejada en palabras del propio Pablo, refiriéndose al antiguo Israel: "*Porque si su exclusión ha sido la reconciliación del mundo, ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos?* (Rm 11,15).

No pretendemos agotar un tema tan amplio y complejo, sino sólo traer algunas pistas que provoquen la discusión y la reactualización comunitaria, desde nuestra perspectiva cubana, de un tema tan importante. Y es que ante la realidad de una humanidad fragmentada y desgarrada, de un mundo dividido por un sistema que excluye a las mayorías del derecho a la vida, y globaliza la pobreza y la miseria; de una cristiandad dividida en iglesias que se hacen mutuamente la guerra, o que se arroga el derecho de posesión absoluta sobre lo Divino, pretendiendo manipular la misteriosa libertad del Espíritu que sopla cómo quiere y donde quiere, el tema de la reconciliación adquiere en el presente una importancia y una relevancia singular.

¿Qué se entiende por reconciliación?

Por un lado, una primera aproximación semántica al término podría llevarnos a afirmar que "reconciliación" significa el restablecimiento de relaciones entre dos partes

contrapuestas. Y por tanto, para alcanzar ese restablecimiento y restaurar la amistad es necesario eliminar la causa de la enemistad.

Por otro lado, como cristianos afirmamos que "reconciliación" significa el restablecimiento de la relación entre Dios y el ser humano, entre las personas entre sí y entre las personas y todo lo creado. Esa armonía quebrada entre todo lo creado con Dios se expresa míticamente en el segundo relato de la creación cuando se dice, "*enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje...maldito sea el suelo por tu causa*" (Gn 3), o en la pregunta de Dios a Caín, "*¿dónde está tu hermano Abel?*, pero sobre todo, en su respuesta, "*No sé. ¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?* (Gn 4,9). Sin embargo, como cristianos confesamos que "en Cristo Dios estaba reconciliando al mundo – esto es, al cosmos, la creación entera – consigo mismo, no tomando en cuenta nuestras transgresiones, sino poniendo en nosotros la palabra/el ministerio/el mandato de la reconciliación" (2 Co 5,19).

Demos una caminada por la historia bíblica para ver lo que el término reconciliación expresa.

Reconciliación en la tradición veterotestamentaria

El Antiguo Testamento no conoce un término exacto para lo que en nuestra lengua traducimos por "reconciliación". El verbo hebreo ***kpr*** que se traduce en español por "expiar", unas veces, y por "reconciliación", otras, se aplica, en términos generales a las cosas que se cubren, y aparece 101 veces en el canon hebreo.

Por citar algunos ejemplos:

* en Gn 6,14 se usa para significar la brea con la que Noé cubrió el arca;
* en Gn 32,20 se utiliza para significar el regalo que precede al encuentro que termina la enemistad entre Jacob y Esaú;

* en Lv 4,1-5.13 significa el sacrificio que se debía ofrecer cuando alguna persona había infringido alguna ley de Yahvé;
* en Pr 16,14 se usa para terminar la enemistad entre las personas.

En la tradición pre-exílica no se establece la relación entre culto/sacerdocio y perdón. Noé y David ofrecen sacrificio (Gn 8,20; 2 S 24,17-25). En 2 S 21,3-14 David realiza la expiación matando a siete descendientes de Saúl y de esta forma aparta del país la ira de Yahvé.

El sentido cúltico y sacerdotal están presentes en la comunidad exílica y post-exílica. Y es precisamente durante el exilio y el post-exilio que se desarrolla la idea israelita de la expiación. De acuerdo con ésta, una infracción contra la alianza de Yahvé significa una culpa objetiva que pone en movimiento un dinamismo de desgracia cuyos efectos destructores caen necesariamente como castigo sobre el infractor y su comunidad.[2]

Esta conexión entre culpa y desgracia sólo puede detenerla Yahvé, como sujeto principal del acto de expiación/reconciliación, desviándolo hacia un animal. Y esta transferencia se hace posible porque el animal, por ser propiedad, representa una parte de la esfera personal del ser humano o de la comunidad que lo ofrece. En esta visión es el sacerdote, como representante de Yahvé, que es el autor principal y el que otorga la reconciliación/expiación, el que realiza el rito que "cubre/expía" las faltas de la persona o la comunidad.

Sin embargo, no siempre la expiación/reconciliación debe ser entendida como el traspaso de la culpa al animal que será sacrificado o enviado al desierto, porque en textos de la tradición sacerdotal (P) y en Ezequiel, que datan del exilio, no es necesario sacrificar animales (cf. Nm 17,11s; Lv 5; Ez

45,15-17). En estos textos la expiación/reconciliación se realiza a través de una ofrenda, en algunos casos material, en señal de agradecimiento.

Solamente en el judaísmo tardío se reconocerá también poder expiatorio/reconciliador a las manifestaciones humanas de amor y piedad. En Pr 16,6 y Si 3,30 la reconciliación/expiación se hace efectiva por la bondad y la fidelidad humana. También la oración, el sufrimiento vicario y la propia muerte reciben funciones expiatorias. En 2 M 7,37 se destaca el poder expiatorio/reconciliador de la muerte inocente de los mártires que luchaban ante la amenaza cultural, económica y social que significaba la imposición imperialista de la cultura y el pensamiento griego.

No obstante, la institución de la reconciliación/expiación con un sentido cúltico y vinculada al templo se impuso en el judaísmo durante medio milenio.

Sin embargo, ese mismo templo será al que Jeremías y Jesús llamarán de "cueva de ladrones" (cf. Jr 7,11; Mc 11,17). Por eso, junto a esta visión sacerdotal y cúltica, correrá paralela la visión profética que ve la reconciliación de una manera diferente. No podemos referirnos a todos, solamente escogeremos algunos textos.

En Oseas aparecerán por primera vez la reconciliación con los términos "*hesed*" (misericordia, solidaridad), "*sedeq*" (justicia) y "*mispat*" (derecho). En Oseas 2 reconciliación implica una alianza cósmica y social[3] :

> *"aquel día haré para ellos un pacto con la bestia del campo, con el ave del cielo, con el reptil del suelo, arco, espada y guerra los quebraré lejos de esta tierra y haré que ellos reposen en seguro. Yo te desposaré conmigo para siempre, te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión...y responderé de los cielos y ellos responderán de la tierra; la tierra responderá al trigo, al mosto y al aceite virgen*" (Os 2,20-24).

Aquí, bajo la imagen de los desencuentros amorosos entre un hombre y una mujer, la reconciliación se presenta como un diálogo. Diálogo que tipifica el diálogo entre Dios y el ser humano, que llama a un diálogo entre los seres humanos entre sí y con todo lo creado.

Para el profeta reconciliación es diálogo amoroso que recrea lo que parecía terminado, lo que parecía fracasado. Nada es irreparable, se puede volver a comenzar de nuevo, de manera más perfecta[4]. Volver a amar de nuevo, reconstruyendo la ilusión de un gran noviazgo sobre las ruinas del fracaso, es reconciliación en la visión de Oseas.

Posteriormente, en medio de la confrontación entre profetismo y reinado, entre profetismo y sacerdocio, cuando la nación casi estaba a punto de derrumbarse, Isaías habla en nombre de Dios. El templo funciona, los sacrificios se multiplican, pero el profeta se dirige a los gobernantes y al pueblo:

> "*No sigáis trayendo vanas ofrendas...mi alma aborrece vuestras fiestas y solemnidades...vuestras manos están llenas de sangre; lavaos, limpiaos, aparten de mi vista vuestras malas acciones, dejad de hacer el mal, haced el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, defended a la viuda. Venid a hacer las cuentas, si vuestros pecados fueren como la grana cual la nieve blanquearán. Y si fueren como el carmesí, cual la lana quedarán.*" (Is 1,11-18).

Aquí la comunidad reconciliada ha de poner en su centro a los oprimidos, a los huérfanos, a las viudas, es decir, a los marginados y excluidos. Aquí el ser humano se levanta como el don más alto de Dios. De esta manera, aquí la reconciliación es afirmada sobre la justicia inter-humana.

Y sobre este trasfondo de reconciliación vista como amor, solidaridad y justicia, se unifican la Profecía y el Pentateuco. Las tradiciones del Jubileo, presentes en el Código de Santidad (Lv 17-25), que utilizando el término "cubrir",

"expiar", anuncian la devolución de la propiedad (Lv 25,10), un año de descanso agrícola (Lv 25,11-12), regulan la venta de las propiedades (Lv 25,14-17.23-28), la liberación de las personas vendidas como esclavos y la cancelación de deudas (Lv 25,39-43.47-55); y también las tradiciones del Código de la Alianza (Ex 22,20-23-19) y del cuerpo original del Deuteronomio (Dt 12-26), que también hablan de la justicia para el huérfano, la viuda y para el forastero. El gesto solidario y la ayuda económica unifican e iguala a los seres humanos.

Y en esta unificación de Profecía y Pentateuco basada en el amor, la divinización de todo lo creado, la solidaridad, la justicia social y económica, Dios se manifiesta como el Dios amoroso, misericordioso, el reconciliador cósmico y social. Y esta no es la perspectiva del dios encolerizado que exige castigo, de la visión cúltica y sacerdotal, es la perspectiva del Dios ético, pues los débiles revelan el misterio reconciliador de un Dios que se manifiesta en aquellos y aquellas que los poderes idoláticos tienden a expulsar.

Por tanto, la reconciliación no puede separarse ni verse aparte de la justicia. Reconciliación no significa culpa y castigo para los seres humanos, sino su salvación, su liberación. Dios se revela, y allí debemos encontrarle, abriendo un camino de reconciliación y liberación cósmica y social.

Reconciliación en la visión neo-testamentaria

La idea de una expiación/reconciliación cúltica, presente en el Israel del exilio y post-exilio casi no se encuentra en el NT.

En el Nuevo Testamento el término más importante para expresar el evento reconciliador de Dios y el hombre, así como entre los hombres entre sí, es el *katallagé,* que proviene de la vida cotidiana y apunta al cambio positivo de una relación negativa. Es un compuesto del verbo *allassó* que significa "cambiar", "permutar". El sustantivo derivado es *katallagé*, reconciliación.[5]

Con el sentido de recuperar algo aparece en Mc 8,37; y en Hb 2,15 tiene el sentido de liberar.

En los evangelios solamente lo encontramos con el sentido de reconciliación entre los seres humanos en Mt 5,24: "*Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas de que un hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda en el altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda*".

Pero con el significado de reconciliación con Dios aparece sólo en Pablo (cf. Rm 5,10.11; 2 Co 5,18-20; Col 1,20.22 y Ef 2,16). Realmente el término es raro en el NT, pero es un concepto central de Pablo que sirve para dibujar su visión cristológica y soteriológica. Por tanto, tenemos que analizar la teología paulina para entender en toda su dimensión el concepto neo-testamentario de reconciliación.

Como consecuencia de la visión veterotestamentaria del Dios amoroso, misericordioso, solidario, la teología paulina desarrolla el concepto de Dios como el sujeto de la reconciliación: "*Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo y nos confió el ministerio de la reconciliación.*" (2 Co 5,18).

También, la reconciliación es un don gratuito de Dios que se da a través de la obra de Cristo: "*Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo".* (2 Co 5,19). De manera que el mensaje de la reconciliación es el centro de las buenas nuevas del evangelio cristiano.

Pero la obra de Dios es obra realizada y pone fin a la enemistad entre Dios y los seres humanos: "*Si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos*". (Rm 5,10). Por tanto la reconciliación no se debe a la obra de los seres humanos, sino a la gracia amorosa de Dios. No es que Dios reaccione a la acción de los seres humanos, sino que son los seres humanos los que deben reaccionar con obras de reconciliación a la acción de Dios.

También en visión paulina la reconciliación coloca las bases para una nueva humanidad: *"el que está en Cristo es una nueva creación"*. (2 Co 5,17).

Pero la obra reconciliadora de Dios no detiene la acción de los seres humanos. En la visión paulina de la reconciliación se coloca a los seres humanos el imperativo de ser fermento de reconciliación, así Dios nos llama el "ministerio/servicio de la reconciliación" (cf. 2 Co 5,19b). La acción reconciliadora se pone de manifiesto en la cotidianeidad del mundo.

Entonces, la reconciliación es *diakonía*. Es por la *diakonía* que la comunidad reconciliada se identifica. Y el objetivo de la *diaconía* es crear *koionía*, o sea, comunión, solidaridad. Por eso no existe en la iglesia evangelización de un lado y diaconía del otro. Todo en la iglesia es *diaconía*, desde el culto, hasta el compromiso social. La liturgia solamente es diaconal y sólo tiene sentido si prepara a la comunidad para el servicio de la *diaconía* en la sociedad. Se trata de proclamar el Reino de Dios, o sea, evangelizar, mediante la práctica, que incluye palabra y acción. Por tanto, aquí, como en la visión profética reconciliación tiene un fuerte sentido social.

Pero la visión paulina de la reconciliación tiene, como en la visión profética veterotestamentaria, un sentido cósmico, universal. No se agota ni se limita a la comunidad cristiana, sino que se abre a la reconciliación del cosmos. Dios en Cristo reconcilia al mundo (al cosmos, la creación entera) consigo mismo (cf. 2 Co 5,19).

Por tanto, la visión neotestamentaria y paulina sobre la reconciliación afirman la solidaridad de Dios con los seres humanos como la base de la solidaridad interhumana[6] .

Los desafíos de la reconciliación

Estamos llegando al final de esta reflexión sobre la reconciliación. Se impone la reactualización del kerygma bíblico para nuestro presente latinoamericano.

Jesús llevó a cabo la reconciliación porque curo enfermos, expulsó demonios, se sentó a comer con los recaudadores de impuestos, se dejó tocar por la mujer impura, y fue capaz de tomar agua de manos de la samaritana, y, sobre todo, porque tomó partido por los pobres, los hambrientos y los miserables. Por romper las barreras que dividían a los seres humanos en justos e impíos, sanos y enfermos, satisfechos y hambrientos, entró en conflicto mortal con los enemigos de la reconciliación[7].

Y si reconciliación significa amar siempre; si reconciliación, que es diálogo amoroso entre Dios y los seres humanos, se afirma sobre la justicia inter-humana de una humanidad recreada; si reconciliación es divinización de todo lo creado; si reconciliación es juicio sobre los poderes idolátricos que excluyen a los débiles; si reconciliación implica salvación y liberación integral para todos y todas; si en Cristo hemos sido reconciliados y llamados a realizar el ministerio de la reconciliación a través de la diakonía para llegar a la koinonia universal, cabría preguntarnos: ¿Qué desafíos plantea para nosotros como cristianos cubanos la visión bíblica de reconciliación? ¿Qué significa ser fermento de reconciliación en medio de nuestro presente donde la ideología globalizante neoliberal se alza para dictar normas en un mundo que infelizmente se ha tornado unipolar y sin alternativas aparentes para las personas y pueblos explotados? ¿Cuáles son hoy los poderes idolátricos enemigos de la reconciliación? ¿Qué significa y que implicaciones tiene para la comunidad cristiana, aquí y ahora, el ser fermento de reconciliación?

Ciertamente el seguimiento de Jesús en la labor reconciliadora no implica distanciarse, disfrazados de una falsa neutralidad, de los graves problemas que fragmentan y desgarran nuestro mundo y las relaciones entre los seres humanos; no significa callar ante los poderes idolátricos que hoy impiden la reconciliación de los seres humanos entre sí,

con Dios y con la creación entera. Desmond Tutu expresó: "*Permanecer neutral en situaciones de injusticia es ser cómplice de esa injusticia'*[8]

El seguimiento de Jesús en la labor reconciliadora significa comprometerse en derribar las barreras que separan a los seres humanos, barreras políticas, económicas, sociales, barreras de raza, género, de orientación sexual, de aproximación a lo Divino. Significa contribuir a derribar las posibles barreras que separan los seres humanos. Significa echar nuestra suerte "con los pequeños", al decir de Mateo (cf. Mt 25,31-46), o "con los pobres de la tierra", al decir del poeta nacional de Cuba, José Martí. Significa, en fin, ser fermento de unidad y paz en medio de nuestro mundo, para hacer realidad la oración de Jesús: *"Padre que todos sean uno"* (Jn 17,11).

Y en este desafío de ser fermento reconciliador en medio de nuestra realidad latinoamericana, no debemos mirar hacia atrás añorando las abundancias de Egipto, sino lanzarnos a la aventura y las limitaciones del desierto, porque no podemos comprar barata la reconciliación a no ser que pierda el filo cortante del evangelio[9].

Notas

[1] Apresentação no Encontro sobre a teologia da reconciliação, Seminario Evangélico de Teologia (SET), Matanzas, 2004. Para preservar o histórico se mantêm o formado e conteúdo original da apresentação.

[2] Rad, Gerhard von, Teología del Antiguo Testamento. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973. v.1, p.33ss.

[3] Pikasa, Xabier, Dios judío, Dios cristiano – El Dios de la Biblia, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1996, p. 199.

[4] Ibid. p.168.

[5] Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, v.4 p.36-40).

[6] Käsemann, Ernst. en Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Salamanca, Ediciones Sígueme 1987, v.4, p.47).

[7] Goppelt, L. en Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, v.4, p.47.

[8] https://www.psicoactiva.com/blog/frases-de-desmond-tutu/

[9] Link,H.G. en Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, 1987, v.4, p.48).

Leyendo la Biblia con nuevos ojos a partir de la negritud

Pistas y apuntes para una relectura de la Biblia a partir de la negritud[1]

"Hijos de Israel, ¿No son ustedes para mí como los hijos de Etiopía?" (Am 9,7)

Introducción

La relevancia de releer la Biblia a partir da la negritud[2] se justifica, porque la negritud es, sin duda, uno de los elementos centrales y constituyentes de la memoria histórica y de la realidad política, social y cultural de los pueblos de América Latina y el Caribe.

Refiriéndose a la cultura[3] y nacionalidad cubana, el Poeta Nacional de Cuba, Nicolás Guillén, afirmó que la cultura cubana es una cultura y una nacionalidad hecha de *"café con leche"*. Quería el poeta con este símil afirmar que la cultura y nacionalidad cubana es una simbiosis de lo negro y lo blanco, junto con toda la gran mezcla étnica y racial que ha llegado a constituir el etnos cubano, en donde ya no podemos encontrar lo negro y lo blanco como productos puros, sino integrado a una mezcla nueva y diferente: el café-con-leche. Pienso que esta realidad presentada por el poeta corresponde a una grande mayoría de los pueblos latinoamericanos y caribeños.

En su amplia producción poética Nicolás Guillén no ya sólo afirmó el orgullo de su afro-cubanismo, sino que desde *West Indies Ltd.* (1934), pasando por *Cantos para soldados y sones para turistas* (1937), *El son entero* (1947) y *La paloma de vuelo popular* (1958), mostró su compromiso con la patria cubana y latinoamericana, con los sufrimientos y marginalidad histórica

de sus hermanos de raza, y con todos los desheredados y excluidos del mundo.

Una deuda histórica

Consecuentemente, la temática de la negritud se hace relevante y pertinente por un sentimiento de deuda histórica, de confesión de pecados y de defensa profética para con el mundo negro. Porque América Latina y el Caribe guarda en su memoria, no ya sólo las marcas de la fragmentación dejada por seis metrópolis coloniales -España, Portugal, Inglaterra, Holanda, Francia y Estados Unidos- sino además, las marcas de la esclavitud de cientos de miles de esclavos y esclavas, que fueron desarraigados de su hogar africano para enriquecer a las metrópolis. Y como bien ha afirmado el ensayista, etnomusicólogo y estudioso de la cultura afro-cubana, Fernando Ortiz, los esclavos y esclavas llegaron arrancados, heridos, y trozados como las cañas en el ingenio y como éstas fueron molidos y estrujados para sacarles su jugo de trabajo[4]. Pero no sólo fueron arrancados a la fuerza de su hogar natural, sino que fueron destruidos sus dialectos, estigmatizado y satanizado su imaginario cultural-religioso, y vieron, además, rotas sus relaciones y vínculos comunitarios para impedir las rebeliones.

Así, hasta hoy, la cultura blanca occidental se impuso con sus valores y no-valores, con su historia, sus patrones de belleza, y su idiosincrasia[5]. Y ellos y sus descendientes han sufrido no ya sólo la humillación y exclusión económica común a todos los empobrecidos, sino que han sufrido, además, la humillación y la marginalidad de la discriminación y el prejuicio racial, aun dentro de nuestras propias iglesias. Sin embargo, el impacto y la influencia de las culturas africanas han llegado a ser uno de los elementos constituyentes y fundamentales del mosaico étnico, lingüístico y cultural de nuestros pueblos.

Y es una realidad incuestionable y palpable, que hasta el presente, todavía subsisten en la conciencia y en el actuar de las personas sentimientos y actitudes que excluyen, marginan, inferiorizan o discriminan; un racismo velado que se ha dado en llamar eufemísticamente "racismo cordial"[6]. Así se habla del cabello del negro como "malo", de que sus rasgos físicos son "feos", y el color de su cuerpo se vincula a lo malo. Sin embargo, la habilidad corporal de las personas negras para el trabajo, el deporte o el baile, su capacidad de resistencia ante el calor tropical, su ritmo, musicalidad y expresividad corporal, no pocas veces han despertado la envidia de las personas blancas. Y será por medio de su cuerpo que conseguirán un espacio de prestigio y poder en el mundo del blanco, y así afirmarse como personas[7].

Caracterizando a la persona de tez negra Leópold Sédar Senghor afirmó, en primer lugar, que es esencialmente religiosa, y cultural y ritualmente celebrante, porque para ella existe un ser supremo, «lo sagrado» que es lo verdaderamente real; en segundo lugar, es simbólica, porque su mundo es el mundo de las imágenes y de lo concreto; todas las cualidades materiales, visibles e inmediatas son anunciadoras de portadora de otras realidades; y, finalmente, es la persona del corazón, porque aparte del cuerpo, de la fuerza vital, de la habilidad, del entendimiento y de todas las otras cualidades humanas, es por el corazón que la persona se define, que la persona vale y es juzgada; para usar la categoría de un proverbio africano: *"el corazón del ser humano es su rey"*.[8]

¿Los hijos malditos de Cam?

También una lectura de la Biblia a partir de la negritud es relevante y pertinente, porque se hace un imperativo rescatar la Biblia de lecturas opresivas, discriminatorias, excluyentes y racistas, sobre todo teniendo en cuenta que en el período colonial la Biblia fue usada para legitimar la

esclavitud y el sufrimiento de los negros, y privarles de sus derechos naturales, al identificar a los africanos con los "hijos malditos de Cam" (cf. Gn 9,20-25; 10).

Sin embargo, por un lado, la investigación bíblica deja claro que, particularmente en Gn 10, tenemos un relato teológico, que no puede ser considerado histórico. En realidad, en estas genealogías no nacen hijos, sino regiones, islas, naciones y hasta imperios. Aquí los hijos no son realmente hijos de carne y sangre, sino hijos espirituales de un padre "maldito" (Cam), que se liga a otro padre ya maldito (Caín) y con un pueblo a quien la tradición bíblica israelita también convertirá en maldito (Canaán: cf. Gn 9,25). E nótese la asonancia literaria de los tres nombres (Caín-Cam-Canaán).

Todo este grupo de naciones coincide con las naciones que oprimieron o le causaron algún daño a Israel. La lista, pues, de "hijos malditos" no es biológica, sino espiritual, y de cierta manera, política y económica. Se habla de hijos, en cuanto tienen el mismo espíritu anti-vida de su padre; pero realmente se trata de naciones que no supieron respetar la vida de las otras naciones vecinas. En dicha lista, es apenas natural que no falten nombres como Egipto, Canaán, Filistea, Asiria y Babilonia. Estas naciones habían sido los opresores principales de Israel. En la última parte de la historia, Asiria había hecho desaparecer a Israel, Reino del Norte (año 722 a.C.), y Babilonia había aniquilado a Judá, Reino del Sur (año 587 a.C.). A ellos les debían toda la humillación que estaban padeciendo. ¿Podía haber naciones más "malditas" que éstas?[9]

Por otro lado, realmente según Jr 13,23, fue Cus (hebreo: Kushi; en griego: etíope/de piel quemada), y tal vez también Put, a quienes Noé no había maldecido, los antepasados principales de la rama de tez oscura de la familia humana. De modo que en las Escrituras no se establece la menor relación entre la tez oscura de ciertos descendientes de Cus y la maldición pronunciada sobre Canaán. Y esto refuta la teoría

de aquellos que erróneamente intentan aplicar a los pueblos de raza negra la maldición pronunciada sobre el hermano de Cus, Canaán, ya que de este último no provino ningún descendiente de la raza negra, sino que fue, de acuerdo a la tradición bíblica, el antepasado de las tribus cananeas de Palestina (cf. Gn 9,24-25; 10,6).

Pero también, en ningún lugar de la Biblia se enseña que Dios maldijese al antepasado de la raza negra. La historia, o tal vez sería mejor decir, la protohistoria, del pueblo de Israel se inicia junto al pueblo negro. José, uno de los hijos de Jacob se convirtió en administrador general de Egipto, un cargo jerárquicamente debajo del Faraón, que era de tez negra (cf. Gn 39-50).

Casi toda la historia que narra el libro del Éxodo sucede en África. Después de su nacimiento Moisés fue colocado en una cesta y lanzado al rio Nilo, siendo encontrado y adoptado por una mujer de tez negra, hija del Faraón (cf. Ex 2). Ya adulto Moisés se casó con una mujer cusita y, por tanto, también de tez negra (Nm 12,1). En Éxodo 15,19-21, el llamado Cántico de Moisés y Miriam, y ciertamente, según la investigación bíblica, uno de los textos más antiguos de la Biblia, podemos identificar elementos y características de los pueblos negros: el canto, y la danza alrededor de los tambores.

En Jeremías 38,7-13 se narra una historia donde aparece un etíope, Ebed-melec, cuyo nombre significa "ministro del rey", que se valió de su posición jerárquicamente elevada para ayudar al profeta. También en otro libro profético, Sofonías, uno de los llamados profetas menores, el texto bíblico se refiere de él como siendo "hijo de Cus" (cf. So 1,1).

Ya en el Nuevo Testamento, todos los evangelios sinópticos son unánimes en afirmar que un tal Simón de Cirene ayudó a llevar la cruz de Jesús hasta el Gólgota. Y Cirene es una región del norte de África. Y en Hechos 8,26-39, se narra

el encuentro de Felipe con un etíope, alto funcionario de Candace, reina de los etíopes, que fue bautizado y convertido por Felipe, convirtiéndose así en el primer no judío convertido al cristianismo, ya que hasta entonces el mensaje cristiano predicado por los apóstoles era proclamado solamente en Judea y Samaria.

Leyendo la Biblia con nuevos ojos a partir de la negritud.

Desde su misma llegada a una tierra extraña, los esclavos y esclavas conocieron la Biblia, e inclusive muchos aprendieron la lengua y la escritura de los conquistadores blancos a través de las Escrituras, las cuales también llegaron a ser fuente de esperanza en medio de una situación de opresión, exclusión y marginalidad. De esta manera, la Biblia se constituyó en criterio y norma para interpretar la vida y comprender dónde y cómo Dios estaba presente en medio de sus sufrimientos y angustias asegurándoles la liberación. Por eso, la lectura e interpretación que hicieron llegó a ser muy diferente de la de los opresores blancos, para quienes dejó de ser Palabra viva[10]. Aquí tenemos que señalar como ejemplo las relecturas, a partir de la esclavitud y la exclusión, de salmos y textos bíblicos producto del protestantismo negro del Caribe y América del Norte, plasmados en los *espirituales negros,* en los cuales, como ha afirmado el teólogo norteamericano James Cone, Cristo aparece con rostro negro[11].

Con todo, como ha afirmado el sacerdote negro brasileño Heitor Frisotti, la historia no cambio, y la Biblia todavía continúa siendo una fuente secuestrada y manipulada para excluir, inferiorizar, discriminar y satanizar, no ya sólo a las personas negras, sino a nuestras culturas aborígenes, también a las mujeres, en fin, a todo lo que es diferente. Pero cada vez que la Biblia es usada para servir a "ídolos" y no al Dios de la vida, en ese mismo instante está siendo negada.[12]

Cabría entonces preguntarnos: ¿Qué significa "*leer la Biblia con nuevos ojos*" a partir de la negritud? En primer lugar, no significa simplemente preguntar a la Biblia sobre la esclavitud, o buscando personas negras en los textos bíblicos, sino preguntar sobre la discriminación, la exclusión, la pérdida de identidad, el dolor del justo siervo sufriente, la opción por los últimos y discriminados[13]. Porque no podemos llamarnos verdaderamente cristianos y cristianas sin vivir y afirmar la solidaridad.

Y solidaridad es una palabra muy bíblica, ya que el término hebreo ***hesed***, que comúnmente se traduce por amor, significa realmente solidaridad y misericordia (cf. Sal 21,8, Is 54,8; Os 2,21). Termino que es usado en Os 2,21-24, bajo la imagen de los desencuentros amorosos entre un hombre y una mujer, para representar la relación que debe existir entre Dios y los seres humanos y entre los seres humanos entre sí: "*Yo te desposaré conmigo para siempre, te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en solidaridad y en compasión. Te desposaré conmigo en fidelidad, y tu conocerás a Yahvé*". Pero solidaridad es también una de las más importantes virtudes que han integrado las culturas africanas al caleidoscopio cultural latinoamericano y caribeño. Ya que el concepto de ***umbumwe*** (unidad-solidaridad) es uno de los tesoros más característicos del humanismo africano, el cual será un elemento fundamental en la capacidad de sobrevivencia y resistencia de los pueblos negros[14]. Entonces, para nosotros, cristianos latinoamericanos y caribeños, solidaridad no es algo coyuntural, sino que es un caminar para siempre junto a los oprimidos, discriminados y marginados, compartiendo sus dolores y sus esperanzas. Solidaridad que significa, además, el compromiso de todos y todas, y no ya sólo de las personas negras, de encontrarnos unidos para luchar contra lecturas racistas, y contra todo tipo de discriminación, exclusión y marginalidad.

En segundo lugar, "*leer la Biblia con nuevos ojos*" a partir de la negritud, significa releer las Escrituras para nuestro

presente a partir de nuestras propias raíces culturales. Y esta relectura nos llevará a repensar lo que significa inculturación y encarnación, sobre todo en un contexto como el latinoamericano y caribeño en el cual la incidencia de las culturas africanas ha sido fundamental y determinante para la configuración del imaginario cultural y de la nacionalidad de nuestros pueblos.

Entonces, se hace necesario realizar una tarea evangelizadora hacia el interior de nuestras iglesias, para combatir ese racismo, unas veces sutil, pero otras veces escandaloso, en la interpretación bíblica, en la teología, en la pastoral, en la liturgia y en nuestras estructuras eclesiásticas. Por eso en el proceso de reencuentro con nuestras culturas afroamericanas se ha hablado de la necesidad del *"ennegrecimiento"* de los teólogos, de la teología, de la relectura bíblica, y de la pastoral[15].

Finalmente, "*leer la Biblia con nuevos ojos"* a partir de la negritud, significa el gran desafío de reafirmar que el Dios bíblico es un Dios liberador de personas esclavizadas, marginadas y excluidas (cf. Ex 3,7-12; Dt 26, 1-11); que el Dios bíblico es, además, un Dios de justicia, un Dios de amor, un Dios solidario y un Dios hermano.

Notas

[1] Publicado na Revista Bíblica Cubana – DEBARIM, CECIC, No 2, 2004

[2] El concepto original de «negritud» se nutre de la influencia del marxismo, el psicoanálisis, los movimientos literarios de vanguardia y, con todo ello, de la necesidad de cuestionar las convenciones y prejuicios sociales. Su propósito es recuperar la dignidad de los negros como individuos sometidos durante siglos a la discriminación y el desprecio por su supuesta inferioridad; reivindicar la herencia africana en la cultura y vida cotidiana occidental; exaltar la relación del mundo negro con la naturaleza y afirmar su mayor sentido del ritmo. El movimiento de la negritud tuvo su origen en los movimientos culturales protagonizados por negros, blancos y mestizos que desde las décadas 10, 20 y 30 del siglo XIX lucharon por el renacimiento negro, buscando revalorizar las raíces culturales, africanas, criollas y populares, principalmente en tres países de las América: Haití, Cuba y Estados Unidos. Sin embargo, el término «negritud» aparece por primera vez escrito por Aimé Césaire en 1938, en su libro de poemas "Cahier d'un retour au pays natal"; está íntimamente asociado al trabajo reivindicativo de un grupo de estudiantes africanos en París, a principio de la década del 30 del siglo veinte, destacándose como principales responsables y dinamizadores Léopold Sédar Senghor (1906), senegalés, Aimé Césaire (1913), martiniano, y Leon Damas (1912), ghanés. Esos autores de la negritud nos legaron una obra literaria de gran importancia. Sin embargo, fue Senghor, al asumir la presidencia de su país (Senegal), y con una gran aceptación política, literaria y académica, quien contribuyó decisivamente para la divulgación de la negritud. Véase Biblioteca de Consulta Encarta 2004, © 1993-2003 Microsoft Corporation y Nilton Garrido, "O movimiento da negritude", en: Alternativas, Ano 1, No 1, junho/julho/ 2000. http://www.prof2000.pt/users/hjco/alternativas01/pag00009.htm

[3] Cultura, conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o grupo social en un periodo determinado. El término «cultura» engloba además modos de vida, ceremonias, arte, invenciones, tecnología, sistemas de valores, derechos fundamentales del ser humano, tradiciones y creencias. A través de la cultura se expresa el hombre, toma conciencia de sí mismo, cuestiona sus realizaciones, busca nuevos significados y crea obras que le trascienden. Véase, Biblioteca de Consulta Encarta 2004, © 1993-2003 Microsoft Corporation.

[4] Ortiz, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1983, p.89.

[5] King, Denis A. "Aportes de la hermenéutica bíblica de los grandes predicadores negros", en: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, 2000, No.19, 2da edición, p.32.

[6] Guido, José, "Cristianismo e negritude", en: http://www.guiame.com.br/noticias/gospel/mundo-cristao/cristianismo-e-negritude-coluna-jose-guido.html (27 de abril de 2009). Atualizando o conceito é o que hoje se conhece no Brasil como "racismo estrutural", que são ações, hábitos, situações, falas e pensamentos que já fazem parte da vida cotidiana do povo brasileiro, e que promovem, direta

ou indiretamente, a segregação ou o preconceito racial. Um processo que atinge tão duramente, e diariamente, a população negra. Maria Teresa Ferreira Jurado

[7] Cela, Jorge, "Cuerpo y solidaridad", en: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, 2000, No.19, 2da edición, p.68.

[8] Sédar Senghor, Léopold, citado por Garrido, Nilton, "O movimiento da negritude", op. cit.

[9] De la Torre Guerrero, Gonzalo M, "Ecoética, a la luz de Gn 1-11 - Una clave para releer y comprender los procesos de la creación y de la historia", en: http://www.mercaba.org/FICHAS/cetese.org/Eco/ecoetica_10.htm

[10] King, Denis A. "Aportes de la hermenéutica bíblica de los grandes predicadores negros", op. cit. p. 34.

[11] Cone, James H. Black Theology of Liberation, Philadelphia, Lippincott, 1970.

[12] Frisotti, Heitor, "Pueblo negro y Biblia: reconquista histórica", en: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, 2000, No.19, 2da edición, p.59.

[13] Véase Ouvi o clamor desse povo. Campanha da Fraternidade 1988, Brasília, Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil, 1988.

[14] Monseñor Enrique Bartolucci. Citado por Cela, Jorge, "Cuerpo y solidaridad", op. cit., nota 10, p.70.

[15] King, Denis, "Pastoral afroamericana", en: Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1992, p.422.

O caminhar de Deus
com o seu povo
Um breve panorama histórico das tradições bíblicas[1]

Introdução

A Bíblia poderia parecer um livro antiquado para quem não a entende ou procura nela o que ela não quer nem pretende oferecer. Porque a Bíblia não é um livro de biografias -no sentido atual do termo- dos personagens históricos mais importantes do povo de Israel e dos primeiros cristãos, mas oferece-nos dados dos personagens mais importantes para a fé judeu-cristã, que só podemos encontrar entre suas páginas. Também a Bíblia não é um livro de ciências naturais e leis físicas, que trata de explicar as teorias da origem do mundo e das instituições sociais, mas oferece-nos a visão do cosmos e dos seres humanos que tinham as pessoas que escreveram os livros. Finalmente, a Bíblia não é um manual de história, tal e como nós entendemos a história atualmente, mas informa-nos sobre eventos da história de Israel, do movimento de Jesus e da Igreja, que, em muitos casos, só podemos conhecer por meio dela.

No entanto, ainda que a Bíblia não seja um livro de história, e essa afirmação será crucial para entendê-la e interpretá-la, a Bíblia nos apresenta uma mensagem de salvação encarnada no meio dos conflitos de uma história humana; relata-nos uma história na qual Deus se apresenta como Salvador.[2]

De maneira que será no meio dos conflitos da história que nascerá a Bíblia, e será no meio da vivência desses conflitos que o povo de Israel irá descobrindo e conhecendo quem é nosso Deus. E a história do povo da Bíblia começa com a história de um pastor chamado Abraão (Gn 12,1-9). [3]

O tempo do Deus que liberta

Mas Abraão não tem terras; é um pastor nômade que caminha, sempre buscando um lugar onde estar com sua família e alimentar suas ovelhas. Na caminhada de Abraão pela terra de Canaã, seu Deus caminha junto com ele e sua família. E onde há uma grande árvore, há água e comida e há vida para Abraão e sua família. Ali, debaixo da grande árvore, sem templo e sem sacerdote, o próprio Abraão celebra e adora ao Deus caminhante (Gn 13,18).[4] Então, o Deus de Abraão é um Deus que o acompanha e caminha junto com ele.

E os descendentes de Abraão caminharam até o Egito e ficaram ali escravizados. No entanto, até lá Deus também caminhou; e "ouviu" seus gritos de dor; e "desceu" para libertá-los. Será no meio do deserto que Deus "enviará" a Moisés para exigir de Faraó que deixe sair seu povo (Ex 3,6). E o povo, conduzido por Moisés, saiu do Egito.

De maneira que o Deus de Israel se dá a conhecer não pela sua essência, mas pela sua ação libertadora na história. O povo o reconhecerá, sobretudo, como *"o que liberou, libera e liberará"*, e não tanto como *"aquele que foi, é e será"*.[5] E a grande árvore de Abraão se transformará na pequena sarça de Moisés (Ex 3,1-12); e o Deus de Abraão chega a ser o Deus dos empobrecidos e oprimidos, daqueles e daquelas que clamam e gritam pela justiça, Deus de marginalizados e excluídos, enfim, "Deus dos hebreus" (Ex 3,18).

De acordo com a tradição bíblica, 40 anos deambulou pelo deserto de Sinai o grupo de hebreus libertados da escravidão de faraó, para depois ingressar na Palestina e integrar, junto com outros grupos, a nação israelita (cf. Ex 15-18; Nm 10-14; 16-17; 20-25). E, nesse caminhar pelo deserto, como nuvem e fogo, Deus também caminhou diante de seu povo (Ex 13,17-22).

No entanto, o deserto não é só um lugar onde a água é pouca e os caminhos são pouco seguros. A caminhada de Israel

pelo deserto esteve cheia de provas, de tentações. O povo duvida, tem medo, murmura, tem temor de não ter água para beber e alimento para comer; impacienta-se, queixa-se, entra em pânico e sonha até com retornar ao país onde, apesar de sua escravidão, tinha assegurado bens de primeira necessidade (Nm 11,1-23). Até a irmã de Moisés, Miriam, e seu irmão Aarão murmuram contra ele (Nm 12). Na etapa do deserto, a fé de Israel põe-se a prova. Durante vários anos, Israel inicia-se em uma existência que só depende de Deus. E, quando quer encontrar segurança em outro lugar que não seja junto a Deus, deve aprender a caminhar só por fé. O período do deserto foi um período em que o povo aprendeu a depender só de Deus.

Mas o tempo do deserto não foi só um tempo de adversidade e de tentações; também foi um tempo que reafirmou o amor de Deus para com seu povo. Os 40 anos do deserto são analisados pelo profeta Oséias como o tempo da intimidade entre Deus e seu povo, o tempo de uma solidariedade que deveria ser renovada em outros encontros. Diz-nos Oséias: *"...a levarei ao deserto e falarei a seu coração... e ela responderá ali como nos tempos de sua juventude, como o dia em que subia do país do Egito... eu te desposarei comigo para sempre."* (Os 2,16s); *"Como uvas no deserto achei a Israel."* (Os 9,10); "*Eu te conheci no deserto, em terra seca"* (Os 13,5).

De maneira que viver a aventura do deserto não é só saborear a alegria da fragilidade, é também um voltar a começar, e também promessa de novos reencontros. A caminhada de Deus e de Israel começou no deserto e ali será onde continuará. Porque haverá outros "40" e outros "desertos" e outros "caminhos". 40 dias o profeta Elias caminhou pelo deserto para encontrar-se lado a lado com Deus, na montanha sagrada de Horeb/Sinai, para finalmente receber a comissão que implicaria a destruição de uma dinastia opressora (cf. 1 Rs 19; 2 Rs 9-10). E 40 anos viverá o povo

de Israel no exílio babilônico, tanto os que foram levados, como os que ficaram na terra. Porque o exílio não significou para Israel que um grupo de pessoas fosse desarraigado da terra, mas significou também, para os que ficaram, vida indigna, miséria, opressão e desesperança (cf. Lm 1 e 5). Posteriormente, já no período do Novo Testamento, a tradição evangélica fala-nos dos 40 dias que passou Jesus no deserto de Judá, no meio de numerosas tentações que ameaçaram separá-lo de seu caminho, antes de começar seu ministério na Galileia (cf. Lc 4,1-13); e também a tradição lucana fala-nos dos 40 dias em que Jesus andou entre seus discípulos, depois da experiência da ressurreição, ensinando—lhes e preparando-os para *"ser testemunhas em Jerusalém, em toda Judéia e Samaria e até o fim da terra"* (At 1,1-11).

O TEMPO DO EXÍLIO: TEMPO DE REFLEXÃO E UM NOVO ENCONTRO

Com a dissolução da sociedade tribal, mais democrática e igualitária, estabelece-se a monarquia, não sem os protestos do profeta Samuel (cf. 1 Sm 8,10-22). E depois dos desencontros da etapa monárquica, em que o povo vive a opressão salomônica, a divisão do reino e a queda do reino do norte sob os assírios em 722 a.C. (cf. 1 Rs 12 e 2 Rs 17,5-6), o reino de Judá chega à profunda crise provocada pelo exílio babilônico (587-539 a.C.). Mas, no meio da opressão e marginalidade da deportação, como flores que brotam no meio dos resíduos, como luzes em meio das trevas, vemos que se levantam, do meio do povo oprimido, novas utopias capazes de devolver a esperança. E, entre os que foram levados à capital do império, estará o profeta-sacerdote Ezequiel. Será no meio desse contexto de perda, de abandono, de desesperança, em uma experiência fantástica e maravilhosa, que o profeta-sacerdote verá a glória de Yahvé. Mas não a verá nem em Jerusalém, nem no templo; vê-la-á em outro lugar, junto ao rio Kebar (Ez 1,3), na Babilônia, entre os

deportados: *"Me levantei e saí ao campo; e eis aqui que a glória de Yahvé estava parada ali, semelhante à glória que eu tinha visto junto ao rio Kebar; e caí rosto em terra"* (Ez 3,23).

Para as pessoas que foram arrastadas à força para Babilônia, o exílio significou, fundamentalmente, sentir-se abandonados por Deus. O desânimo e a desesperança eram totais: *" Secaram-se nossos ossos, desvaneceu-se nossa esperança, tudo acabou para nós"* (Ez 37,11). No entanto, até o exílio, Deus caminhará de novo com seu povo oprimido. E é no meio desse desespero que a palavra de Yahvé, por meio do profeta Ezequiel, se dirige àqueles e àquelas que tinham perdido toda esperança, para falar de futuro! Para falar de esperança! Assim, na experiência do profeta, um montão de ossos serão a base e fundamento de uma nova criação, de um renascer: *"Infundirei meu espírito em vocês, e vocês viverão, estabelecê-los-ei em seu solo, e vocês saberão que eu, Yahvé, o digo e o faço"* (Ez 37,14).E essa foi a esperança que o Deus caminhante, por meio do sacerdote-profeta Ezequiel, levou ao povo.

Mas, apesar de tudo, o exílio foi um período altamente fértil para a nação israelita. Foi um novo êxodo e um novo deserto, que purificou e regenerou toda a vida nacional e acrisolou a reflexão religiosa de Israel, a ponto de derrubar muros e inseri-lo no mundo com uma visão renovada e universalista (cf. Is 40-55; Ez 1,1; 3,23). Também do exílio surgirá a diáspora egípcia e a mesopotâmica, as quais desempenharão um papel preponderante nos séculos por vir, assim como a sinagoga, a qual será determinante no judaísmo pós-exílio, e particularmente durante a difusão do cristianismo, no período do Novo Testamento(cf. At 17,1-3.10; 18,1-4; 19,8).

O tempo do pós-exílio: Israel no meio dos grandes impérios

E é certo que do exílio Israel surgirá renovado e diferente. Depois de passar pela experiência da ruína nacional e o exílio,

Israel será outro, mas também seu mundo será outro. E isso é assim, porque o exílio produzirá uma proliferação de grupos e projetos que disputarão o espaço social, político e religioso. Surgem basicamente dois grandes projetos. Por um lado, o projeto de corte sacerdotal dos que retornavam, projeto de reconstrução nacional, centrado no templo e suas instituições, cujas ideias se encontram refletidas nos capítulos 40-48 do livro de Ezequiel. E, por outro lado, o projeto dos chamados visionários,[6] menos apegado ao legalismo e ao templo, de corte popular, e vinculado a grupos camponeses e proféticos, cujas utopias de reconstrução se refletem no Segundo Isaías (Is 40-55), no Terceiro Isaías (Is 56-66) e no Segundo Zacarias (Za 9-14).

Certamente, o encontro entre os dois grupos não será tranquilo e amistoso, já que o exílio significou uma mudança profunda com relação à propriedade da terra: um grupo perdeu a terra, e outro a ganhou (cf. Jr 39,10). Portanto, no centro do conflito, se encontrará, fundamentalmente, a posse da terra. Finalmente, uma atitude de intolerância, especialmente dos que retornavam do exílio, levará à ruptura e às excomunhões recíprocas entre os dois grupos (cf. Esd 4,2-5)[7].

Em 538 a.C., o édito de repatriação de Ciro (2 Cr 36,22ss; Esd 1,1-4; 6,3-5), rei de medos e persas, ao qual o Segundo Isaías chama de *"ungido"* (Is 45,1), permite o retorno à pátria das pessoas que quisessem retornar. Entramos na chamada "época persa", que irá até a destruição do império persa por Alexandre, o Grande, em 330 a.C.

Mas a restauração possibilitará, fundamentalmente, a reconstrução do templo (cf. Esd 6,3-5), que, com todo o apoio do rei persa, irá simbolizar o projeto de reconstrução dos exilados. Mas o grupo que retorna -os que foram escravizados na Babilônia e grupos sacerdotais- não só retornam com o apoio do império, mas eram economicamente ricos, pois basta ver as grandes quantias de dinheiro que conseguiram colher para ajudar no retorno (cf. Esd 8,25-27). Finalmente o templo

é reconstruído (520-515 a.C.), não sem uma forte oposição dos samaritanos e dos grupos que ficaram na Palestina, que viam na sua reconstrução a perda de sua autonomia religiosa (cf. Esd 4-5).

Sem dúvida, a reconstrução do templo significou uma vitória do grupo sacerdotal. Lei e circuncisão recebem um peso até então desconhecido. Também a vitória do grupo sacerdotal significou um aprofundamento do abismo entre samaritanos e judaítas, que chegará a ser definitivo durante o período helenístico (330-63 a.C.).

Mas a afirmação definitiva do projeto sacerdotal dos que retornaram se produzirá com a reforma de Esdras e Neemias (ca. 455 a.C.). E se bem que a reforma tenha salvado a nação israelita na área política e cultural, criará também as contradições políticas, sociais e religiosas que marcarão os séculos por vir e chegarão ao tempo de Jesus, em que o templo, usando palavras do profeta Jeremias, será chamado de *"cova de ladrões"* (cf. Jr 7,11 e Mt 21,12-17). Então, a partir da reforma, o sacerdócio ganha grande impulso com a aparição da figura do Sumo Sacerdote, que se torna herdeiro da autoridade dos antigos reis. Agora, culto e lei representam o vínculo que une o povo, antes reunido em um estado geograficamente limitado.

Não obstante, o projeto sacerdotal não se afirmará sem conflito. Opondo-se a uma preocupação meticulosa pelo culto e o rito, emerge a visão dos grupos populares, para os que o profetismo não tinha morrido com o último dos profetas. Certamente, Deus continuava caminhando com seu povo, com o povo simples, com os empobrecidos e os marginalizados. E esses grupos populares darão impulso às ideias messiânicas e apocalípticas, que oporão resistência à chamada "ortodoxia" surgida da síntese religiosa de Esdras e Neemias.

A visão destes grupos populares se aprofundará nos séculos por vir, particularmente na profunda crise que

fragmentou a comunidade judaíta, no século II a.C. quando a helenização em massa da Palestina, durante o período dos selêucidas, está a ponto de acabar com a fé tradicional israelita. Utopia e visão popular que encontramos refletida na produção literária do período, especialmente nos grupos que estão por trás dos textos apocalípticos, apócrifos e deuterocanónicos do período veterotestamentario.

Mas a profanação do templo e a sangrenta perseguição desencadeada pelos selêucidas foram mais do que os judaítas podiam suportar. Gradualmente se foi formando uma frente de resistência que só esperava o momento propício para lançar-se à luta. E a revolta explodiu no ano 166 a.C., não na capital, mas nos setores rurais, quando Matatias e seus cinco filhos se insubordinam, empreendendo uma campanha de castigo contra os helenistas (1 Mc 2,42-48). Depois de uns meses, Matatias morre, ficando a insurreição sob o comando de seu filho Judas Macabeu (1 Mc 3,1).

A revolução dos Macabeus, como finalmente chegou a ser conhecida, destruiu todos os altares erigidos aos deuses gregos em toda a Palestina. Finalmente a insurreição chegou até Jerusalém, em 164 a.C. A guarnição selêucida foi capturada e tanto o altar de Zeus, como o altar profanado serão demolidos. Assim, três anos depois da sua profanação e depois da reconstrução do altar, o templo foi reconsagrado com grandes festas (cf. 2 Mc 10).

No entanto, entre intrigas palacianas e assassinatos, a luta iniciada por Matatias degenerou completamente. O fim definitivo da dinastia dos Asmoneus[8] chegará no ano 63 a.C., quando Pompeu conquistou para Roma todo o oriente médio, liquidou o que restou do reino dos selêucidas e submeteu a Palestina sob o status de protetorado romano.

Termina assim o caminhar de Deus, tal e como se reflete no Antigo Testamento. Mas o último grande descobrimento veterotestamentario se dará, precisamente, no meio das lutas

populares contra os selêucidas e a revolução dos Macabeus: a teologia da ressurreição (cf. 2 Mc 7 e Dn 12,2-4). Até o momento, o conceito de ressurreição não aparece no Antigo Testamento. E será precisamente uma mulher, uma mãe, que vê morrer torturados, um por um, seus sete filhos, a que o introduz pela primeira vez. Assim, quando está por morrer o último deles, exclama: *"Eu não sei como você apareceu em minhas entranhas, nem fui eu quem lhes presenteou o espírito e a vida, nem organizei eu os elementos de cada um. Pois assim o Criador do mundo, o que modelou o homem no seu nascimento e projetou a origem de todas as coisas, lhes devolverá o espírito e a vida com misericórdia..."* (2 Mc 7,22-23a). A teologia da ressurreição aparece, então, não como resultado de uma reflexão filosófica, ou como uma ideia abstrata desligada da realidade, mas como o grito da mãe que sabe que a morte na luta pela justiça não é o fim [9]. E termina assim o Antigo Testamento. A profecia não morreu, transformou-se em parábola. Parábola das mulheres, parábola de Jesus.[10]

O tempo de Jesus: um novo caminhar

A ocupação de Jerusalém, por parte de Pompeu, em 63 a.C., levou a que os romanos exercessem de forma direta o domínio sobre a Palestina, mediante procuradores, ou indireta, mediante reis vassalos. A força coercitiva do exército romano assegurava a estrutura econômica, social e política do Império Romano na região. Na área econômica, Roma interessava-se pelos benefícios que obtinha por meio do trabalho do povo, dos impostos e dos juros. Na área política, seu poder opressor manifestava-se por meio do terror e a tortura, a violação de mulheres e a crucificação de seus opositores, tanto homens como mulheres. Na área religiosa, a convivência do templo e das autoridades religiosas com o poder romano legitimava a opressão política e econômica. Templo e autoridades religiosas estavam substituindo o verdadeiro Deus da liberdade pelo

Deus das leis, o Deus Pai pelo Deus Juiz, o Deus dos pobres pelo Deus dos ricos[11]. E esse será o contexto no qual nascerá Jesus.

E Jesus, no dizer de Paulo, aparece *"na plenitude dos tempos"* (cf. Gl 4,4; Ef 1,10). E é preciso olhar como começa o próprio Novo Testamento para darmo-nos conta do Deus que Jesus Cristo vai assumir e viver.

A genealogia de Jesus, no capítulo 1 de Mateus, vai marcar o código. E a presença na genealogia, antes de Maria, de quatro mulheres bem contraditórias e nada convencionais na sua atuação, mostra o novo caminhar de Deus com seu povo: Tamar, viúva desamparada que se passa por prostituta e seduz o seu sogro Judá, para garantir que se faça justiça, denunciando os mecanismos patriarcais de dominação; Raabe, a prostituta, ou mulher liberada, e, por isso, considerada mulher marginal e excluída, que, ao propiciar a entrada em Jericó aos grupos de pastores e excluídos sociais que chegavam do deserto, simboliza e representa a denúncia à lógica da exploração do rei e a cidade; Ruth, a estrangeira moabita, que a tradição veterotestamentaria designa como a bisavó de David e que, junto com Boaz, denuncia a lei que não tem eficácia social, afirmando, mediante a solidariedade, os direitos dos empobrecidos; e finalmente Bate-Seba, a mulher usada para satisfazer os caprichos e desejos do rei, símbolo de condenação da monarquia como expressão do abuso de poder dos poderosos de todos os tempos.

Finalmente está Maria, sua própria mãe, outra mulher transgressora e nada convencional para a sociedade de seu tempo. E sabemos, de acordo com a tradição evangélica, sobre os problemas que Maria teve, até com o próprio José, pela sua gravidez fora do casamento. E a tradição lucana porá, na boca de Maria, este cântico que resume, ao mesmo tempo em que antecipa e anuncia, o Deus que Jesus vai assumir e viver: *"...dispersou os que são soberbos no seu próprio coração. Derrubou os*

potentados de seus tronos e exaltou os humildes. Aos famintos cumulou de bens e despediu os ricos sem nada" (Lc 1,51b-53).

Jesus, em linha com essas cinco mulheres, transgressoras, contraditórias, irregulares -que simbolizam e resumem o caminhar de Deus no meio dos pobres, dos marginalizados e dos excluídos, desde Abraão até o próprio tempo de Jesus- vai falar a todos e todas, mas seu caminhar seguirá no meio dos fracos e *"dos pequeninos irmãos"* (Mt 25,31-46): seus primeiros discípulos serão pescadores, os quais eram considerados impuros; comerá com publicamos e pecadores; andará entre as prostitutas e tocará leprosos; deixar-se-á tocar pela mulher com fluxo de sangue; e finalmente morrerá como um rebelde político. Por isso, quando o Jesus da tradição joânica afirma: *"Eu sou o caminho, a verdade e a vida."* (Jo 14,1-6), está afirmando-se que, nesse caminhar com seu povo, Jesus será, como antecipam "suas avós" e sua própria mãe, um signo de contradição, em solidariedade com os que aparentemente nada são, chamando assim a construir e viver um novo caminho de sentido, para mostrar o caminho que leva a Deus.

E, se o batismo e unção de Jesus no Jordão inauguram o "tempo de Cristo", a narrativa lucana da ascensão fecha-o (At 1,6-11).[12] Mas a ascensão não é uma simples teofania, ou seja, uma manifestação portentosa de Deus, nem uma subida -em sentido espacial- de Jesus para um lugar determinado, nem a saída, ou afastamento e ausência do ressuscitado de nossa história. A tradição de Mateus acentua a presença permanente de Jesus no meio da comunidade: *"...eu estou convosco todos os dias até o fim do mundo"* (Mt 28,20). A ascensão é uma afirmação teológica que significa, em primeiro lugar, a exaltação de Jesus e a afirmação de que a construção do Reino de Deus -que é justiça e paz- na história humana, foi inaugurada e é um fato possível; em segundo lugar, a bênção e envio do pequeno grupo dos apóstolos (Lc 24,50); e,

finalmente, a abertura do "tempo da igreja", que é o tempo do testemunho e da missão.[13]

O tempo da missão e do testemunho

E os começos do tempo do testemunho e da missão encontram-se no livro dos Atos dos Apóstolos, que foi chamado, com justa razão, o "Evangelho do Espírito Santo", porque destaca, de forma extraordinária, o papel do Espírito nas origens do cristianismo.[14] E pela ação do Espírito no Pentecostes todos os povos escutam *"a boa notícia"* na sua própria língua (At 2,4.6.8.11). O discurso de Pedro em Pentecostes é programático: é a abertura da missão ecumênica e universal do nascente movimento de Jesus. Mas, além disso, para a comunidade de Jesus, isso significará que Deus tinha mostrado de novo seu poder vivificador, caminhando lado a lado com a pessoa que o templo e o império tinham condenado à morte. E que esse Jesus, que os sacerdotes condenaram à morte como blasfemo, e o império, como subversivo, era o Senhor. Quando o momento do conflito chegar a crise e a fidelidade ao projeto de Jesus os fará crescer na consciência de sua própria identidade, o que os levará a chamar-se "Igreja", "cristãos".[15]

O esquema teológico do livro dos Atos insiste na presença dos Doze em Jerusalém (At 5,42). Mas virá o conflito com as autoridades religiosas judaítas (At 4) e o conflito com os judaizantes dentro do próprio movimento de Jesus, que pensavam que só os judeus de nascimento deveriam ser considerados com todos os direitos dentro da comunidade (cf. At 11). Particularmente o conflito com o judaísmo oficial levará à morte Estevão. E a tradição lucana coloca na boca do primeiro mártir cristão um resumo do que os primeiros cristãos assumiram do Antigo Testamento: a história que começa com os patriarcas, o êxodo, a sociedade tribal mais igualitária, até David e os profetas (cf. At 7).[16] No entanto, o

discurso de Estevão detém-se quando chega em Salomão e diz que, se bem que Salomão tenha construído o templo, *"o Altíssimo não habita em casas construídas por homens"* (At 7,48).

A partir daqui, o movimento de Jesus irá tomando distância das lideranças civis e religiosas, do templo e da sinagoga. A brecha entre o grupo de Jesus e o templo aprofundava-se cada vez mais. Por isso, quando chegam a seu clímax as contradições e se suscita a perseguição em Jerusalém (cf. At 3-5), todos, *"...a exceção dos apóstolos, se dispersaram pelas regiões de Judéia e Samaria"* (At 8,1). Depois dessa grande repressão, o movimento de Jesus foi obrigado a sair de Israel, sobrevivendo nas cidades do império onde se formaram comunidades chamadas *"ekklesias"*,[17] para pôr em prática as esperanças e ideais de projeto de Jesus (cf. Lc 4,16-22). E, desde esse momento, Jerusalém não será mais o objetivo da missão, e já não serão os Doze os que cumprirão a comissão de ser testemunhas *"...em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria e até os confins da terra"* (At 1,8). Será o grupo dos Sete (At 6) os responsáveis de levar a cabo o programa missionário ecumênico e universal e levar *"as boas notícias"* fora de Jerusalém. É nesse contexto que se insere o encontro de Filipe com o etíope (At 8,26-40).

No seu encontro com o etíope, que lia um poema dos "Cantos do Servo" (Is 53,7ss), Filipe lhe proclama *"as boas notícias"* da mesma forma em que o fez Jesus com os caminhantes de Emaús (Lc 24,13-35). E, na releitura cristológica que faz Filipe de um texto profético, o Antigo Testamento se mostra como um texto sempre aberto a novas interpretações: a profecia sempre é atual. Mas, além disso, a presença, no livro dos Atos, desse encontro, muito antes da evangelização do mundo greco-romano por Paulo, é uma evidencia para repensar as origens do cristianismo e evitar o erro que levou a interpretar *"até os confins da terra"* como Roma, a capital do império. Erro que levou, consequentemente, a

interpretar o sentido e direção da missão para o ocidente; visão que transporta e legitima uma imagem distorcida, ocidental, norteada, branca e desorientada das origens do cristianismo.[18] E será precisamente esta interpretação ocidental a que produzirá e legitimará, além disso, uma imagem vertical, ou seja, Norte-Sul, na visão missionária da igreja. Visão que transportará, consciente ou inconscientemente, um forte fundo ideológico de dominação.

No entanto, o texto do encontro de Filipe com o etíope afirma teologicamente que a expansão missionária não chegou à África; a África "sempre esteve ali", pois, desde a tradição veterotestamentaria, já está presente a vinculação entre a Palestina e a África e, por conseguinte, a presença de judaítas negros (cf. Gn 10,6-8; Is 18,1-2; Mt 12,42; Lc 11.31). Por isso, antes da missão ir para a África, a iniciativa já era tomada pelo etíope, que vinha de adorar em Jerusalém[19]. Então, recuperar a missão no Sul, ou seja, a África, é recuperar a memória das centenas de milhares de escravos e escravas que foram desarraigados de seus lugares de origem e hoje integram o calidoscópio étnico de nossos povos, latino-americanos e caribenhos; assim como, também, recuperar a memória de nossas culturas aborígines, muitas vezes esquecidas, desvalorizadas ou marginalizadas nas visões missionárias dominantes.

O encontro de Filipe com o etíope é um episódio do tempo da missão e do testemunho. Mas "*as boas novas"* foram levadas também à Galileia (cf. Mt 28,16-20, Evangelho de Marcos, Documento Q[20]) e para o oriente (cf. Evangelho de Tomás [21]) e, com Paulo, alcançam Roma, a capital do império. Fica aberta a história da "Igreja-em-missão".[22]

O caminhar da nova comunidade, da *"ekklesia"*, chegará no final do primeiro século. Ao redor de 90 d.C., ocorrerá a separação definitiva do movimento de Jesus do judaísmo farisaico. Por esta época, o chamado Concílio de Jamnia

decretará a excomunhão e separação do movimento de Jesus, proibindo que um membro desse grupo, mesmo que fosse judeu, entrasse em uma sinagoga. A partir daqui, o movimento de Jesus assumirá definitivamente o nome de *"cristão"* e começará um caminhar independente, à margem do judaísmo farisaico oficial.

Mas o tempo tornar-se-á de novo sombrio para o nascente movimento cristão. Entre os anos 95-96 d.C., sendo imperador Domiciano, ocorrerá a primeira grande perseguição. E, se a perseguição do ano 64 a.C., durante Nero, se circunscreveu só a Roma, a perseguição de Domiciano estender-se-á por todo o império. Este imperador tinha decretado que todos os súditos do império o adorassem como deus. Todas as pessoas que resistiam eram condenadas à morte. A perseguição provocará o medo da comunidade cristã e ameaçava terminar a proclamação do evangelho.

Vem, Senhor Jesus

No meio desse ambiente de medo, e desesperança, nasce assim o último livro da Bíblia cristã: o Apocalipse ou Revelação, que seu próprio autor cataloga como "livro profético" (Ap 22,18-19). E, se é um livro profético, não trata de coisas de outro mundo, ou de um futuro que não pertence a nossa história, ou de uns seres que não têm nada a ver com conosco. Os símbolos e metáforas que utiliza não são imagens desvinculadas da realidade, mas recursos literários, no meio de uma situação altamente opressiva. E, sim, certamente o livro do Apocalipse fala de destruição do mundo, mas não de fantasias de destruição deste mundo criado bom por Deus (cf. Gn 1,31), mas de destruição dos mundos injustos e opressores de todos os tempos.

Para o império opressor, as palavras do "profeta/vidente de Patmos" têm que ter tido um forte sabor de denúncia e condenação profética, e, para os oprimidos, como uma

clarinada de liberação e esperança: *"Agora já chegou a salvação, o poder e o reinado de nosso Deus e a potestade de seu Cristo, porque foi arrojado o acusador de nossos irmãos, quem os acusava de noite diante de nosso Deus"* (Ap 12,10).

De maneira que, quando o autor do Apocalipse escreve, não o faz para descrever o que vai suceder, mas para iluminar e animar o presente e a vida das comunidades às quais se dirige, as comunidades cristãs da Ásia Menor, para sustentar a fé e a esperança. Para o Apocalipse, o presente da comunidade perseguida importa mais que o futuro; por isso, é um livro que chama à resistência e se abre à esperança.

Quando o livro do Apocalipse afirma, e, com isso, termina a Bíblia cristã: *"Sim, venho em breve"* (Ap 22,20b), não se refere a ***"Alguém"*** que se encontra fora e ausente da história e voltará em um futuro determinado, mas de ***"Alguém"*** que sempre tem estado em meio da história, assinalando caminhos de esperança *"aos pequenos"* de todos as épocas: que chamou um simples pastor, chamado Abraão, para ser pai de uma grande nação; que se revelou a Moisés para libertar um povo escravizado; que caminhou em todas as épocas de crise junto dos empobrecidos, desesperançados e injustiçados, e que agora, revelado de maneira particular em Cristo, nunca deixará de caminhar com seu povo. O *"Sim, venho em breve"* significa que hoje, como ontem, o Senhor vem, mas não para terminar a história, para assinalar o fim, o momento último, mas para "terminar e colocar fim" a tudo o que se oponha à vida, ao amor, à paz e à justiça. Por isso, hoje, ante a violência política, militar, social e econômica, que ameaçam destruir a vida e a criação, a fraternidade e a solidariedade humana, a paz e a justiça, que são as marcas do Reino, podemos, com esperança, clamar: *"Vem, Senhor Jesus"*.

Notas

[1] Aula Instituto Anglicano de Estudos Teológicos (IAET), 2008.
[2] Veja Croatto, José Severino, Historia de la Salvación – La experiencia religiosa del Pueblo de Dios. Santiago de Chile, Editorial San Pablo, 1995, p.11-12.
[3] Gallazzi, Sandro, Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas – Introducción a una lectura militante de la Biblia. Córdoba/Argentina, Ediciones Tiempo Latinoamericano, 1996, p.25.
[4] Ibid. p.26.
[5] López, Rolando, "Redención de la tierra y del pueblo". Em, Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. San José/Costa Rica, Editorial DEI, 1994, No.18, p.34.
[6] Hanson, Paul D. The Dawn of Apocalyptic. Philadelphia, Fortress Press, 1983.
[7] Veja Gallazzi, Sandro, "Jubileo: ¡Aquí y ahora!". Em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Quito, RECU, 1999, No.33, p.63-65.
[8] A dinastia dos Asmoneus foi fundada sob a liderança de Simão Macabeu, duas décadas depois de seu irmão, Judas Macabeu derrotar o exército selêucida durante a Revolta Macabeia, em 165 a.C..
[9] Gallazzi, Sandro, Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas – Introducción a una lectura militante de la Biblia., op. cit., p.99-100
[10] Ibíd. p.100.
[11] Gallazzi, Sandro, Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas – Introducción a una lectura militante de la Biblia., op. cit. p.103.
[12] Veja Croatto. José Severino, Historia de Salvación – La experiencia religiosa del pueblo de Dios. Santiago de Chile, Ediciones Paulinas, 1995, p.286-289.
[13] Ibid. p.288. Veja, também, Richard, Pablo, "Los diversos orígenes del cristianismo – Una visión de conjunto (30-70 d.C.)". Em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Quito, RECU, 1996, No.22, p.11-12.
[14] Richard, Pablo, "Los diversos orígenes del cristianismo – Una visión de conjunto (30-70 d.C.)". Em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. op. cit., p.18.
[15] Gallazzi, Sandro, Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas – Introducción a una lectura militante de la Biblia., op. cit., p.127.
[16] Gallazzi, Sandro, op. cit., p.130.
[17] O termo grego "ekklesia", que adotaram as comunidades cristãs, é um termo que não tem uma origem religiosa, mas secular, e pode significar: igreja, congregação, assembleia, reunião, tanto de grupos políticos, como religiosos.
[18] Veja, também, Kraft, Tomás, "La iglesia primitiva en África". Em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito, RECU, 1998, No.29 e López, Edilberto, "Los orígenes del cristianismo y el evangelio de Tomás". Em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Quito, RECU, 1996, No.22.
[19] Veja Mena-López, Maricel, "Proselitismo etíope – Um estudo de Atos 8,26-40". Em: Mosaicos da Bíblia., Rio de Janeiro/São Paulo, Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, 1997, No. 26.

[20] A "hipótese Q", para explicar a formação dos evangelhos sinópticos, estabelece a existência de um documento pré-evangélico dos ditos de Jesus, utilizado pelos evangelistas Mateus e Lucas na composição de suas obras literárias, além do evangelho de Marcos. Veja Richard. Pablo, "Los diversos orígenes del cristianismo – Una visión de conjunto (30-70 d.C.)". Em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. op. cit., p.14-17 e Vaag, Leif E. "El cristianismo galileo y el evangelio radical de Q". Em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Quito, RECU, 1996, No.22, p.81-103.

[21] Uns dos escritos apócrifos do período neotestamentario, que foi encontrado em 1945 em Hag Hammadi, Egito. Documento importante e fundamental para reconstruir as origens do cristianismo. Consiste de uma coleção de 114 ditos de Jesus. Foi originalmente escrito em grego, mas a versão encontrada está escrita na língua copta. A língua copta sucedeu o alfabeto demótico como sistema de escrita próprio da língua egípcia. Segundo alguns autores, o evangelho de Tomé recebeu influências do Documento Q, na Galileia, e recebeu uma segunda redação em Edessa (Síria oriental), depois da destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. É consenso entre os comentaristas situar a compilação definitiva no final de 140 d.C., mesmo reconhecendo que pode ter contido materiais primitivos como as fontes de nossos atuais evangelhos canônicos. E a situa no ambiente do cristianismo siríaco. Essa hipóteses estabelecem-se por razão de que seu supost o autor, Judas, aquele chamado gêmeo (Jo 11,16; 20,24), o Judas Tomé (Jo 14,22), foi responsável pela missão na Índia. Por isso, diferentes tradições situam o evangelho no ambiente do cristianismo oriental, entre elas também o livro apócrifo Atos de Tomé, que fala da saída de Tomé para a missão na Índia. Veja López. Edilberto, "Los orígenes del cristianismo y el evangelio de Tomás". Em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Quito, RECU, 1996, No.22, p.139-152.

[22] Croatto, José Severino, op. cit., p.332.

"Ai de mim se não evangelizar"

Uma visão panorâmica da vida e do pensamento de Paulo de Tarso[1]

Introdução

Em primeiro lugar, gostaria agradecer a possibilidade de apresentar estas reflexiones nesta jornada dedicada a refletir sobre a vida e o pensamento duma das figuras mais relevante e singular, mais ao mesmo tempo complexa e controvertida, na historia e no pensamento do cristianismo: Paulo de Tarso.

Em segundo lugar, sou um biblista e, portanto, minhas reflexiones estarão encaminhadas pelos rumos da hermenêutica e da teologia bíblica. Porém, aclaro que não sou um especialista em Pablo, minha formação como biblista caminha pelos trilhos do Antigo Testamento. Contudo, sendo Paulo uma figura fascinante e singular na historia do cristianismo, não tive como não aceitar o desafio. Confesso também que na preparação desta palestra aprendi muito sobre sua vida e seu pensamento, comecei a deixar de lado muitos de meus preconceitos e fiquei animado para pesquisar ainda mais sobre ele. Por esta possibilidade agradeço também ter sido convidado para apresentar esta palestra.

Finalmente, quero agora adiantar por onde caminharemos nesta apresentação. Num primeiro momento pretendo refletir sobre a relevância do pensamento paulino, aclarando alguns aspetos que me parecem importantes para poder realizar uma releitura correta de Paulo. A seguir abordarei a Paulo como uma figura complexa e controvertida. Depois apresentarei uma visão panorâmica de sua vida na qual inserto as principais ênfases de seu pensamento, porque o pensamento paulino se desenvolve e constrói a partir de sua experiência com o Cristo ressuscitado e de sua prática missionária.

Finalmente apresentarei alguns outros assuntos que, em minha opinião, e em sintonia com outros biblistas, filósofos e teólogos, podem ser relevantes na tarefa de reler a Pablo para nosso presente.

Paulo de Tarso: uma figura relevante e singular

Paulo de Tarso é sem dúvida uma figura singular na historia e no pensamento do cristianismo primitivo. Ele representa uma primeira elaboração teológica da fé cristã. Mas seu pensamento não foi o pensamento de um teórico que vive na abstração, senão que se constrói durante sua labor missioneira, tentando responder aos problemas concretos que vivem as comunidades.

Paulo foi o primeiro em articular uma cristologia,a partir do Cristo morto e ressuscitado. Em sua reflexão cristológica tudo passa pelo prisma do mistério pascal da morte/ ressurreição de Cristo. E nessa reflexão o pensamento paulino não foge para outro mundo, porque a ressurreição não é um fato futuro, ela está hoje no centro de nossa existência. Então, se tivéssemos somente os evangelhos nossa reflexão sobre Cristo seria fragmentada.

Segundo o teólogo uruguaio Juan Luis Segundo, para acompanhar o Jesus apresentado pelos evangelhos sinópticos precisamos da chave política de interpretação. Segundo ele, por mais que os evangelhos sejam espelho da catequese da igreja, os evangelhos empregam um gênero literário narrativo, pelo qual a situação de Jesus, de qualquer maneira é "descrita". Sua tarefa histórica é de apresentar o profeta. Mas só se consegue captar a mensagem da profecia no horizonte do conflito sociopolítico. [2]

Também, segundo o bispo anglicano Sebastião Gameleira, e sem dúvida penso que está certo, a grande reflexão eclesiológica do Novo Testamento é paulina. Ele dá ao termo secular *ekklesia* um sentido eclesiológico, traduzindo

assim o termo hebraico *qahal YHWH* a "assembléia de Deus". Mas não entende a igreja como uma instituição a mais ao lado de outras instituições: *"...não pode haver grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo, livre; porém Cristo é tudo em todos"*. (Col 3,11). Assim, Igreja para Paulo é, antes de tudo, o processo missionário do Espírito pelo qual o evangelho vai transformando o mundo, de modo que todos os povos cheguem a ser povo de Deus (cf. também Gl 3,28 e Ef 2).[3]

Mas, além disso, seu trabalho missionário e teológico permitiu às primeiras comunidades cristãs abrir-se ao diálogo com a cultura greco-romana (inculturação do evangelho), possibilitando levar ao mundo gentil, em suas próprias categorias de pensamento, e de uma maneira compreensível, a boa noticia de Cristo.

Fala-se que os grandes momentos do cristianismo são momentos paulinos[4]. Paulo influenciou de forma indiscutível o pensamento de Agostino (passagem do cristianismo antigo à cristandade medieval) e de Lutero (o cristianismo além do mundo feudal), particularmente no que diz respeito aos conceitos de predestinação e pecado original. E também influenciou o pensamento de Karl Barth (a teologia dialética).

Outro fato de destaque é que o Livro dos Atos desde o capítulo 16 até o 28 fala somente de Paulo. Mas cuidado para não cair no erro de sobrevalorizar e absolutizar por todos esses fatos sua figura. Se Lucas na segunda parte do Livro dos Atos fala somente de Paulo não é porque Paulo fosse o único missionário, sino porque Paulo de certa maneira é apresentado como símbolo de todos os missionários que nesse período levaram as Boas Noticias por todo o mundo. Paulo não poderia ter feito tudo o que fez sem a ajuda daqueles que lhe acompanharam em suas viagens e lhe acolheram em suas casas (At 16,15.34; 18,3-7) e fizeram contribuições para sua causa (Fl 4,15-16; 2Cor 11,9). Paulo continuou o trabalho já iniciado

por outros missionários: em Corinto Priscila e Aquila (At 18,1-4); Apolo em Éfeso (At 18,24-28); em Roma já havia uma comunidade antes de sua chegada (At 28,15; Rm 1,11-15).

Além de tudo isso, havia outros apóstolos que anunciaram o evangelho como Pedro, apesar de que pouco sabemos sobre sua atividade missionária (At 9,32-12,17). E quase nada da atividade de Mateus, Bartolomeu, André, Santiago, Tomé, Simão o zelote e outros tantos, assim como de Filipe (At 8,5-8.26.40) e dos sete diáconos (At 6,5). [5]

Por isso, não podemos relativizar, mas também não podemos absolutizar a figura de Paulo. As primeiras comunidades cristãs muito diversificadas, as pregações dos apóstolos e de um número grande de seguidores de Jesus, já existiam antes dele. Ele representa uma corrente, importante e singular, e fundamental até, do primeiro cristianismo, mas é uma corrente a mais. Ele é "um" entre vários. Se não temos o cuidado de pensar de Paulo nessa dialética, por um lado, estaríamos negando a própria pluralidade do Novo Testamento onde encontramos 27 escritos que se afirmam e corrigem mutuamente[6], assim como a própria auto-compressão que Paulo tinha de si mesmo quando afirma: "a *mim, o menor de todos os santos me foi dada esta graça de pregar aos gentios o evangelho das insondáveis riquezas de Cristo"* (Ef 3,8).

Paulo de Tarso: uma figura complexa e controvertida

Ora se bem Paulo representa uma figura importante e fundamental no pensamento e na historia do primeiro cristianismo, e cuja influencia se fez presente na historia e no pensamento do cristianismo posterior até nossos dias, ele foi, e ainda é, uma figura muito complexa e controvertida. Já foi tido como fundador do cristianismo. O filósofo alemão Friedrich Nietzsche, talvez em seu intento de criticar o cristianismo da sua época, opõe Jesus e Pablo e afirma que Paulo inventou uma forma religiosa aberrante: o cristianismo,

que toma o exato contrapé dos ensinamentos de Cristo do qual Paulo se proclama, desonestamente, o mensageiro.[7] Também fala-se de Pablo como o "criador", em termos teológicos, do protestantismo, pelas ênfases na salvação pela fé, a mediação exclusiva de Jesus, e o pecado como o mal mais essencial do ser humano que precisa ser superado[8]. Além de tudo isso, Paulo não tem uma boa reputação entre algumas feministas que o consideram um anti-mulher[9]. Também foi acusado de submisso ao império, antissemita, moralista e até falso apóstolo. Em fim, Paulo foi acusado de tudo.

Por um lado, certamente não é nosso objetivo nesta apresentação abordar todas essas teorias e opiniões sobre Paulo. E por outro lado, apesar de que é preciso admitir que passando de Jesus a Paulo possamos encontrar algo de novo que nenhum leitor deixaria de perceber[10], também não é nosso objetivo entrar a valorar diferencias e semelhanças entre a pregação de Jesus, que encontramos nos evangelhos, e a mensagem de Pablo contida em suas cartas e no livro dos Atos.

Então, penso, como já tem sido dito, que uns dos maiores desafios que temos hoje é fazer uma releitura de Paulo tomando distância das grandes leituras do passado. Faz-se necessário resgatá-lo de todo esse conjunto de teorias para deixar transparecer seu verdadeiro rosto.

Por isso, nesse empenho de redescobrir e reler a Paulo penso que é preciso, comentar alguns aspetos de sua vida e sua historia. Porque será sua experiência de vida, particularmente o encontro com Cristo ressuscitado no caminho de Damasco, que tornará o fariseu Saulo em Pablo de Tarso, o apóstolo dos gentios.

De Saulo até Paulo de Tarso

Para conhecer sobre a vida de Paulo temos duas fontes principais. Por um lado, os Atos dos Apóstolos e, de outro

lado, as cartas aceitas como autenticamente paulinas. Contudo, a fonte principal será o que Paulo diz dele mesmo e somente depois os Atos.

Podemos dividir a vida de Paulo em três grandes momentos:

1- Os primeiros anos (anos 5-48 d.C.)

2- Paulo apóstolo dos gentios (anos 48-55 d.C.)

3- Paulo a caminho de Jerusalém e Roma (anos 55-60 d.C.)[11]

1- Os primeiros anos (anos 5-48 d.C.)

Paulo fala pouco dos primeiros anos da sua vida (infância e juventude). Podemos resumir dizendo que nasceu na próspera cidade de Tarso, na atual Turquia, cidade que com Pompeu tornou-se capital da província romana de Silicia, cidade economicamente prospera, culturalmente rica e politicamente organizada. Sua formação está arraigada na "tradição dos pais" (2Cor 11,22) e as correntes filosóficas do mundo em que vivia. E esse último fato vai ter uma importância singular, pois lhe capacitará para entrar em diálogo com as diferentes culturas do mundo Ocidental (Rm 1,14; Gl 3,28).

Lucas menciona que é cidadão romano (At 16,35-39; 2512.16.21.25), cidadania que deve ter adquirido como herança de seus pais ou avós. E essa cidadania lhe dará certos privilégios como isenção de certos impostos e proteção do Império.

Paulo é, então, por um lado, um cidadão pluricultural e universal -já que os limites do mundo ocidental estavam marcados pelos limites do Império Romano. E por outro lado, em contraste com Jesus, cuja base social era rural, sua base social era urbana. E sem dúvida, essa pluriculturalidade, universalidade e urbanidade paulina serão fundamentais para o inicio e expansão do cristianismo no mundo globalizado do Império Romano.[12]

Nesta primeira etapa acontece um fato fundamental que mudará completamente o curso da sua vida: o encontro com o Cristo ressuscitado no caminho de Damasco (At 9,3-19; 22,6-16; 26,12-18). E esse fato conhecido como "conversão" será o *"Leitmotiv"* de toda sua ação missionária e evangelizadora.

Sobre sua "conversão/chamado" Paulo diz que foi alcançado por Deus (Fl 3,12). E usando palavras de Jeremias (Jr 1,5) que foi separado desde o ventre materno (Gl 1,15-17). Isto porque havia alguns que talvez tenham desautorizado seu apostolado (Gl 3,20).

Na carta aos Coríntios, Paulo diz, usando o mesmo verbo dos relatos evangélicos da ressurreição, que "viu" o Senhor (1Cor 9,1; 15,8). E quando afirma que "viu" o Senhor coloca-se em pé de igualdade com todos os que tiveram contato com Jesus ressuscitado. Assim, tudo o que ele faz, tudo o que fala, todas as provações às quais é submetido, está ligado e essa experiência mística do encontro com Cristo ressuscitado. E a partir dessa experiência, a vida de Paulo nunca mais foi igual. O judeu fariseu Saulo de Tarso se transforma em Paulo de Tarso, o apóstolo dos gentios.

2-Paulo apóstolo dos gentios (anos 48-55 d.C.)

Já o segundo período que vai desde o ano 48 até o ano 55 é um período decisivo e fundamental no ministério paulino. Este período tem sido chamado de "o período da defensa da verdade do evangelho"[13].

Neste tempo, produto das perseguições, e a vontade de anunciar o evangelho a toda criatura (Mc 16,15), começa a lenta transição de Oriente para Ocidente, de Palestina para Ásia Menor, Grécia e Itália, da cultura judia para a cultura cosmopolita do mundo grego, do mundo rural para o mundo urbano, de comunidades que surgiram a partir da sinagoga para comunidades mais organizadas que surgem ao redor da casa (*oikos*) na periferia das grandes cidades do Império.

Neste período o nascente movimento cristão se espalha por todo o império. É o período das viagens missionárias, quando Paulo planta ou organiza comunidades e escreve a maioria de suas cartas. Mas também é o período da tensão entre os cristãos chegados do judaísmo e aqueles que iam chegando de outras etnias e culturas.

Paulo, junto com outros (Barnabé, Aquila, Priscila e outros) foi figura chave dessa transição. Ele estava convencido de que depois de Jesus as comunidades viviam um novo momento, o momento da chegada dos gentios ao evangelho. E que esse novo momento, que ele via como uma revelação exigia passar do mundo da observância da lei para o mundo da gratuidade do amor de Deus (Atos 4,36-37; Rm 8,1-4.31-32), porque em Cristo todos os povos foram fundidos em um único povo (multirracial e pluricultural) diante de Deus (Ef 2,17-18; 3,6). Essa era a verdade do evangelho que ele defendia. E ele pôs todas suas capacidades para defender essa verdade. Porque se essa verdade for desvirtuada não seria possível a missão aos gentios.

Assim, o ano 48 foi crucial na vida de Paulo. Marcará um novo começo. Nesse ano acontece a polêmica com as autoridades da Igreja em Jerusalém e com Pedro em Antioquia, onde o nascente movimento tinha sido chamado pela primeira vez de "cristãos". Em Jerusalém trata com ironia às autoridades da igreja "*os que eram tidos como notáveis –o que em realidade eles fossem não me interessa- Deus não faz acepção de pessoas*" (Gl 2,6). Em Antioquia enfrenta Pedro "*porque não andava retamente segundo a verdade do evangelho*" (Gl 2,14). E a partir daí, Santiago e a comunidade de Jerusalém se tornaram símbolo de aqueles que exigiam aos gentios convertidos a observância da lei de Moises (At 15,5.20-21; Gl 2,11) e Paulo e a comunidade de Antioquia símbolo da apertura aos não judeus e ao mundo e à cultura greco-romana (At 15,1-2,2); Gl 2,6).[14]

É certo que dessa polêmica a unidade do nascente movimento cristão ficou abalada. Mas como bem afirma Paulo Richard: é muito difícil, até o dia de hoje, defender simultaneamente a verdade do evangelho e a unidade da igreja. Normalmente a defensa de uma põe a outra em perigo[15].

No entanto, no caso de Paulo, as duas opções foram combinadas dialeticamente de uma maneira frutífera, como vamos ver no seguinte período da sua vida. Mas agora nos damos conta que Paulo esteve certo. Porque se nesse momento a verdade do evangelho tivesse sido desvirtuada e tivesse triunfado nessa polêmica a opção de Pedro e da Igreja de Jerusalém, não teria sido possível a missão aos gentios, ou a nascente comunidade cristãs do mundo gentil teria virado uma seita judaicas e, talvez, o inteiro movimento cristão teria desaparecido junto com o judeu-cristianismo. Porque a pesar das primeiras comunidades cristãs serem 100% judias é uma realidade que o judeu-cristianismo acabou sumindo na historia[16].

3- Paulo a caminho de Jerusalém e Roma (anos 55-60 d.C.)

O período final da vida de Paulo vai do ano 55 até o ano 60. Paulo decide ir a Roma, capital do Império, para começar a evangelização do Ocidente. Mas é interessante que decide viajar para Roma passando por Jerusalém. Ora, por que Paulo viaja a Roma passando primeiro por Jerusalém? Segundo Pablo Richard, e penso que está certo, somente tem uma resposta. Para empreender sua nova missão era urgente consolidar a unidade do Povo de Deus e da Igreja. Assim, se na etapa anterior Paulo lutará pela afirmação da verdade do evangelho, desta vez sua prioridade será lutar pela unidade da Igreja. E sendo Roma uma missão fundada pela comunidade judeu-cristã de Jerusalém, se Paulo pretendia tomar Roma como base para sua missão ao Ocidente, precisava se reconciliar com Jerusalém.

Mas certamente ouve uma razão mais importante: a unidade da Igreja. Se na etapa anterior de sua vida Paulo foi firme em evitar que o cristianismo se tornasse uma seita do judaísmo, fechada na lei e sem universalidade, agora era preciso afirmar os vínculos com o Israel bíblico para evitar que o cristianismo se tornasse um cristianismo filosófico e abstrato à margem do único Povo de Deus. Quebrar os vínculos com as raízes históricas teria significado para a Igreja da gentilidade uma ruptura com as tradições do êxodo, da profecia, da apocalíptica e da sabedoria do Povo de Deus. Em fim, com toda a história da salvação contida na Bíblia Hebraica. Mas, afirmar a unidade do cristianismo não era só importante para a igreja do mundo gentil assim como para a igreja da circuncisão. Afirmar a universalidade, ecumenicidade, multiculturalidade e pluralidade de todo o povo de Deus, era também fundamental e importante para o futuro do cristianismo.

E para propiciar essa reconstrução e recuperação da unidade da Igreja, Paulo não é retórico, ele tem um gesto muito concreto: organiza uma campanha de solidariedade, uma coleta nas comunidades da gentilidade a favor dos cristãos de Jerusalém (cf. 2Cor 8-9). E é muito interessante que, ao que todo indica, muitas das comunidades que participam da coleta são extremadamente pobres (cf. 2Cor 8,1-4). E esta metodologia paulina de reconstruir a unidade da Igreja a partir da caridade e a solidariedade entre os empobrecidos seria também boa para as igrejas de hoje.

Quando chega a Jerusalém, é recebido com alegria. É convidado, e aceita, talvez para agradar à Igreja de Jerusalém, participar duma pratica ritual no Templo. Este fato provoca um escândalo, sendo chamado de mentiroso tanto para judeus como gentios, por essa participação. Vemos assim que sua defenda da unidade, desta vez, coloca em risco sua credibilidade e a própria verdade do evangelho por ele defendida anteriormente ante Pedro e a. Igreja de Jerusalém (At 21,17-36).

E chegamos assim ao final desta caminhada. Paulo morre em Roma no ano 60 decapitado pelo imperador. Desta vez, sua defensa da unidade da Igreja o levou a por em risco a verdade do evangelho. Finalmente não consegue levar o evangelho até a parte mais Ocidental do Império e serão seus discípulos os que continuarão sua missão.[17]

Podemos nos perguntar agora, qual o rosto de Paulo que emerge desta caminhada?

Podemos dizer, resumindo, que é o rosto de um judeu fariseu (Fl 3,3-6) que teve uma experiência com Jesus ressuscitado (At 9,3-9; 1Cor 9,1; 15,8; Fl 3,12; Gl 1,15-17), experiência que marco toda sua vida e que o levou a anunciar até os confins da terra (Rm 15, 24.28) o evangelho de Deus e de Jesus ressuscitado (Rm 1,1). Em suas próprias palavras: *"ai de mim se não evangelizar"* (1Cor 9,17)*;* e também, "a *mim, o menor de todos os santos me foi dada esta graça de pregar aos gentios o evangelho das insondáveis riquezas de Cristo"* (Ef 3,8).

Mas é também o rosto de um judeu fariseu que lutou corajosamente pela inculturação do evangelho, como parte de sua própria experiência no encontro com Cristo, no ambiente pluricultural do Império Romano; o rosto de um judeu fariseu que afirmou à Igreja como uma comunidade que encontra sua ecumenicidade e unidade em sua multiculturalidade, pluralidade e diversidade (Gl 3,28; Col 3,11). Em fim, o rosto de um judeu fariseu que antecipa a época contemporânea a través do caráter universal de seu pensamento, promovendo uma nova relação de fraternidade e de igualdade entre os seres humanos, que derruba os obstáculos étnicos, sociais e de gênero (Gal 3,28; 3,11).[18]

Relendo a Paulo hoje

Se faz necessário agora amarrar toda esta caminhada pelo pensamento e a vida de Paulo de Tarso. E poderíamos nos perguntar agora, quais poderiam ser os maiores ênfases e

desafios que uma releitura de Paulo pode trazer para nossa contemporaneidade?

O pensamento paulino é muito rico, mas vou simplesmente apontar alguns destaques, sem interesse de dar receitas, mas simplesmente para contribuir na reflexão.

Em primeiro lugar, poderia dizer que Paulo, estando em contato com as três grandes culturas do mundo Ocidental da sua época -a judia, a grega e a romana- desenvolveu uma visão pluricultural, inclusiva e universal da Igreja e da sociedade (Gl 3,28 e Col 3,11) com relação às concepções de seu tempo. Isto poderia constituir um desafio importante para a Igreja em sua labor missionária em nosso presente mundo fragmentado, global e plural. Fala-se que com essa visão de universalidade, inclusive da sociedade, Paulo antecipa de certa maneira a modernidade.[19]

Em segundo lugar, a visão paulina da Igreja mais como parte dum processo que como uma instituição, processo transformador, aberto, abrangente e inclusivo, até que todos os povos e nações cheguem a ser Povo de Deus, deveria ser também um aspecto importante em nossa releitura paulina de hoje.

Em terceiro lugar, apontaria o método paulino da caridade e a solidariedade como caminho para afirmar a unidade da Igreja.

Finalmente, o processo de inculturação do evangelho que ele defendeu e promoveu como a verdade do evangelho, seria também um grande desafio para as igrejas hoje, tanto para a reflexão sobre a relação entre fé e cultura, como para o diálogo inter-religioso no meio dum mundo pluricultural e plurirreligioso.

Certamente, e com isto termino, tem razão o bispo Sebastião Gameleira, quando diz que sendo os grandes momentos de reviravolta histórica do cristianismo momentos paulinos, reler a Paulo é uma tarefa imprescindível para

discernir elementos centrais e elementos periféricos nas formulações doutrinais cristãs, carregas da poeira da historia, mas isso pode chegar a ser tremendamente perigoso porque corremos o risco de ser desmascarados, como pessoas e como igrejas, pois a medida é clara: Letra ou o Espírito? As obras da lei ou a justiça de Deus? Servidão ou Liberdade?[20]

Notas

[1] Palestra apresentada na Jornada Teológica "Apóstolo Paulo e o ecumenismo", em 14 de Março de 2009, no Auditório da Livraria Paulinas, Rua Domingo de Moraes, 660, Vila Mariana, São Paulo.

[2] Veja Segundo, Juan Luis, O homem de homem de hoje diante de Jesus de Nazaré, São Paulo, Edições Paulinas, 1985, v.2/1, 1985 e Gameleira Soares, Sebastião Armando, "Reler Paulo – desafio à igreja", em Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis/Vozes, (Pablo de Tarso. Militante da fé), 20, 1995, p.46.

[3] Gameleira Soares, Sebastião Armando, op. cit. p. 47.

[4] Ibid. p.32.

[5] Veja Mesters, Carlos e Orofino, Francisco, "As primeiras comunidades cristãs", em Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis/Vozes, (Cristianismos originários 30-70), 22, 1996. P.38-40

[6] Eslin, Jean-Claude, "O universalismo paulino", em Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.20

[7] Veja comentário sobre o particular de Gignac, Alain, em, Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.20

[8] Pedreira, Eduardo, em Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.20

[9] Porém, conferir Rm 16,1-15; 1 Cor 11,11; Gal 4,19; 1 Tes 2,7. Também O'Connor, Jerome Murphy, em, Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.22, e Foulkes, Irene, "Pablo – um militante misógino", em Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis/Vozes, (Pablo de Tarso. Militante da fé), 20, p.119-133.

[10] Veja Woodruff, Archibald Mulford, "A igreja pré-paulina", em Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis/Vozes, (Cristianismos originários - 30-70), 22, 1996. p.73.

[11] Seguimos a cronologia de Helmut Köster, citada por Paulo Richard, em, Richard, Pablo, "A prática de Paulo: suas opções fundamentais", em Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis/Vozes, (Pablo de Tarso. Militante da fé), 20, 1995, p.100-101.

[12] Veja Pedreira, Eduardo, "Um plantador de igrejas", em Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.32.

[13] Richard, Paulo, op. cit. p.100.

[14] Confira agora Richard, Paulo, op. cit. p.100-102; Mesters, Carlos e Francisco Orofino, Francisco, op. cit. p.38-39 e Gameleira Soares, Sebastião Armando, op. cit. p. 46.

[15] Richard, Paulo, op. cit. p.100

[16] Bingemer, Maria Clara, "Paulo e a Carta aos Romanos: a Igreja e a Sinagoga", em Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.25.

[17] Para aprofundar na vida de Paulo confira agora Richard, Pablo, op. cit. p.100-102; Mesters, Carlos, e Orofino, Francisco, op .cit. p.38-39; Gameleira Soares,

Sebastião Armando, op. cit. p. 46; Dodd, C. H, A mensagem de São Paulo para o homem de hoje, São Paulo, Edições Paulinas, 1979; O'Connor, Jerome Murphy, Jesus e Paulo: Vidas paralelas, São Paulo, Edições Paulinas, 2008 e do mesmo autor Paulo: historia de um apóstolo, Edições Loyola, 2007 e Rodrigues Ferreira, Reuberson, "Paulo de Tarso: Um breve perfil biográfico", em A Bíblia: uma janela aberta sobre o mundo bíblico, www.abiblia.org. 06/09/2008.

[18] Pereira, Eduardo, op. cit.

[19] Ibid.

[20] Sebastião Armando Gameleira Soares, op. cit. p.50-52

.

"... A JUSTIÇA E A PAZ SE ABRAÇARÃO..." (SL 85,10B)

OS DIREITOS HUMANOS NA PERSPECTIVA BÍBLICA[1]

INTRODUÇÃO

Temos que reconhecer a dificuldade em definir exatamente o que são os direitos humanos. Alguns poderiam assumir que a noção de "direitos humanos" se explica por si mesma e é universalmente compreendida. No entanto, a compreensão dos direitos humanos tem mudado profundamente através dos anos e difere amplamente de uma sociedade a outra e ainda de um grupo social a outro.

Definir os direitos humanos é uma amostra, para muitos, das agudas divisões políticas de nosso tempo. Porque os direitos humanos se fundamentam na pressuposição do valor, da integridade e da dignidade individual. Por isso se pressupõe, também, que cada pessoa tem, pelo menos, direito a três liberdades individuais: liberdade de consciência liberdade da opressão e exploração e, finalmente, a liberdade de viver propriamente uma vida humana.

Talvez, e de uma maneira muito simples, poderíamos pensar deles como a forma correta de tratar aos seres humanos. E falo isso porque, sem dúvida, a luta pelos direitos humanos aparece como uma resposta às maldades humanas - terrorismo, perseguição por parte dos estados-, que leva aos perseguidos a fugir e procurar ajuda e apoio, assim, como ações opressivas, excludentes e marginalizantes por parte daqueles no poder, sejam eles poderes civis ou religiosos.

Desta maneira, os direitos humanos estão focados no balanço das relações políticas entre as pessoas e os governos e estados, especialmente tentando proteger a dignidade a liberdade e a igualdade das pessoas face ao relativamente

enorme poder do Estado, e partindo do princípio de que todos os seres humanos nascem com direitos iguais por possuírem a mesma natureza humana.

Outro assunto que devemos abordar nesta apresentação, e que de fato constitui o eixo principal, seria a relação e o engajamento, até heroico, de lideranças, leigos e clérigos, e instituições cristãs, na defensa e luta pelos direitos humanos. E parece paradoxal em nossos dias esse engajamento se temos em conta que a preocupação e o movimento pelos direitos humanos, como hoje o entendemos, não nasce de iniciativa cristã. Certamente nasce com a modernidade e se desenvolve fora e à margem da Igreja, e muitas vezes em oposição a ela[2].

Então a pergunta central que norteará nossa apresentação poderia ser: Como se explica, então, hoje, esta adesão dos cristãos aos direitos humanos, onde encontram a força e a motivação?

Porém, antes de entrar a refletir a partir dessa pergunta central, considero importante realizar uma breve caminhada ao passado para mergulhar nas origens dos direitos humanos.

A origem dos direitos humanos

O movimento dos direitos humanos tem sua origem na modernidade. Lá, no final do século XVIII, e no meio da revolução industrial, acontece a Revolução Francesa. E a Revolução Francesa teve seu programa e documento central na "Declaração dos Direitos do Homem" (27/8/1780). Uns anos antes, em 1776, os Estados Unidos da América, tinha produzido, em sua "Declaração de Independência", uma declaração de princípios muitos semelhante.

Por um lado, "A Declaração de Independência dos Estados Unidos" afirma a origem divina desses direitos quando se postula que "todos os homens são iguais, porque Deus os dotou com os mesmos direitos". Por outro lado, ainda que a Declaração dos Direitos do Homem da Revolução

Francesa não menciona o Deus Criador, falando apenas do "Ser Supremo" transparece nela sua herança religiosa quando declara que esses direitos são sagrados e invioláveis.

Fazendo uma comparação entre estas duas declarações, encontramos a fusão de duas interpretações ideológicas que marcharam paralelas a partir do século II d.C.: um humanismo idealista de origem grega e a tradição profética judaico-cristã.

A fusão da tradição do humanismo grego, que predomina na declaração francesa, com a tradição judaico-cristã, que predomina na declaração dos Estados Unidos, fundamenta, assim, uma nova compreensão do ser humano. O apelo à igualdade e fraternidade são características fundamentais das duas declarações.[3]

Porém, fazendo uma reflexão de como estas declarações funcionaram na prática, vemos que na declaração francesa, apesar de falar dos direitos das pessoas (cidadãos) como sagrados, quando se define quem são considerados "cidadãos" a maioria da população fica excluída desses direitos. Já nos Estados Unidos nem índios, nem negros faziam parte do ser humano "que Deus tinha criado". Dessa maneira, essas declarações ainda eram expressão de uma classe social: a burguesia. Contudo, constituem um passo importante na luta e afirmação pelos direitos de todos os seres humanos.

A final de 1948, os acontecimentos sem precedentes de duas guerras mundiais num mesmo século, e em um período de menos de 50 anos, e onde a crueldade humana pareceu chegar a sua máxima expressão, a Comissão de Direitos Humanos da recentemente criada ONU, iniciou a elaboração de um documento que consagraria os direitos fundamentais do ser humano e onde se afirmariam os princípios para que as relações entre os povos fossem fundamentadas na justiça e o respeito. Finalmente em 10 de dezembro de 1948, a Assembleia Geral da ONU votou pelo reconhecimento e respeito a esse documento.[4]

A declaração constitui um ideal pelo qual todas as pessoas devem lutar: o respeito amplo dos direitos humanos e a liberdade, garantindo sua aplicação universal e efetiva através de medidas progressivas de caráter nacional e internacional.

Na declaração são listados todos os direitos próprios e inalienáveis de todo ser humano, os quais devem ser respeitados por todos os países assinantes. Apresentam-se de forma conjunta os direitos civis e políticos (art. 2-21) e os direitos sociais e culturais (art. 22-27).

Apesar de que juridicamente a declaração não tem um caráter normativo, tem tido um notável impacto moral. Seu principio básico é que todo ser humano nasce em condições de liberdade e igualdade de direitos e que por estar dotado de raciocínio e de consciência, deve procurar a convivência com seus congêneres. Daqui se derivam as premissas de liberdade de pensamento e consciência, independentemente de raça, sexo ou religião. Atribui-se, também, o direito de uma vida livre e com segurança, e se sublinha a unidade essencial da família humana.[5]

No entanto, depois de 50 anos de sua promulgação, e apesar de seu reconhecimento universal, as violações dos direitos humanos básicos atingem níveis alarmantes nos mais diversos lugares. E dia a dia se violam os direitos humanos inclusive com o apoio de países que fomentam essa violação em todos os seus aspetos.

Mas, apesar de tudo isso, temos que reconhecer que a "Declaração Universal dos Direitos Humanos" representa, sem dúvida, um passo transcendental para garantir a dignidade humana.

Então, toda essa situação de continua e sistemática violação dos direitos fundamentais das pessoas levaram nas últimas décadas a que igrejas e instituições cristãs, católicas e protestantes, começassem a tomar parte mais ativa na

defensa dos direitos humanos e se multiplicam os estudos e as declarações no âmbito cristão em defensa dos direitos humanos.

Da parte católica, o Concilio Vaticano II e as encíclicas "Pacem in Terris" e Mater et Magistra" promulgadas pelo Papa João XXIII, fizeram que a Igreja Católica Romana assumisse a luta pelos direitos humanos de maneira oficial. Posteriormente o Papa Paulo VI crio a "Comissão de Justiça e Paz", que foi modelo para muitas comissões semelhantes de defensa dos direitos humanos em todo o mundo.

Do lado protestante temos, só por citar um exemplo destacado, a sabida posição, desde sua fundação em 1948, do Concilio Mundial das Igrejas (CMI) na luta pelos direitos humanos. Assim, uns dos objetivos do CMI citados em sua constituição é promover "só uma família humana na justiça e a paz"**.** Este objetivo se faz presente sobre tudo no trabalho relacionado com os direitos humanos, no qual o CMI colabora com as Nações Unidas.[6]

Mas o CMI não somente promove e anima às igrejas, e instituições cristãs a se envolverem na luta pelos direitos humanos. Vai além disso, e fala de esforços coletivos e a participação das diferentes religiões na luta pela justiça e a paz.

Na "Declaração sobre os Direitos Humanos" da Assembleia Mundial do CMI celebrada em Harare, África, 1998, afirma-se:

> acolhemos com beneplácito os renovados chamamentos procedentes de círculos humanistas e religiosos em prol da formulação de princípios de ética social e valores comuns a todos no mundo. Esses princípios comuns devem fundamentar-se em uma diversidade de experiências que transcenda as crenças religiosas e contribua a uma maior solidariedade em favor da justiça e da paz...os cristãos por si só não podem resolver os problemas de violações dos direitos humanos e a justiça.

> Precisam-se esforços coletivos entre as religiões para investigar sobre os valores e tradições comuns o complementares que transcendem os limites religiosos e culturais em interesse da justiça e da paz na sociedade.[7]

E essa declaração é muito importante porque o CMI se afasta de qualquer pretensão de uma "ética cristã" para falar de uma "ética mundial", produto dos esforços coletivos de cristãos, não cristãos e membros de outras religiões.

No Brasil temos duas figuras que se tornaram símbolo do engajamento dos cristãos na luta e defensa dos direitos humanos: Dom Paulo Evaristo Arns, com seu "Brasil nunca mais", e Dom Helder Câmara.

Em uma posição de destaque temos que mencionar o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC) que historicamente tem mantido uma posição de luta e defensa dos direitos humanos. E também A Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que nas ultimas décadas promoveu múltiplos estudos e ações em favor dos direitos humanos.

Poderíamos mencionar também outras três instituições teológicas e ecumênicas que inter-relacionam o trabalho teológico-pastoral com o trabalho na defensa dos direitos humanos: a Coordenadora Ecumênica de Serviço (CESE), que em plena ditadura militar editou uma cartilha sobre direitos humanos[8]; o Fórum Mundial de Teologia e Libertação, que em janeiro/2009, na celebração dos 50 anos da "Declaração Universal dos Direitos Humanos", tematizou os direitos humanos, a teologia e a profecia no Amazonas; assim como o Fórum Ecumênico Brasil, que também se tem posicionado ante as violações dos direitos humanos no contexto brasileiro.

A partir dessa preocupação dos cristãos pelos direitos humanos é consenso entre teólogos e lideranças cristãs que o engajamento na luta em favor da humanidade e a dignidade de cada ser humano não pode ser apenas uma opção para o

cristão, mas é o sinal visível de credibilidade para a espiritualidade a ética e a mística cristã.

Então, para os não cristãos a defensa dos direitos humanos é uma ideologia ou uma utopia, mas para os cristãos é uma manifestação do amor e a misericórdia de Deus.[9]

Ora, onde as igrejas e instituições cristãs, assim como lideranças e leigos em geral, buscam a fundamentação para o engajamento em favor dos direitos humanos? Sem dúvida, e em primeiro lugar, na Bíblia.

Convido vocês, agora, a refletir como a Bíblia tem jogado um papel importante na participação dos cristãos na defensa e luta pelos direitos humanos.

A Bíblia e os Direitos Humanos

Todo pensamento teológico deve ter raízes bíblicas, e certamente uma atitude cristã em favor dos direitos humanos deve ter fundamentos bíblicos. Mas o que sabe ou diz a Bíblia de «direitos humanos»?

A Bíblia sabe muito pouco de direitos humanos, no sentido que hoje damos a essa denominação. É um texto pré-moderno que fala de deveres, e muito de justiça, mas não de direitos. A palavra "direito" no sentido moderno não se encontra na Bíblia. Até mesmo, têm artigos da "Declaração Universal dos Direitos Humanos" que estão fora do horizonte da Bíblia.

Por exemplo,

> **Art 4** – "Ninguém será mantido em escravatura ou em servidão". Porém, no AT sempre houve escravidão. E no NT São Paulo aconselha aos escravos permanecer no estado onde se encontram
> **Art 6** – "Todos os indivíduos têm direito ao reconhecimento, em todos os lugares, da sua personalidade jurídica".
> **Art 7** – "Todos são iguais perante a lei e, sem distinção. têm direito a igual proteção da lei… contra qualquer discriminação".

> **Art 16** – "… o homem e a mulher têm o direito de casar e de constituir família, sem restrição alguma de raça, nacionalidade ou religião. Durante o casamento e na altura de sua disolução, ambos têm direitos iguais".
> **Art 22** – "Toda pessoa como membro da sociedade tem direito à segurança social, e pode legitimamente exigir a satisfação dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis…"
> **Art. 23** – "Toda pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho, e à proteção contra o desemprego".
> **Art 26** – "Toda a pessoa tem o direito à educação".

Mas temos que fazer a ressalva que se esses direitos não estão explicitados na Bíblia é porque os horizontes sociais dos tempos bíblicos não são os mesmos de nosso tempo. A Bíblia não condiciona o homem de hoje aos limites sociais de 3,000 anos atrás. Pelo contrario, a Bíblia, no lugar de fechar horizontes, rompe as barreiras históricas e abre o espaço no qual se devem realizar as potencialidades humanas.[10]

Aliás, se encontramos nos Direitos Humanos formulações que não se encontram na Bíblia, isso ainda não diz que tais formulações não significam nada para o cristão. Pois, sem dúvida esses conteúdos se encontram no espírito da Bíblia, ainda que não possamos identificá-los em sua letra.

Haim Cohn (2002†), juiz do Supremo Tribunal de Israel afirmou que é difícil falar de direitos humanos na tradição legal judia por uma simples razão, esta tradição é uma lei religiosa, o de acordo com sua própria afirmação uma lei divina. E por sua natureza, uma lei assim não outorga direitos senão que impõe obrigações. Mas quando um legislador impõe uma obrigação ou proíbe realizar uma ação, de fato está implicitamente reconhecendo um direito. Assim, por exemplo, os deveres proclamados nos Dez Mandamentos de maneira negativa, implicam o cuidado e o respeito das pessoas, seus bens e regulamenta as relações entre elas.[11]

No entanto, apesar de que a afirmação da dignidade humana não é constante na Bíblia, porque existe também reconhecimento da desigualdade e a opressão, a luta pelos direitos humanos deve muito à Bíblia, e sem dúvida é o fundamento do engajamento dos cristãos na luta e no movimento dos direitos humanos. E para pessoas, comunidades, instituições e igrejas cristãs é importante saber que sua luta a favor dos direitos humanos tem fundamento bíblico-teológico.

Fundamentalmente podemos dizer que a Bíblia oferece três contribuições fundamentais para a causa dos direitos humanos: a sacralidade da pessoa humana, a liberdade humana e a responsabilidade pelos pobres e os necessitados.

a) A SACRALIDADE DA PESSOA HUMANA

No livro do Gênese se lê: *"Deus criou o homem à sua imagem, à sua imagem o criou; e criou-os homem e mulher...e os abençoou dizendo-lhes; crescei e multiplica-vos, povoando a terra e dominando-a"* (Gn 1,27-28). E a historia do Gênese postula dois princípios fundamentais: a soberania de Deus e a sacralidade do ser humano. E o segundo princípio é destacado pela frase *"à sua imagem o criou; e criou-os homem e mulher"*. E de acordo com esse princípio, por um lado, todo ser humano leva em sua essência parte da divindade, e por outro, mantém um status de igualdade ante seus semelhantes. A doutrina da criação expressa a profunda consciência da unidade da humanidade e da sacralidade do ser humano quando apresenta a raça humana como uma família, em comunidade uns com os outros e com Deus. Penso que Desmond Tutu está certo quando afirma que o budismo está correto quando assevera que devemos nos curvas profundamente ante outro ser humano como o Deus que nele mora e que por sua vez mora em mim[12]. Dessa maneira, a fé bíblica professa a convicção de que tudo foi criado por Deus. E todo o criado está relacionado com Deus e deve ser considerado sagrado.

No Novo Testamento se reafirma essa sacralidade do ser humano quando se diz que somos templo/santuário do Espírito Santo (1Cor 6,19). E também se reafirma na prática, na ética e na pregação de Jesus.

No mandamento do amor que interpreta o grande mandamento do judaísmo, *"Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma e de todo o teu pensamento"* (Dt 6,50), por meio de Levítico 19,18, *"amarás o teu próximo como a ti mesmo",* a pessoa humana/imagem de Deus é sacramento de sua presença e mediação de Deus para a outra pessoa (cf. Mt 22,37-40). E nosso amor por Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa alma e com todo o nosso pensamento, se faz manifesto quando o beneficiário de nosso amor é capaz de dizer: *"...porque tive fome e destes-me de comer; tive sede, e deste-me de beber; era estrangeiro, e hospedaste-me; estava nu, e vestistes-me; estive na prisão e fostes ver-me"* (Mt 25,35-36).

Nós, como instrumentos do amor e da misericórdia de Deus devemos lembrar as palavras de Jesus: *"quando o fizeste a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizeste"* (Mt 25,40).

b) A LIBERDADE HUMANA

Outro aporte da Bíblia à causa dos direitos humanos é a liberdade humana. Antes de falar de direitos humanos e liberdades formais é fundamental falar da liberdade humana.

Antes de reconhecer a Deus como criador o povo de Israel lhe reconheceu como libertador. E essa afirmação é fundante na religião e espiritualidade judeu-cristã. Deus libertou seu povo da escravidão socioeconômica e política do Egito (cf. Dt 26,5-9). E refletindo sobre esse fato, Ivoni Richter Reimer afirma que por Deus ser acima de tudo libertador opõe-se a sistemas de opressão, escravização e injustiça. Então, busca-se uma organização social regida por estatutos/mandamentos que regulem e garantam essa liberdade. E deste amplo projeto histórico de libertação forma

parte a ideia de que pecado é toda ação que atenta contra a vida humana e sua dignidade e que nos afasta de Deus e de seu projeto de vida digna e abundante para todos os seres humanos. Assim, pecado é representado como sistema de subjugação a mecanismos de escravidão e perda de liberdade. E este projeto de Deus é continuado na proposta de Jesus que resgata a dignidade das pessoas também por meio da libertação do pecado, tornando-nos pessoas livres para amar e servir ao próximo que necessita de nossos cuidados.[13]

Por outro lado, e em sintonia com o anteriormente expresso, lemos em Gálatas 5,1:

> *"Estai pois firmes na liberdade com que Cristo nos libertou, e não tomeis a meter-vos debaixo do jugo da servidão"*. Segundo esse texto Cristo nos tem libertado para a liberdade, para a liberdade absoluta. Vemos aqui, em sintonia com a legislação rabínica, uma libertação da escravidão dupla: ou para uma nova escravidão ou para a libertação absoluta, ou seja, *"a liberdade com que Cristo nos libertou"*. É a liberdade dos filhos e filhas de Deus que por essa filiação possuem o Espírito de Deus.

Mas para que essa liberdade possa ser uma realidade se precisa um cambio profundo na sociedade, uma ruptura do modelo vertical da sociedade patriarcal, a superação de fronteiras sociais: *"não há judeu nem grego, não há servo nem livre, não há homem nem mulher, já que todos somos um em Cristo"* (Gl 3,28).

c) A RESPONSABILIDADE PELOS POBRES E PELOS NECESSITADOS

Para desfrutar dessa liberdade com que Cristo nos libertou, os cristãos não podem ficar indiferentes perante a luta pelos direitos humanos, pois tendo em conta que fomos criados a imagem e semelhança de Deus, temos a responsabilidade de transpor para nossas relações inter-humanas o amor, a justiça e a misericórdia de Deus. Os

cristãos têm que abraçar e fazer realidade o apelo do profeta Miquéias: praticar a justiça, amar a misericórdia e caminhar humildemente com Deus (Mq 6,8) E esse apelo à prática do amor, da justiça e da misericórdia, em sintonia com um Deus que é amor, justiça e misericórdia, aparece na Bíblia em muitos textos e formulações legais. Vejamos.

O relato de Caim e Abel (Gn 4) é o primeiro pecado real narrado na Bíblia. É a partir daqui que emerge a necessidade de defender o direito à vida. Dessa maneira, com a Bíblia nasce a consciência de solidariedade para o próximo. Por isso, ante a pergunta de Caim a Deus, *"sou eu guardador de meu irmão?"*, é categórica a resposta implícita de Deus no texto: "*sim, você é!"*

Nas leis mosaicas (Ex 20-23) podemos encontrar os fundamentos morais do comportamento humano com o propósito de preservar a justiça, a liberdade e a paz, no processo de consolidação de uma sociedade harmônica. Os Dez Mandamentos contêm proibições como não matar, não cometer adultério, não cobiçar, no falar falso testemunho contra o próximo (Ex 20,1-7).

Também esse conjunto legal fala de não explorar nem oprimir o estrangeiro, e não maltratar a viúva e o órfão, porque viúvas, estrangeiros e órfãos não tinham ninguém que os defendesse; de não agir como um agiota, nem cobrar juros quando se empresta dinheiro para um irmão; e de devolver o manto tomado em penhor ao pôr-do-sol, porque o manto que protege a pessoa é seu único cobertor (Ex 22,20-26).

No livro dos Salmos encontramos inúmeros textos bíblicos onde se fala desse Deus que quer restituir-lhe ao ser humano humilhado a semelhança com Deus. No Salmo 146, por citar um exemplo, lemos: *"O autor da terra e os céus ...é o eterno guardião da verdade. Ele faz justiça aos oprimidos. Ele dá pão aos que tem fome: o Senhor solta os prisioneiros, o Senhor abre os olhos dos cegos; o Senhor levanta os que desanimam. Ele dá apoio ao órfão e à viúva, mas confunde os passos dos maus"*

Devemos, sem dúvida, destacar o espírito de justiça e misericórdia presente na linguagem dos profetas. Eles foram consciências críticas na sua época. No Deuteronômio se diz: *"o justo Juiz estende sua mão ao pobre, faz justiça ao órfão e ao estrangeiro"* (Dt 22,13ss). E quando o assunto é de falar de mau e bom governo o profeta Jeremias diz: *"Ai de quem constrói palácios desprezando a justiça, e amontoa seus andares desrespeitando o direito; que obriga aos outros a trabalhar sem pagar-lhes o salário"* (Jr 32,13ss). Dessa maneira o bom governante é aquele que defende a causa do humilhado e do pobre.

No Novo Testamento, na sinagoga de Nazaré, Jesus caracteriza seu ministério e o programa do Reino, anunciando o que poderíamos chamar "o direito dos fracos, dos humilhados, dos doentes, das mulheres, dos deserdados da terra e dos sem voz". Assim, tomando palavras do profeta Isaias (Is 61,1s) anuncia um novo Jubileu, ou seja, a restauração de todos aqueles e aquelas que foram despojados de seus bens, humilhados e oprimidos: *"O Espírito do Senhor sobre mim, porque me ungiu para anunciar a boa nova aos pobres. Enviou-me para proclamar aos presos a libertação; aos cegos a recuperação da vista e para libertar os oprimidos"*. (Lc 4)

Mas o novo que acontece na sinagoga de Nazaré é precisamente a interpretação e recriação que Jesus faz dos textos de Isaias para sua época. Porque não é o texto lido o que provoca o conflito com as autoridades religiosas judias (cf. Is 58,6-7; 61,1-3), mas a releitura que Jesus faz. É esse **HOJE SE ESTÁ CUMPRINDO** o novo e radical. É a afirmação de todos os «**HOJE**» como tempos de graça e libertação para todos os fracos, marginalizados e excluídos. É a afirmação da chegada em Jesus do Reino messiânico. Reino que se vincula à denuncia e ao rechaço dos esquemas sociais, políticos, econômicos e religiosos opressivos que globalizam a morte.

Mas para responder a esse «**HOJE**», e reler e resgatar para nosso presente a mensagem liberadora do Reino, nossa

releitura terá que estar no lugar certo e correto. Porque é certo que toda leitura está ideologicamente condicionada; não tem uma leitura neutra. E também a mensagem bíblica na sua essência e conjunto não é neutra. Através desta caminhada pelas tradições bíblicas vemos que Deus escuta o clamor dos marginalizados, oprimidos e excluídos de todas as épocas. E o próprio Jesus nasceu entre as pessoas empobrecidas e oprimidas da Palestina, e escolheu viver e atuar entre elas para sofrer finalmente sua morte: morte de cruz.

Conclusão

Essa é a herança espiritual recebida pelos cristãos. E aqui direitos humanos e Bíblia convergem, porque tanto a Bíblia como a luta a favor dos direitos humanos apresentam um ideal de dignidade universal para o ser humano. Uma universalidade concreta e humanitária de solidariedade. Em termos bíblicos é a universalidade da justiça. E essa é a base bíblica para o envolvimento dos cristãos na luta pelos direitos humanos. Porque num mundo onde a vida é dia a dia ameaçada, como cristãos não podemos permanecer à margem na luta pelo maior de todos os direitos: o direito a uma vida digna.

Finalmente, e com isto termino, e me desculpando já se fui mais longo do que vocês esperavam, com toda certeza podemos afirmar que a espiritualidade bíblica, que se traduz pragmaticamente em ética foi fundamental para que se chegasse a formular os artigos dos "Direitos Humanos do Homem". Assim, a espiritualidade cristã ou ética cristã, é ao mesmo tempo uma espiritualidade ou ética dos direitos humanos. Ser cristão é também ser humanista e, portanto, contribuir junto com todos os homens e mulheres de boa vontade, a dignificar a vida humana[14].

Notas

[1] Palestra apresentada pela primeira vez no ciclo de palestras sobre os Direitos Humanos do Instituto Desmond Tutu (IDTB), e as Faculdades Integradas Claretianas/SP, Rua Jaguaribe, 699 – São Paulo/SP, em 1 de dezembro de 2009; e atualizada e revisada para ser apresentada no Encontro da Área Provincial II da IEAB e do SADD (Serviço Anglicano de Diaconia e Desenvolvimento) da IEAB, Catedral São Tiago, Curitiba, 26-29 de julho de 2012.

[2] Strieder, Inácio, "A Bíblia e a fundamentação ético-teológica dos direitos humanos", em Universidade Católica de Pernambuco, Vol. 1, No. 1, janeiro/dezembro, 1998.

[3] Strieder, Inácio, op. cit. p.13

[4] Veja Declaração Universal dos Direitos Humanos, em: http://www.oas.org/dil/port/1948%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf

[5] 40o Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: Una perspectiva judía, Material de Internet.

[6] El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y el Movimiento Ecuménico, http://www.altisimo.net, p.12

[7] El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y el Movimiento Ecuménico, op. cit.

[8] Veja Declaração Universal dos Direitos Humanos, (5a edição – junho de 2000 – Reimpressão – maio de 2003), Publicação da CESE, Salvador/Bahia.

[9] Strieder, Inácio, op. cit., p.14.

[10] Strieder, Inácio, op. cit. p.14.

[11] Veja www.distritolasalle.com.ar/web/ver/principal/imagenes/biblia.ppt

[12] Tutu, Desmond M,, "Religious Human Rights and the Bible", em: Emory International Law Review, Vol 10 (1996), p.63-68.

[13] Richter Reimer, Ivoni, Reflexões teológicas para a afirmação de Direitos Humanos. Texto apresentado na mesa redonda "Direitos Humanos e o seu lugar na construção de uma sociedade justa", no Colóquio Direitos Humanos em Foco, na UCG, Goiânia, em 23 de abril de 2009.

[14] Veja agora, Strieder, Inácio, op. cit., p.17

"... VUESTROS ANCIANOS SOÑARÁN SUEÑOS..." (JL 2,28B)[1]

UNA REFLEXIÓN HERMENÉUTICA Y BÍBLICA SOBRE LA ANCIANIDAD

¡QUÉ PENOSO ES EL FIN DE UN VIEJO!

Envejecer y sentir la aproximación de la muerte siempre ha sido un problema para el ser humano de todos los tiempos. Algunos pueblos, culturas y civilizaciones lidiaron con esa situación de manera tranquila, otros menos.

Tal vez el texto más antiguo de un anciano autoanalizándose es el del escriba egipcio Ptah-Hotep, visir del faraón Tzezi de la V dinastía, redactado alrededor del año 2450 a.C. En ese texto el escriba dice:

> *"¡Qué penoso es el fin de un viejo! Se va debilitando cada día; su vista disminuye, sus oídos se vuelven sordos; su fuerza declina, su corazón ya no descansa; su boca se vuelve silenciosa y no habla. Sus facultades intelectuales disminuyen y le resulta imposible acordarse hoy de lo que sucedió ayer. Todos los huesos están doloridos. Las ocupaciones a las que se abandonaba no las hace con mucho placer, sólo las realiza con dificultad, y el sentido del gusto desaparece. La vejez es la peor de las desgracias que puede afligir a un hombre".*[2]

Y leyendo este texto nos damos cuenta que desde épocas muy antiguas el dolor, el sentimiento de abandono y el sufrimiento se encuentran presente en aquellas personas que están llegando al ocaso de la vida. De esta manera, podemos también establecer la sintonía que el proceso de envejecimiento ha tenido desde las épocas más lejanas hasta nuestro presente. Sin duda las circunstancias han cambiado y también la consideración para con las personas ancianas. Sin embargo, lo anterior puede ser un punto de partida para

intentar entender un poco, así como realizar una valoración y aproximación ética de la situación de las personas ancianas y del proceso de envejecimiento en nuestro mundo moderno y particularmente en nuestra cultura occidental.

El planeta está envejeciendo

Se dice que no estamos viviendo en una época de cambios, sino en un cambio de época. Y una de las características más notables de nuestra época son las modificaciones que los avances científicos y tecnológicos están produciendo en la vida humana. Y entre los cambios más significativos producidos por los avances científicos y tecnológicos en la vida del ser humano se encuentra la prolongación de la vida, como consecuencia de la aplicación de esos avances a la medicina y al mejoramiento de la calidad de vida de las personas. Pero si a esto se agrega la divulgación y uso de los diferentes métodos para el control de la natalidad, con la consecuente tendencia, particularmente en las sociedades desarrolladas y emergentes, de que las familias sean más pequeñas; y un aumento de la expectativa de vida en todas las edades; resulta en una importante y sustancial modificación de la composición etaria de la población; no ya sólo en las sociedades en vías de desarrollo y en las llamadas sociedades emergentes, sino también en las sociedades desarrolladas.

Sea como queramos llamar al proceso de envejecimiento: Edad Adulta, Adultos Mayores, Tercera Edad, Ancianidad, Madurez, etc. lo cierto es que de una manera u otra en todo el mundo está ocurriendo una verdadera revolución, colocando el tema de la vejez en la agenda de los debates actuales: los gobiernos discutiendo y reformulando sus políticas de asistencia social, nuevas medidas públicas, organizaciones internacionales discutiendo nuevos planos y estrategias de acción social etc.

La verdad es que en todo el mundo ese aumento de la longevidad y las expectativas de vida es algo sin precedente en la historia; y se ha convertido, sin duda, en una preocupación pública; porque cada vez es mayor el número de personas que pasan la edad de 70 años en buenas condiciones, tanto físicas como mentales.

Por ejemplo, en las Américas, en términos generales, más del 75% de las personas que nacen hoy en la región vivirán 60 años y más de un 40% sobrepasarán los 80 años. Y en Brasil, el país más poblado de América Latina, según el Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE) para 2050 la expectativa de vida del brasileño será de 81,29, llegando al nivel de países como Islandia (81,80), Hong Kong/ China (82,20) y Japón (82,60), que están entre los de mayor índice de envejecimiento del mundo.

Sin duda, el planeta está envejeciendo. En 1900 solamente había 15 millones de personas con más de 65 años; hoy ya son aproximadamente 605 millones y para 2050 se calcula que la cifra llegue a dos mil millones. Y todo esto implicará cambios no ya sólo en la seguridad social, mas también en lo que refiere a salud, transporte etc.[3]

Memoria, experiencia e historia

José Roque Junges[4] , afirmó, que la ancianidad es, por un lado, una cuestión demográfica y gerontológica que apunta para una creciente mejoría cuantitativa y cualitativa de la vida de las personas ancianas y, por otro lado, una cuestión socio-cultural y económica con la cual no se sabe muy bien como lidiar, porque incomoda y crea malestar. Y agrega Roque Junges, que el problema ético de fondo de la situación de las personas ancianas tiene su origen en esa esquizofrenia y contradicción entre valorización y desvalorización de la vejez. La causa de esa esquizofrenia está en la crisis del paradigma cultural que sustenta la sociedad actual.[5] Lo cual significa

que los ancianos y las ancianas son confrontados con una sociedad organizada a partir de valores jóvenes. Valores que son difundidos en los medios de comunicación y llevan a situaciones que carecen de posturas éticas con relación al proceso de envejecimiento. De esa manera, la ancianidad está asociada con lo ultrapasado, decadente, anticuado, vencido y fuera de uso. Significa también, muchas veces, una carga o un peso que la familia tiene que sobrellevar y, que, solamente los ancianos y las ancianas son bienvenidos, si vienen acompañados de un buen retiro mensual.[6]

Por eso la teóloga feminista brasileña Ivone Gebara, afirmó, que en la sociedad actual envejecer es un proceso que abre surcos en el cuerpo y en el alma; es percibir ese pasar de la vida, constante e intenso, como si la gente pudiese mirarse en un espejo y, en un minuto, ver la metamorfosis del mismo rostro desfilando sucesivamente delante de los propios ojos, transformándose gradualmente de joven para viejo. Sin embargo, continua reflexionando Gebara, el rosto envejecido es historia, permite una interpretación, provoca interpretaciones, hace pensar.[7]

Entonces, necesitamos combinar las arrugas y los surcos en el cuerpo a la sabiduría acumulada; y el color blanco del cabello con experiencia de vida y sabiduría. Porque la experiencia acumulada en las arrugas del rostro, en las manos callosas, en las espaldas dobladas por el peso de los años, puede ser un espacio de reflexión para la construcción de conocimientos en el presente; es la memoria y la historia que está inscrita en los cuerpos cargados de experiencia de vida; es la comprensión del tiempo como continuidad, como proceso, lo que enriquece el intercambio de saberes entre las personas ancianas y otras etapas de la vida. Porque es una realidad y una verdad que la falta de memoria histórica lleva fácilmente a la repetición de los mismos errores del pasado. De esta manera, el diálogo entre las generaciones puede evitar

la pérdida de la memoria en los procesos de organización social que buscan relaciones más justas y más igualitarias entre las personas.[8]

Y ciertamente, la vejez es algo completamente natural y tiene el mismo peso que la infancia, o la adolescencia o la madurez. Siendo una etapa de la vida que está marcada tanto por alegrías como por tristezas, como también sucede con todas las etapas de la vida humana. Por tanto, debemos rescatar el concepto del envejecimiento como un proceso de construcción de sabiduría y de acumulación de experiencia de vida.

Envejecer en la tradición judeo-cristiana

Como habíamos comentado el declinar de las fuerzas y sentir la proximidad de la muerte siempre fue un problema para el ser humano. Nos proponemos, a seguir, reflexionar como la cultura judeo-cristiana, sin esconder lo dramático del proceso de caducidad de las fuerzas y el sentimiento de impotencia que le acompaña, reflexionó sobre esta experiencia tan fundamental y señaló algunas pistas y soluciones a partir de su fe.

Sin embargo, no nos proponemos describir los procesos sicológicos y biológicos que caracterizan el proceso de envejecimiento y su experiencia. Mas apenas destacar algunas implicaciones éticas y religiosas que emanan de este proceso que el pueblo bíblico incorporó a su patrimonio de fe en el Dios de Israel.

a) Identificando términos y conceptos

El término hebraico *zaqen*, que se deriva de barba, es el término más amplio usado en el Antiguo Testamento para referirse a la persona anciana (cf. Gn 1,7; Ex 3,16; 4,29; 18,12; 24,1; 24,11); y de este término se deriva el término griego *presbítero* (cf. Mt 24,25; Lc 12,42; Hch 11,30; Rm 12,8; 1 Tm

4,14; 5,19), usado en el Nuevo Testamento. Pero ambos términos son usados tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento para describir tanto a la persona anciana como al ejercicio de liderazgo dentro de la comunidad.

En la Septuaginta (versión griega del Antiguo Testamento)[9] encontramos dos palabras para identificar a las personas ancianas: *geron*, que significa solamente anciano, y *presbiteroi* que es usado para referirse tanto a las personas ancianas como al ejercicio de liderazgo dentro de la comunidad. Vemos así, que el reconocimiento socio-político-ideológico de las personas ancianas era tal que toda posición de liderazgo, aunque la persona no fuera anciana, era chamada de «anciano».[10]

b) Bendición, promesa y sabiduría.

Como en otros pueblos de la antigüedad, el judaísmo profesa un gran respeto a los ancianos y la vejez es vista como señal de bendición, promesa, sabiduría y cumplimiento pleno de los objetivos de la vida.

En el libro de Génesis encontramos las tradiciones patriarcales,[11] que reflejan lo que puede considerarse la protohistoria de Israel (siglos XVIII-XIII a.C.). Y entre las tradiciones patriarcales encontramos las tradiciones de Abrahán, que es considerado el Padre de los Patriarcas y el Padre de Israel. Y narran las tradiciones abrahámicas que Abrahán, ya viejo y sin descendencia, ya que Sara su mujer era vieja y estéril, recibe la promesa de que sería padre de una gran nación (cf. Gn 12,2); y que tendría un hijo que lo heredaría y a cuya descendencia sería dada esa tierra (cf. Gn 15). Posteriormente Abrahán recibirá la promesa inesperada de que Sara, a pesar de ser vieja y estéril, tendría un hijo, «el hijo de la promesa»: *"… he aquí que Sara tu mujer tendrá un hijo"* (Gn 18,10). Y dice el libro de Génesis que la reacción de Sara al recibir la noticia fue de incredulidad: *"Se rio, pues Sara…*

diciendo: ¿Después que he envejecido tendré deleite, siendo también mi señor ya viejo?" (Gn 18,12).

Así, fecundando el vientre estéril de Sara, Deus muestra su señorío allí donde la vida humanamente parecía imposible. Y nace Isaac, cuyo nombre es un juego de palabras con la risada incrédula de Sara, que significa, «él va a reír o reirá». Y ciertamente grande es ese Dios que hizo que Abrahán rencontrarse su virilidad a los cien años y Sara tener de nuevo el placer de generar un hijo a los noventa años. Pero como ya comentamos, la misión de Sara no fue solamente dar un hijo a Abrahán; sino que a través de su hijo la alianza entre Yahvé y Abrahán sería eterna, porque la meta de la alianza sería el nacimiento de una gran nación y de muchos pueblos[12] (cf. Gn 12,2). Finalmente se dice: *"… y murió Abrahán en buena vejez, anciano y lleno de años* [a los 175 anos], *y fue unido a su pueblo"* (Gn 25,7-8).

Todas las promesas (de la tierra, de liberación, de una vida larga y plena) nacieron de la capacidad de Sara, mujer anciana y estéril, y de su marido Abrahán, también anciano y en el ocaso da vida, que creyeron que, a pesar del estigma socio-biológico y de las fragilidades físicas, era posible, junto con Dios, de generar más vida y más esperanza, haciendo a mucha gente sonreír de felicidad[13].

En su período nómada y pre-estatal (1250-1020 a.C.) los ancianos cumplieron una importante función en la conducción y dirección del pueblo. En el libro de Éxodo se narra que Moisés tomaba las decisiones sólo con la consulta de Yahvé y el consejo de los ancianos: *"Ve, reúne a los ancianos y diles"* (Ex 3,16); *"Vete delante del pueblo y lleva contigo a ancianos de Israel"* (Ex 17,5).

En el libro de Números encontramos la narración de la creación del Consejo de Ancianos como una iniciativa de Yahvé: *"Entonces dijo Yahvé a Moisés: Reúneme a setenta varones de los que tú sabes que son ancianos del pueblo y de sus principales, y*

tráelos a la puerta del tabernáculo... y llevarán contigo la carga del pueblo, y no la llevarás tú solo" (Nm 11,16-17).

Vemos así que los ancianos están investidos de una misión sagrada, portadores de un espíritu divino. En cada ciudad el Consejo de Ancianos es todopoderoso y sus poderes religiosos y judiciales incontestables; situación que se mantiene durante todo el periodo pre-estatal.

Al institucionalizarse el poder político de la monarquía (1020 a.C.), el Consejo de Ancianos igualmente institucionaliza su papel de consejeros y conservan un ascendiente determinante (cf. 2 S 3,17; 5,3); a pesar de algunas discrepancias, como cuando se rebelan las tribus del norte comandadas por Jeroboam después de la muerte de Salomón (926/5 a.C.), y su hijo Roboam desconoce el consejo de los ancianos de entrar en negociaciones para evitar la división del reino (cf. 1 R 12). Sin embargo, durante el período monárquico los reyes respetaron escrupulosamente la autoridad de los ancianos y hay muchas referencias de esa armonía entre los reyes y el Concejo (cf. Is 15,20; 30,26).

La destrucción de Jerusalén por los Babilónicos en 586 a.C., el exilio (586-538 a.C.) y el post-exilio (posterior a 538 a.C.) contribuyó a mantener la posición del anciano que se le representaba como una imagen de fidelidad divina; retomando el prestigio de los tiempos patriarcales e incluso de la monarquía.

En libros poéticos como Job, Salmos y Proverbios, que datan de este período, se exaltan la sabiduría y la belleza de la ancianidad. Así en Job leemos: *"En los ancianos está la ciencia. Y en la larga edad la inteligencia"* (Jb 12,12); en el libro de Salmos: *"El justo florecerá como la palmera; crecerá como cedro en el Líbano. Plantados en la casa de Yahvé, en los atrios de nuestro Dios florecerán. Aun en la vejez fructificarán; estarán vigorosos y verdes"* (Sal 92,12-14); y en Proverbios: *"La gloria de los jóvenes es su fuerza. Y la hermosura de los ancianos es su vejez"* (Pr 20,29).

Sin embargo, ya en esta época el término «saquen» no solamente alude a los ancianos sino también a varones adultos que intervienen en la vida pública y ejercen funciones de liderazgo (cf. Ez 8,11; Jl 1,2.14). Y este mismo significado se va a mantener en la organización de la sinagoga[14] presidida por un colegio de ancianos que formaban parte del sanedrín[15] compuesto por el Sumo sacerdote y setenta miembros representantes de la aristocracia laica (ancianos), intérpretes de la ley (escribas) y de las grandes familias sacerdotales (cf. Mt 21,23; Mc 11,27; Hch 11,30 etc.)[16]

Finalmente en el libro de Joel, que trasmite las tradiciones de tal vez el último de los profetas, en la hermosa perícope del derramamiento del Espírito; donde se habla de la utopía de una nueva realidad de justicia para todas las personas; lado a lado con los sueños y visiones de las personas jóvenes, se dice que los ancianos también soñarán y tendrán visiones: *"… y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones"* (Jl 2,28). Y aquí el término «saquen» no se refiere a personas que ejercen una función de liderazgo dentro de la comunidad (cf. Jl 1,2.14), sino a personas ancianas y de edad avanzada.

Que los jóvenes sean capaces de ver "visiones" está en línea con el hecho de que los ancianos y las ancianas también serán capaces de "soñar". En este caso "sueños" y "visiones" significa la capacidad que el Dios que derramó su espíritu da a los más débiles de poder imaginar una realidad diferente. En los tiempos plenos, sueños y visiones serán la antesala del anuncio de liberación, del gran día de justicia. El mismo hecho de poder imaginar el futuro hace que el futuro se constituya en una posibilidad real.[17]

Y comentando el uso del término «saquen» en este contexto, Ludwig Koehler y Walter Baumgartner nos dicen que la expresión *"vuestros ancianos soñarán sueños"* podría ser traducida por *"vuestros ancianos soñarán sueños sexuales"*[18] ; o sea,

que el don del Espíritu hará que los más viejos recobren el vigor de la juventud, y la capacidad juvenil de imaginar, soñar y luchar por una realidad diferente. En los nuevos tiempos que anuncia la perícope del derramamiento del Espíritu, hasta los más viejos serán capaces de soñar y vivir en esperanza y serán tan centrales e importantes como los jóvenes.

Entonces, podemos concluir después de esta caminada por el Israel del Antiguo Testamento, que en el judaísmo veterotestamentario, las personas ancianas ocuparon un lugar preminente y destacado; basado en su experiencia de vida, en su sabiduría acumulada a lo largo de sus vidas (cf. Jb 15,10) y en la dignidad y respeto que les otorgaba la Ley: *"Delante de las canas te levantarás, y honrarás el rostro del anciano…"*; y la razón de ese respeto es que el anciano es mediación para la propia reverencia que se debe a Dios; "… *y de tu Dios tendrás reverencia"* (Lv 19,32).

c)"… EL NIÑO MORIRÁ DE CIEN AÑOS…"

El mundo del Nuevo Testamento nos ofrece una posibilidad todavía mayor de reflexionar sobre el problema de la vejez, porque propone una nueva sociedad. Una nueva sociedad en la que es retomada y releída la profecía del Trito-Isaías:[19] *"No habrá niño que muera de pocos días, ni viejo que sus días no cumpla; porque el niño morirá de cien años…"* (Is 65,20). Es la utopía del Reino de Dios que es el hilo de oro que unifica y costura todo el Nuevo Testamento (cf. Mt 3,3; 4,17; 10,7; Lc 1,33; 10,9; 11,20; Jn 3,3; 18,36; Hch 1,3; 19,8; Rm 14,17; 1 Co 4,20; Ga 5,21; St 2,2; Ap 12,10) .

Y las tradiciones evangélicas tematizan la irrupción de esos nuevos tiempos, mediante el nacimiento maravilloso y milagroso de dos niños: Juan el Bautista y Jesús; y por la vejez bendecida de una pareja de ancianos: Zacarías e Isabel.

Zacarías era sacerdote en el Templo de Jerusalén e Isabel era prima de María, que sería la madre de Jesús. Tanto Zacarías

como Isabel eran ya viejos, e Isabel era una mujer estéril; y en el judaísmo ser estéril era lo peor que le podía suceder a una mujer. Un día, estando Zacarías en el Templo haciendo su trabajo de sacerdote un ángel, o sea, un mensajero de Dios se le apreció y le anunció que su esposa tendría un hijo; y que sería llamado Juan, que significaba: "Yahvé es misericordioso o Yahvé es propicio". A continuación el ángel le anunció que el nacimiento de ese hijo traería alegría a mucha gente; que sería lleno del Espíritu Santo; que sería mensajero de Dios, fuerte y poderoso como el profeta Elías; y que prepararía al pueblo de Israel para la venida del Mesías esperado. Pero como Zacarías dudó del anuncio del ángel, ya que tanto él como Isabel eran viejos y además de todo eso Isabel era estéril, éste le dijo que quedaría mudo hasta el día que su hijo naciera (cf. Lc 1,5-25).

Y el nacimiento de Juan provoca transformaciones. La primera transformación sucede en Isabel, su madre, la cual sale de lo oculto, de la humillación y de la exclusión social a una vida digna, pública e intensa: *"… y los vecinos y parientes oyeron que Dios había engrandecido para con ella su misericordia…"*.

La segunda transformación sucede en el pueblo; el nacimiento es punto de partida para una gran fiesta: *"… todos se quedaron felices"*. Y ese «todos» son la «mucha gente» que estarían felices con el nacimiento de Juan, conforme el ángel le había anunciado a Zacarías (cf. Lc 1,14); y ellos, como la propia Isabel, representan y simbolizan a aquellas personas que todavía no participan de la alegría, o sea, los excluidos, marginados y oprimidos del pueblo que ahora deben ser incluidos.

Y la tercera transformación sucede en Zacarías, el padre de Juan; pues en el momento que escribió en una tablilla el nombre que debería llevar el niño (cf. Lc 1,63), comienza a hablar de nuevo y a alabar a Dios. Así, la recuperación de la capacidad de hablar, tan importante en un sacerdote se realiza

cuando ve el cumplimiento de la Palabra de Dios. Y Zacarías es liberado de su pesimismo y de su cansancio ante la vida. Dios lo saca de su resignación para llevarlo a un estado de alegría extraordinaria; y con una gran visión de futuro comienza a profetizar y alabar a Dios. De esa manera la llegada del Reino de Dios rompe los límites de la imposibilidad humana (cf. Lc 1,37), transformando el lamento de los viejos en un cántico de extraordinaria alegría (cf. Lc 67-69).

En el libro de los Hechos de los Apóstoles se hace una relectura de la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento. En el discurso de Pedro delante de todos los peregrinos que estaban en Jerusalén para la fiesta de Pentecostés[20] (Hch 2,14-47); cuanto estos se quedan perplejos y atónitos al escuchar a Pedro y a los apóstoles hablando en sus propias lenguas, después del derramamiento del Espírito Santo (cf. Hch 2,6-8); Pedro responde que lo que está sucediendo es la concretización de los nuevos tiempos; que traería cambios significativos y profundos en la realidad humana, en todas las etapas de la vida; y una de esas nuevas realidades ocurriría con las personas ancianas. Así, retomando el texto ya comentado del derramamiento del Espírito en el libro de Joel (cf. Jl 2,28-32), Pedro proclama: *"Y en los últimos días, dice Dios, derramaré mi espirito sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos soñarán sueños, e vuestros jóvenes verán visiones"* (Hch 2,16-17).

Y cuando la tradición lucana coloca en boca de Pedro ese trecho del Antiguo Testamento, tenía la perspectiva de un evento que invadiría la realidad humana. La vida en este nuevo contexto rompía el horizonte del fin asustador de la muerte y la exclusión de los ancianos y las ancianas del escenario de la historia. Lo mejor de la vida no quedaría perdido en el pasado, sino recolocado en un sueño de futuro. Y en este caso, la contribución de los ancianos y las ancianas a la cultura era preservar para los jóvenes las memorias de su

tiempo o del tiempo de sus padres. Y desde esta perspectiva la dinámica del Reino de Dios sería la inclusión.[21]

Vida en plenitud vida que no se acaba

Y llegamos al final de estas reflexiones bíblicas y hermenéuticas sobre la ancianidad. Y me gustaría terminar, porque las creo oportunas, desafiantes y relevantes, retomando algunas palabras de una renombrada teóloga brasileña: Maria Clara Lucchetti Bingemer.[22]

La vejez, dentro de la visión bíblica y de la teología cristiana, no se equipara y compara al apagar de la vida, de la belleza y del amor. No significa el fin de las potencialidades y término de las perspectivas de placer, de la alegría y de la fecundidad. Por el contrario, si en Cristo y en su Espírito, todos son nueva criatura, es de esperar ver muchas veces a Dios escogiendo ancianos y ancianas para que en ellos suceda una nueva fecundidad mucho más evidente que en los jóvenes; para a partir de ellos resonar en el mundo revelaciones mucho más admirables y revolucionarias, que a partir de aquellas personas que se encuentran en el vigor de la juventud.

Tal vez el secreto del enorme potencial que se esconde detrás de la aparente impotencia y decadencia de la ancianidad esté en la posibilidad de que los ancianos de hoy y de mañana se nieguen a desempeñar el papel subalterno y despreciado que la sociedad moderna, con su mentalidad utilitaria e inmediatista, preparó y previó para ellos; que comprendan, finalmente, que fueron hechos definitivamente para la vida y no para la muerte. Vida en plenitud y vida que no se acaba.[23]

Notas

[1] Texto inédito, nunca apresentado nem publicado, confeccionado em 2012

[2] Citado por Trejo Maturana, Carlos, El viejo en la historia", disponible en http://www.gerontologia.uchile.el/docs/viejo.htm#anc8

[3] Fuentes: http://pt.shvoong.com/exact-sciences/biology/1931648-longevidade-ci%C3%AAncia-tenta-controlar-envelhecimento/#ixzz1yWXvmkQe y http://www.infanciahoy.com/despachos.asp?cod_des=10002&ID_Seccion=168

[4] José Roque Junges, es graduado en Filosofía, Historia y Teología, Doctor en Teología Moral, profesor de Antropología de la Salud y Bioética en PPG de Ciencias de la Salud – Área de Concentración Salud Colectiva, Universidad do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Rio Grande do Sul, Brasil.

[5] Junges, José Roque, "Uma leitura crítica da situação do idoso no atual contexto sociocultural", en: Estudos Interdisciplinares sobre o Envelhecimento, Porto Alegre, Brasil, v.6, 2004, p.124. http://seer.ufrgs.br/RevEnvelhecer/index

[6] Véase, Neuenfeldt, Elaine Gleci, "Salmo 71,1-12.17-18 – Súplicas de uma pessoa idosa", en: Estudos Bíblicos, Petrópolis, Editora Vozes, n.82, 2004/2, p.37-38..

[7] Véase Gebara, Ivone, "Religião, cultura e envelhecimento. Ponto de vista latino-americano", en: Concilium/235, Petrópolis, Editora Vozes, p.109.

[8] Véase, Neuenfeldt, Elaine Gleci, op. cit., p.38-39.

[9] La Septuaginta es la traducción más antigua del Antiguo Testamento (a partir del siglo III a.C.) y, consecuentemente, de un valor incalculable para los críticos comprender y corregir el texto hebreo (masorético), que es posterior – aquel que llegó hasta nosotros – pues fue establecido por los llamados masoretas en el siglo VI d.C. Muchas corrupciones textuales, adiciones, omisiones o transposiciones fueron incorporadas al texto hebreo entre los siglos III-II a.C. e VI d.C.; de esta manera los manuscritos de la Septuaginta colocados a disposición de los críticos pueden ser mejor comprendidos en algunos puntos que los manuscritos masoréticos. Para mayores informaciones, véase, http://www.universocatolico.com.br/index.php?/a-versao-septuaginta.html

[10] Véase Maiztegui Gonçalves, Humberto, "Deus e as pessoas idosas: Uma relação de vida e alegria", en: Estudos Bíblicos, op. cit. p.55.

[11] Entre la historia primitiva (Gn 1-11) y el éxodo de Egipto (Ex 1-15) se leen en Génesis unos cuarenta capítulos (Gn 11,10-50,26) relativos a los antepasados del pueblo de Israel, llamados patriarcas: Abrahán (Gn 11,10-25,30), Isaac, Jacob (Gn 25,11-36,43) y José (Gn 37-50). Estas tradiciones tienen una importancia capital para el pueblo de Dios, ya que explican los presupuestos que condicionan la alianza establecida por Dios con el pueblo de Israel asentado en la tierra de Canaán. Los capítulos relativos a los patriarcas propiamente dichos (Abrahán, Isaac y Jacob) describen los viajes y las emigraciones de los padres, sus ocupaciones, sus vicisitudes familiares, sus matrimonios y sus fallecimientos, así como sus relaciones con los vecinos. Las narraciones son breves y episódicas, en conexión con los diversos lugares cultuales de Palestina. El hilo conductor que une los

episodios es la promesa de un hijo o de una numerosa descendencia y el ofrecimiento de la posesión de la tierra de Canaán. En los textos los patriarcas aparecen muriendo con edades muy avanzadas; por ejemplo, de Abrahán se dice que murió a los 175 años (cf. Gn 25,7-8), lo cual sabemos hoy que no sería posible, mas es una manera simbólica que las tradiciones bíblicas tienen de mostrar y destacar la importancia, la veneración y el respeto, tanto por los patriarcas, como por las personas ancianas en general. Por eso, los relatos patriarcales no son biografías ni relatos históricos propiamente dichos, sino una colección de tradiciones y materiales variados, que surgieron de forma autónoma y se reunieron luego en ciclos y en tradiciones durante un largo período de transmisión oral, después del destierro de Babilonia (posterior a 538 a.C.). Por eso es imposible reconstruir detalladamente la figura de los patriarcas. La historia de los orígenes de Israel está dominada por la figura de Abrahán, considerado como el padre del pueblo elegido (cf. Is 51,2). También los cristianos lo consideran su padre en la fe (cf. Rm 4,11). Los musulmanes llaman a Abrahán el-Khalil, el amigo de Dios. Véase http://www.mercaba.org/DicTB/A/abrahan.htm

[12] Schwantes, Milton, A família de Sara e Abraão – Texto e contexto de Génesis 12-25, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1986, p.75.

[13] Véase, Maiztegui Gonçalves, Humberto, op. cit. p.56-57.

[14] La sinagoga era el lugar de adoración de los judíos. Su origen se remontaba a la época del exilio (586-538 a.C.), después que el Templo de Jerusalén fue destruido por los babilónicos en 586 a.C. Surgió como una forma de reunión para instruir y comunicar la Ley, y no perder de vista las costumbres judías en medio de tanta influencia extranjera. Es decir, no tenían originalmente la finalidad de servir al culto religioso, sino que todo consistía en una sencilla reunión social con fines didácticos y de estrechamiento de los lazos comunitarios. En Nehemías 8,1-8 la comunidad de exilados se juntó en Jerusalén. Esdras, el escriba, trajo la Ley, y la leyó desde un púlpito hecho de madera y dio la interpretación para que el pueblo entendiese la lectura. La primera evidencia clara de una sinagoga viene de Egipto en el siglo III a.C. Sin embargo, en tiempos de Jesús era creencia generalizada que la institución de la sinagoga procedía del mismísimo Moisés. Fuente: http://www.vivos.com.br/314.htm

[15] El Sanedrín era, en el Antiguo Israel, una asamblea o consejo de sabios estructurado en 23 jueces en cada ciudad judía. A su vez, el Gran Sanedrín era la asamblea o corte suprema de 71 miembros del pueblo de Israel. El Sanedrín constaba de 71 miembros: el sumo sacerdote y 70 hombres prominentes de la nación. En tiempos de los romanos, lo componían tres grupos: la aristocracia sacerdotal, la aristocracia laica y los instruidos escribas del grupo de los fariseos. La aristocracia sacerdotal, apoyada por la nob leza laica, estaba al frente del tribunal. El Sanedrín funcionaba como un cuerpo judicial, cuya jurisdicción no se limitaba solamente a asuntos religiosos, sino que también actuaba en el ámbito civil. Funcionó durante la época de la dominación romana de Israel, desde la etapa final del Segundo Templo (539 a.C.) hasta el siglo V d.C. Estaba dirigida por un sumo sacerdote. Tenía competencias sobre la doctrina religiosa judía:

establecer el calendario de fiestas y regular la vida religiosa del país. Como gobierno político, elaborar y aprobar las leyes, verificar el cumplimiento del marco legal y juzgar los delitos. Estos poderes estaban limitados por las autoridades romanas. Así por ejemplo, si el Sanedrín condenaba a muerte a una persona, no podía aplicarse la sentencia sin la autorización del gobernador o procurador romano. De acuerdo con la Misná, colección de 63 tratados de la ley oral judía, que durante los primeros siglos decidía legalmente las situaciones de la vida judía (cf. Mc 7,1-13), el Sanedrín era el único tribunal con autoridad para atender asuntos de importancia nacional, tratar con jueces que cuestionaban sus decisiones y juzgar a falsos profetas. Así pues, Jesús y Esteban comparecieron ante el Sanedrín acusados de blasfemar; Pedro y Juan, de subvertir el orden social, y Pablo, de profanar el templo (cf. Mc 14:64 y Hch 4:15-17; 6:11; 23:1; 24:6). http://es.wikipedia.org/wiki/Sanedr%C3%ADn

[16] Véase ahora Trejo Maturana, Carlos, op. cit.

[17] Véase Triana Fernández, Pedro Julio, Caminhar para a esperança – Uma leitura de Joel 3,1-5, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil, 1994, (disertación de maestria), p.173-175.

[18] Köehler, Ludwig, y Baumgartner, Walter, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden, 1985, p.303.

[19] Trito-Isaías, figura profética que actuó durante el periodo persa o en el post-exilio, o sea, posterior a 538 a.C. y cuyas tradiciones encontramos en los capítulos 65-66 del libro de Isaías. Véase Haroldo Reimer, "A tradição de Isaías", artículo disponible en: http://www.haroldoreimer.pro.br/pdf/A_Tradicao_de_Isaias.pdf (Texto publicado en: Estudos Bíblicos, Petrópolis, Editora Vozes, 2006, v.89, p.9-18)

[20] La palabra Pentecostés viene del griego y significa el día quincuagésimo. A los 50 días de la Pascua, los judíos celebraban la fiesta de las siete semanas (cf. Ex 34,22); esta fiesta, en un principio agrícola, se convirtió después en recuerdo de la Alianza del Sinaí (cf. Ex 19). Al principio los cristianos no celebraban esta fiesta. Las primeras alusiones a su celebración se encuentran en escritos de San Irineo, Tertuliano y Orígenes, a fin del siglo II d.C. y principio del II d.C. Ya en el siglo IV d.C. hay testimonios de que en las grandes iglesias de Constantinopla, Roma y Milán, así como en la Península Ibérica, se festejaba el último día de la cincuentena pascual. Con el tiempo se le fue dando mayor importancia a este día, teniendo presente el acontecimiento de la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles (cf. Hch 2); cuando, según las tradiciones lucanas contenidas en el libro de Hechos de los Apóstoles, los apóstoles acaban de comprender para qué fueron convocados por Jesús; para qué fueron preparados durante los tres años de convivencia íntima con Él. La Fiesta de Pentecostés es como el "aniversario" de la Iglesia". El Espíritu Santo desciende sobre aquella comunidad naciente y temerosa, infundiendo sobre ella sus siete dones, dándoles el valor necesario para anunciar la Buena Nueva de Jesús; para preservarlos en la verdad, como Jesús lo había prometido (cf. Jn 14.15); para disponerlos a ser sus testigos; para ir, bautizar

y enseñar a todas las naciones. Véase, http://www.rosario.org.mx/liturgia/a_liturgico/pente.htm y http://es.wikipedia.org/wiki/Pentecost%C3%A9s

[21] Véase ahora, Faria da Silva, Sydney, "Velhice e comunidade messiânica", en: Estudos Bíblicos, op. cit., p.74-77.

[22] Maria Clara Lucchetti Bingemer es teóloga, profesora y decana del Centro de Teología y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro (PUC-Rio).

[23] Lucchetti Bingemer, Maria Clara, "A velhice na Bíblia: algumas pistas para hoje", texto disponible en, http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=1951&cod_canal=44

APOCALIPTICA: UMA LITERATURA DE RESISTÊNCIA E ESPERANÇA[1]

Introdução

Nos últimos anos a temática apocalíptica tem se desenvolvido como um tema favorito das igrejas. Em toda América Latina assim como no Brasil as igrejas de corte carismático, pentecostais e afins, têm crescido rapidamente. E é muito bem conhecido que na fé das igrejas carismáticas as expectativas apocalípticas têm um papel importante. Nessas igrejas está muito presente a visão ou ideia que estamos vivendo na última parte da história. A chamada "segunda vinda de Cristo" é esperada muito cedo. Assim, junto com o crescimento dos grupos carismáticos cresceu também o interesse pela apocalíptica.

É difícil dar uma explicação fácil para o crescimento das igrejas de corte carismático. É um fenômeno tanto sociológico como teológico um pouco complicado. O que poderíamos dizer é que a curiosidade pelos livros apocalípticos acontece quando os crentes sentem-se rendidos por uma situação de crise. Pode ser econômica, política e/ou espiritual.

De maneira um pouco superficial a solução para essa situação de crise é simples: a visão carismática oferece uma mensagem de consolo para os crentes em crise. Deus, Senhor da história decidiu pôr fim a este mundo. Não se sabe quando chegará esse momento do fim, mas Deus assim o tem determinado. Como crentes o único que podemos fazer é aceitar essas decisões com uma atitude de resignação e obediência.

Interpretações futuristas de textos apocalípticos

São frequentes interpretações futuristas de textos apocalípticos como Daniel e Apocalipse que levam a desenvolver três temas fundamentais: o rapto, o milenarismo a segunda vinda de Cristo.

O rapto - O rapto é essa visão de que antes da batalha final de Armagedom, a Igreja, entendida esta como um grupo seleto, será raptada por Jesus para protegê-la contra as tribulações finais.

O milenarismo – Esta doutrina é uma interpretação errônea de Ap 20,1-10. Segundo esta doutrina Cristo virá antes de sua segunda vinda a reinar fisicamente na terra por mil anos, ao fim dos quais voltará aos céus. Esta ideia coloca a Cristo fora da história humana. Segundo esta visão Cristo não está mais entre nós. As ideias milenaristas tiveram diferentes intepretações e seguidores, tanto entre os Padres, como nas tradições católicas e protestantes. Porém, não encontramos indícios da ideia milenaristas nem nos evangelhos nem nas cartas de Paulo

A utopia do Reino dos mil anos se expressa em símbolos, mas isso não justifica uma interpretação puramente simbólica que negue à utopia seu caráter real e histórico. Os símbolos remetem a uma realidade histórica; em Dn 7, por exemplo, as bestas simbolizam os impérios, e a figura humana, o filho de homem o povo; da mesma maneira em Ap 20,4-6, o término mil anos é simbólico: designa um período determinado e completo da história.

O caráter real e histórico da utopia do Reino dos mil anos não implica uma interpretação literal e material como sustentam os fundamentalistas e milenaristas. O Reino dos mil anos não é uma etapa cronologicamente situada na história com datas exatas de começo a fim. O sentido do Apocalipse fica destruído e pervertido quando colocamos datas à parusia, ou seja, a vinda de Cristo no final dos tempos, ao Reino dos mil anos ou ao assim chamado fim do mundo.

Tentar colocar datas e fixar etapas precisas é um intento idolátrico que coisifica o futuro e destrói o sentido utópico e transcendente do Apocalipse. Jesus pede vigilância, não adivinhação, discernimento dos signos dos tempos, porém é unicamente Deus quem conhece o tempo e a plenitude (Cf. Mt 24,36). O Apocalipse não é uma novela de terror, porém nos revela o sentido da história para manter viva a esperança e a utopia, não para semear medo e terror.[2]

A segunda vinda de Cristo - A segunda vinda constitui o centro do que tem se chamado "a ansiedade apocalíptica". Muitas pessoas têm certeza que se encontram no fim da história humana. Segundo essa visão, até a volta de Cristo o mundo é um lugar de sofrimento onde não há muita esperança. A tarefa do crente é esquecer-se desse mundo, assumir uma atitude passiva, e não tentar modificar as atuais estruturas opressivas, e preparar-se para esse reino a-histórico, onde encontrarão paz e felicidade.

Sem dúvida a certeza de que Deus está tomando as decisões pode dar aos crentes que assim pensam forças para aceitar todas as dificuldades da vida. Porém, essa visão tão difundida nas igrejas evangélicas de corte carismático, é realmente a visão da apocalíptica bíblica?

No entanto, quando o livro do Apocalipse afirma, e com isso termina a Bíblia cristã: *"Sim, venho em breve"* (Ap 22,20b), não se refere a ***"Alguém"*** que se encontra fora e ausente da história e voltará em um futuro determinado, mas de ***"Alguém"*** que sempre há estado em meio da história, assinalando caminhos de esperança *"aos pequenos"* de todos as épocas: que chamou a um simples pastor chamado Abraão para ser pai de uma grande nação; que se lhe revelou a Moisés para libertar a um povo escravizado; que caminhou em todas as épocas de crise junto dos empobrecidos, desesperançados e injustiçados, e que agora, revelado de maneira particular em Cristo, nunca deixará de caminhar com seu povo.

O *"Sim, venho em breve",* significa que hoje como ontem, o Senhor vem, mas não a terminar a história de forma catastrófica, a assinalar o fim, o momento último, mas a "terminar e colocar fim" a tudo o que se oponha à vida, ao amor, à paz e à justiça. Por isso hoje, ante a violência política, social e econômica que ameaça destruir a vida e a criação, a fraternidade e a solidariedade humana, a paz e a justiça, que são as marcas do Reino, podemos com esperança clamar: *"Vem Senhor Jesus!"*

Por tanto, perante essa tergiversação e manipulação da literatura apocalíptica, a leitura popular que realizamos em América Latina está resgatando essa literatura e reinterpretando-a a partir de uma visão histórica e liberadora.

Portanto, em sintonia com essa visão liberadora e histórica da apocalíptica, partimos dos seguintes postulados:

A apocalíptica é pela sua origem:

* Uma literatura política que surge em períodos de perseguição para animar a esperança e a resistência do povo oprimido e marginado.

* Uma visão teológica que anuncia o juízo de Deus sobre as estruturas políticas, sociais, econômicas e religiosas opressivas, anunciando a vinda do Reino de Deus na história, onde o escatológico não se encontra ao final da história, porém é o que na história humana restabelece a justiça para pôr fim aos sofrimentos do povo.

* Uma perspectiva histórica que descobre e revela a presença de Deus em nossa história.

* O momento da verdade e da justiça.

Por isso, como bem disse Paulo Richard, "a apocalíptica é a esperança dos oprimidos". É acima de tudo "uma reconstrução do céu", porque quando a terra parece destruída

e ameaçada de morte, quando as maiorias pobres e oprimidas são cada dia mais excluídas das possibilidades de vida, então se faz um desafio reconstruir na consciência das pessoas o projeto de Deus, esse mistério de Deus oculto aos poderosos, mas revelado aos humildes[3].

Destaques centrais da apocalíptica

A literatura apocalíptica se desenvolveu notavelmente nos últimos séculos antes de Cristo e nos primeiros de nossa era. Não muito de seus textos ingressaram no cânon das Escrituras.[4] Os livros de Daniel e Apocalipses são os únicos que entraram no cânon das Escrituras Sagradas. Daniel, composto entre 167 e 164 a.C., e Apocalipses entre 90 e 96 d.C. são os extremos visíveis de um horizonte histórico de três séculos, onde se deu um movimento apocalíptico popular quase ininterrompido que se expressou em uma abundante literatura apocalíptica e apócrifa.

A apocalíptica tem como contexto histórico fundamental o enfrentamento Povo de Deus-Império. Porém, não se trata de um enfrentamento político-militar, mas de um enfrentamento cultural, ético, espiritual y teológico. O conceito de Reino de Deus, realidade espiritual e teológica, conceito primeiramente enunciado na apocalíptica, toma nessa literatura uma radicalidade histórica e política. Por isso, a apocalíptica tem uma grande importância hoje em América Latina, onde nos enfrentamos com "os impérios de hoje" com sua cultura consumista, individualista e espiritualista, com sua ética de morte, com sua espiritualidade fetichista e idolátrica. A apocalíptica é a conquista da consciência da reconstrução do céu para a transformação da terra. A apocalíptica é contrária à ideologia. O que o Império oculta a apocalíptica revela, mas revela aos pobres, aos oprimidos pelo Império.

Da profecia à apocalíptica

Há uma evolução na historia do Povo de Israel desde a literatura profética para a apocalíptica. Uns estudiosos falam que a apocalíptica deriva da sabedoria (Von Rad), mas nós assumimos a tese mais difundida de que a apocalítica deriva da profecia.

Essa tese postula que a origem da apocalíptica encontra-se na crise de paradigmas e identidade que o exilio colocou ao movimento profético[5]. Em base a essa tese assumimos também que a analises da apocalítica tem que partir do nível sociológico e histórico antes de entrar em sua analises literária.

* A profecia se desenvolve em um mundo organizado no qual o profeta proclama a Palavra de Deus;

* a apocalítica, pelo contrario, nasce quando esse mundo organizado tem sido destruído, ou quando o crente é excluído do mundo organizado e lançado ao caos da marginalidade;

* o apocalíptico busca reconstruir a consciência, para fazer possível a reconstruirão de um mundo diferente.

* O profeta atua dentro do mundo existente; o apocalíptico condena a ordem existente e anuncia a construção de outro mundo.

* O profeta busca reconstruir o mundo que está na terra; o apocalíptico busca reconstruir a consciência e a esperança, para construir um mundo diferente, porém na mesma historia.

Origem da apocalíptica (após o exilio)

Ler a apocalíptica desde nosso próprio contexto, o como texto dentro de um cânon de Escrituras que nivela todo como Palavra de Deus, sem maiores distinções, não representa o mesmo quando se situa a apocalíptica em seu contexto histórico, político, cultural e ideológico. Por isso é importante e fundamental situar a apocalíptica em seu contexto para não mal interpretá-la.

Esse contexto sócio-político e cultural situa-se a partir de 538 a.C. quando a elite exiliada em Babilônia retorna a Palestina. Nasce um primeiro movimento apocalítico, mas melhor seria dizer de reformas, com uma escatologia e um mundo simbólico apocalíptico que terá duas tendências contrapostas: uma dominante sacerdotal, inspirada na escatologia apocalíptica de Ezequiel, conduzida pelo grupo sacerdotal zadoquita.[6] Seu programa é a reconstrução do povo a partir da reconstrução do Templo e do culto. Inspira-se em Ez 40-48. Com os profetas Ageu e o Primeiro Zacarias (Zc 1-8), o movimento cria um universo simbólico próprio contraposto ao mundo imperial persa. Porém, aos poucos esse movimento perde sua dimensão escatológica apocalíptica e se transforma em um movimento de controle da comunidade (Cf. Esdras, Neemias e Crónicas).

A outra tendência tem um caráter profético-popular, inspirada na escatologia apocalíptica do Segundo Isaías (Is 40-55). É um movimento contestatário, chamado por Paul Hanson "os visionários". Busca a reconstrução de Israel não a partir das estruturas, sino a partir da reconstrução do povo mesmo. Seu programa encontra-se no Trito Isaias (Is 60-62). Este movimento popular, com uma escatologia apocalíptica, produzirá escritos como: Isaías 34-35 e 24-27, e todo o Terceiro Isaías (Is 56-66); posteriormente o Dêutero Zacarias (Zc 9-14, o chamado Dêutero Joel (Jl 3-4) e talvez Malaquias. Este movimento perdurará mais o menos por um século.

Se comparado os dois movimentos, o primeiro busca a reconstrução a partir da restauração das estruturas; já o segundo a partir da restauração do próprio povo. O segundo movimento cresce fundamentalmente no chamado "povo da terra", que não foi ao exilio e que vê nas instituições do passado a causa de todos os desastres acontecidos ao povo. Esse movimento popular busca a reconstrução utópica criando uma nova consciência (novos símbolos e mitos) e criticando

as instituições dominantes. Será este movimento que influirá no movimento de Jesus e nas origens do cristianismo. A Teologia da Libertação segue hoje o modelo profético-popular inspirado em Is 56-66.

Detrás desses visionários começaria a perfilar-se a tendência apocalíptica, cuja primeira característica sociológica será serem marginados e excluídos da tendência religiosa e politicamente dominante.

Mas as situações de crises não são apenas econômicas e políticas, mas também culturais. Na época helenística quando começa a proliferar a literatura apocalíptica, se dá uma invasão de formas de vida helenísticas muito bem descritas em 1 M 1,10-15.41. Isto significava uma perda da identidade religiosa na prática, assim como cultural no ideológico.

Nesse contexto concreto de invasão cultural, religiosa, política e econômica, helenista ou romana, os textos apocalípticos não alimentavam apenas uma esperança futura, mas uma práxis de preservação da identidade, frente à outra práxis alienante e devastadora. E a consequência dessa atitude era o martírio, ou pelo menos a perseguição e marginalidade social (Cf. 2M 7/o martírio dos sete irmãos, também, v. 22)

Por causa disso, a literatura apocalíptica reflete a divisão dentro da comunidade judaica pós-exílica. A oposição "teocrático-visionários" equivale a "poderosos/marginados", a isto se acrescenta a enfática expressão nos textos apocalípticos da oposição "justo-injustos".

Os apocalíticos aparecem quando Israel já não é um povo aparte, uma nação livre e independente, mas que está totalmente lançado na turbulência dos acontecimentos mundiais, o que acontece com o a chegada dos grandes impérios (os gregos/selêucidas e os romanos).

A apocalítica tem, portanto, desde seu nascimento, uma grande potencia querigmática: proclama uma esperança

quando todo parece perdido; sustenta a fidelidade a Deus quando o recebido -e geralmente codificado em normas e leis- não responde adequadamente às crises do presente.

Caraterísticas literárias da Apocalíptica

Toda essa problemática da apocalítica que situamos nos níveis sócio-político, histórico, religioso, ideológico e cultural, se expressa literariamente com certas caraterísticas: Uma cosmovisão com temas próprios.

* Uma simbologia característica.
* Um conteúdo particular. .

Porém, fazemos a ressalva que os textos apocalípticos são essencialmente simbólicos e em algumas partes alegóricos.

1) Cosmovisão apocalíptica

* A salvação é colocada em uma ordem ou um mundo futuro diferente da ordem do mundo atual.
* A inauguração do "mundo que vem" está acompanhada de um juízo divino sobre os justos e ímpios.
*O "mundo que vem" é descrito com a imagem do reino, e o juízo escatológico. Mas esse mundo que virá não é um mundo paralelo ao espiritual, porém um mundo que vem depois do atual. A ênfase no caráter transcendental desse mundo que virá se enfatiza para marcar a diferença com o mundo atual.
* A apocalíptica transcendentaliza tanto a Deus que o distancia dos seres humanos. Na apocalíptica Deus nunca o quase nunca fala; a distancia é coberta por seres intermediários, anjos/mensageiros, ou demônios que representam o lado negativo da realidade.
* Periodização da história. Na apocalíptica a periodização da história é uma forma de expressar uma avaliação da história através dos momentos mais

significativos Através da periodização se avalia a história destacando seus momentos significativos para mostrar o controle de Deus sobre a história. Geralmente se parte de um período de crise anterior até o reinado definitivo de Deus (Cf. Dn 2; 7; 8; 10-12). Dessa maneira dá-se segurança ao grupo de que a história não termina com a vitória dos injustos.

* A apocalíptica proclama uma escatologia coletiva, nunca individual (Cf. Dn 7,15ss; Ap 19ss).

* A transcendência é uns dos núcleos de sentido da apocalíptica: "este mundo" reflete as realidades de "encima"; o sofrimento de agora se compensa em "outro mundo"; porém não significa em outro lugar, em "um além", mas neste mundo real, porém em um mundo qualitativamente diferente.

2) SIMBOLOGIA DA APOCALÍPTICA

Como reconhecer um texto apocalíptico de um texto que apenas tem elementos apocalípticos?

A) FORMA

Uma visão/audição/viaje a outro mundo/recepção de algum tipo de escritura. Através desses recursos se dá a revelação. Este recurso tem um mediador (NT/Cristo). O nome desse mediador é um pseudônimo (Enoc, Moisés, Jõao). Mas este recurso não é usado para dar autoridade ao texto, mas para dar segurança do que acontecerá na historia.

Desta maneira, ainda que o texto escreve-se em um momento de crise particular da comunidade, a revelação se projeta a um momento arquétipo anterior (origem/exilio etc.). Dessa maneira se dá segurança ao leitor de que toda a história até o presente foi cumprida, e da mesma maneira se cumprirá toda a história que falta (ex. O livro de Daniel se escreve durante o tempo da perseguição de Antíoco IV (167-164 a.C.),

mas os acontecimentos, o seja, a revelação dada a Daniel, tem lugar durante o exilio (Cf. Dn 1,1)

b) Conteúdo

* A história passada é anunciada como futura dando segurança para a história que está por vir.
* Perseguição dos justos, desastres naturais, sofrimentos escatológicos, naturais ou históricos.
* Juízo e destruição dos injustos.
* Transformação cósmica, ressurreição.
* Elementos transcendentes como regiões celestiais, anjos, demônios.
* Conclusão narrativa. Despertar, volta à terra perdida. Algumas recomendações: escrever ou esconder a revelação.

c) Elementos literários

* **Números simbólicos**: 7/plenitude; 12/tempo das tribos.
* **Cores**: branco (luminosidade, pureza); vermelho (o sanguinário)
* **Animais**: para indicar pessoas, impérios, poderes.
* **Cidades conhecidas**: para indicar novas cidades ou impérios atuais. Babilónia é paradigma de todo império opressor (Ap 17-18).
* **Nuvens** e tudo o que tem a ver com o firmamento (acima) para indicar transcendência.
* **Luz e trevas**: símbolos do bem e do mal.
* **Sinais**: visões/audições/sonhos como meio de revelação.
* **Motivos místicos**: luta entre seres mitológicos como o dragão/serpente, com anjos e arcanjos, para indicar o nível extramundano onde se decidem os acontecimentos históricos.

* **Anjos**: como interpretes das experiências visionárias ou como interlocutores do protagonista.

* **Destruição do mundo**: como símbolo da destruição do mal.

Concluindo

* A apocalíptica tem uma tendência ao exclusivismo salvífico.

* Uso esotérico da simbologia para uso exclusivo do grupo. Os apocalipses não são literatura universal, se isto se fizesse modificaria sua razão de ser e se tergiversaria sua mensagem e sentido.

*A diferença da profecia, onde o profeta é uma pessoa contemporânea real, na apocalíptica a personagem central é um arquétipo ideal, longe no tempo originário do texto.

* Na profecia se faz uma memória da história da salvação passada de Israel, particularmente do êxodo, para exaltar a ação de Yahvé, ou reclamar fidelidade. A apocalíptica periodiza a história, ou seja, divide a história em etapas, para marcar a divisão entre eleitos e não eleitos.

* O grupo apocalíptico aguarda sua liberação ao final da história.

*O futuro, que contrário ao que se pensa e se interpreta, não é o conteúdo central da mensagem apocalíptica, mas o meio para exortar/consolar/dar esperanças. Importa mais a resposta no presente que o como do futuro. Interpretar literalmente este recurso leva a transformar a apocalíptica de mensagem contextual a doutrina abstrata, evasiva e escapista.

*A mensagem da apocalíptica é sempre conjuntural, particularmente por ser seu referente sócio-político.

* Finalmente, aparentemente poderia parecer que os textos apocalípticos são textos que transportam uma teologia de evasão. No entanto, no contexto onde nascem não são evasivos. Se bem não provocam conflitos de luta contra os opressores, provocam uma confrontação contra hegemônica contra os opressores que, trazendo coesão/ unidade ao grupo, debilita ao opressor, e, ocasionalmente, pode gerar uma resposta violenta. Outra possibilidade é retirar-se, como aconteceu com a comunidade de Qumran, para esperar o tempo do fim.

Importância da Apocalíptica cristã

A Apocalíptica cristã

• Fez a ponte entre os movimentos populares judeus apocalíticos e os movimentos libertadores cristãos ao longo de sua história.

• Ajudou muito a fazer uma síntese entre a tradição profética e a tradição apocalíptica.

• Corrigiu ou atenuou alguns aspectos da apocalíptica judaica como seu caráter exageradamente nacionalista e violento

• Corrigiu o entusiasmo fundamentalista e suas expectativas desmesuradas sobre a parusia.

O teólogo alemão E. Käsemann expressou que "a apocalíptica é o verdadeiro começo ou berço da teologia cristã"; é também "que é a mãe da teologia cristã".

No entanto, comenta também Käsemann, que a teologia da Igreja, particularmente a teologia dos Padres, teve como tarefa a eliminação da apocalíptica, ao incorporar o pensamento grego-sistemático. E alerta para o perigo de nos tornarmos, como teólogos, herdeiros do pensamento grego sistemático. Mas não é possível abandonar a apocalíptica![7]

A apocalíptica é a mãe da teologia:
* Pelas suas raízes históricas na apocalíptica judaica e judaico-cristã;
* pela sua inserção nos movimentos apocalípticos populares;
* por ser o fundo do movimento de Jesus e da Igreja primitiva.

Contudo, pelas suas origens, a apocalíptica não é a mãe de qualquer teologia, mas de um tipo bem determinado de teologia: uma teologia histórica, política, popular, escatológica, oposta a uma teologia greco-latina, excessivamente helenizada.

Notas

[1] Apresentação no Encontro de Candidatos e Postulantes, Área II/IAET/SP, 24-25 de junho de 2017. Também, apresentada em espanhol no Seminario Evangélico de Teología (SET), Matanzas, novembro de 2022. Atualizada em 2023.

[2] Richard, Pablo, Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza. San José/Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1994.

[3] Richard, Pablo, "Editorial", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Santiago de Chile, REHUE, 1999, No. 7, p.6.

[4] Livros dos sonhos de Enoc, Apocalipses das semanas, Testamento de Levi, Testamento de Moisés, Salmos de Salomão, Acréscimos a Ester, 2 de Enoc, 3 de Macabeus, Sabedoria de Salomão, 2 Baruc, 4 Esdras, etc.

[5] Cf. Hanson, Paul, The Dawn of Apocalyptic – The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

[6] Os sacerdotes zadoquitas/sadoquitas eram os que tinham o privilégio de exercer funções cúlticas no templo de Jerusalém (Cf. Ez 43,19; 44,15). A escola exílica de Ezequiel nutria-se da fração mais conservadora e ritualista dos sacerdotes do templo de Jerusalém que se opunham aos sacerdotes de origem levítica da linha de Abiatar, descendente da família sacerdotal de Eli, que desde a época de David oficiavam no santuário da arca em Siló (Cf. 1Sm 23,9). Salomão destituiu Abiatar, e o desterrou a Anatot colocando nas mãos dos zadoquitas/sadoquitas o monopólio sacerdotal em Jerusalém (Cf. 1R 2,26). Veja Albert, Rainer, Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, (Volumen I, Desde los comienzos hasta el final de la monarquía), Madrid, Editora Trota, p.233-241.

[7] Veja Käsemann, Ernest, Commentary on Romans, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994. Käsemann começou a levar o apocalipticismo judeu mais a sério do que a maioria dos seus colegas contemporâneos e pensou que era de vital importância para uma leitura de Paulo. De fato, em seu Comentário a Romanos descreveu o apocalipticismo como "a mãe da teologia cristã".

O Anglicanismo e a Bíblia

(Desafios e perspectivas ante uma nova realidade hermenêutica) [1]

As declarações oficiais das igrejas Anglicanas e Episcopais postulam que:

- *"As Sagradas Escrituras do Antigo e o Novo Testamento [são] a Palavra revelada de Deus"*.
- Também que inspiradas por Deus a Bíblia é *"o critério último de suas doutrinas e a principal fonte de guia para sua vida"*.
- E, além disso, que *"as Santas Escrituras contêm todas as coisas necessárias para a salvação"* e que *é "a norma e final critério para a fé"*.[2]

Todas estas afirmações e declarações têm como fundo as formulações de um dos Padres do pensamento teológico anglicano, Richard Hooker, que coloca como os três pilares do pensamento teológico anglicano: as Escrituras, a Tradição e a Razão.

A importância da Bíblia na liturgia

Portanto, está claro que a Bíblia tem uma posição única e central no Anglicanismo. Isto se evidencia principalmente na vida litúrgica. Um dos primeiros efeitos da reforma inglesa foi precisamente a inclusão nos ritos e ofícios de leituras das Escrituras em língua vernácula, como se ordena na Convenção de 1543. Também o prefácio do primeiro Livro de Oração Comum de 1549, obra litúrgica e teológica produto do pensamento de Thomas Cranmer, é uma apologia do uso do Lecionário para os Ofícios Diários. E, além disso, o mandamento de Eduardo VI de 1547 ordena que na Eucaristia

seja lida a epístola e o evangelho em Inglês, assim como que se deve ter uma homilia em língua vernácula.[3]

Em fim, que todos os ritos e cerimônias dos primeiros Livros de Oração Comum insistiam na leitura de lições tomadas das Escrituras, incluindo do livro dos Salmos. Nenhuma comunhão ou igreja cristã esteve mais consciente que a Anglicana, que na sua adoração as Escrituras devem ser proclamadas em toda sua plenitude e que nada deve ser lido, orado ou cantado exceto textos tomados das escrituras ou que estejam perfeitamente baseados nelas.[4]

Autoridade da Bíblia no Anglicanismo

No entanto, apesar de que o anglicanismo considerou sempre a Bíblia como central, nunca foi claramente expressado o caráter e função da sua autoridade

Por quê?

Porque o anglicanismo, ao manter que os credos *"podem ser provados pelas Escrituras"* [5]e que a Igreja *"tem poder para decretar ritos e cerimônias, e ser autoridade em controvérsias de fé, sempre e quando não se aparte do estabelecido pela Palavra escrita de Deus"*,[6] se afasta da *"sola Scriptura"* dos mais rigorosos reformadores, introduzindo a Tradição como uma medida de qualificação e critério. Isto faz com que a prática da igreja (Tradição) possa influir em como as Escrituras em si mesmas foram e devem ser lidas. E aqui, certamente, entra no processo interpretativo o outro pilar enunciado por Hooker, a Razão, que guiada pelo Espírito Santo também não pode ser excluída da tarefa hermenêutica..

Certamente, tudo o anterior, criou ao longo dos séculos tensões e controvérsias entre aqueles que postulam a Tradição e a Razão como elementos importantes a considerar no processo interpretativo, e aqueles, que seguindo aos reformadores mais radicais, postulam que só o que pode ser rigorosamente provado com a letra das Escrituras tem

autoridade. Então, a aproximação anglicana à Bíblia, se movimentou no meio dessas tensões.

No presente estas tensões se acrescentam com o desafio da nova consciência científica e histórica, da pós-modernidade e da cultura globalizada, e também pela demanda das outras religiões. Já recentemente, e ainda que não deixe de ser um problema global das igrejas e da teologia contemporânea em geral, temos as tensões que se levantam dentro da Comunhão Anglicana com relação ao debate sobre a sexualidade humana. Tudo isto levanta muitas questões e dúvidas sobre a autoridade escrituraria e o processo interpretativo.

Não obstante, desde o princípio a Bíblia alcançou seu lugar como a primeira e fundamental autoridade para os cristãos anglicanos. Mas essa centralidade não foi preservada mediante decretos, dogmas ou leis, senão pelo lugar central da Bíblia na liturgia da Igreja e na vida devocional do povo. Por isso, como anglicanos não temos um dogma exato sobre a inspiração escrituraria, sua natureza e seus limites, que tenha que ser aceito. O princípio central de autoridade no anglicanismo estava enraizado, em suas origens, na convicção que aqueles cristãos e aquelas cristãs aos que se liam as Escrituras na sua própria língua (particularmente no contexto da adoração), com a guia dos líderes da igreja, seriam capazes de julgar as coisas essenciais para a fé.

Porém, quais perigos pode carregar esse princípio?

Por um lado, o perigo de deixar o processo hermenêutico muito aberto e ficar numa leitura ingênua, que pode arrastar, mesmo sem dar-nos conta, ao fundamentalismo bíblico. Por outro lado, uma aproximação abertamente legalista, literalista e fundamentalista à Bíblia. Mas outro perigo, talvez um dos mais perigosos, seja que a Bíblia seja honrada e citada, mas não levada a sério nem aplicada à fé e à prática cristã.

Por isso, como muito bem afirmou Sebastião Gameleira é um desafio presente a formação na Igreja de uma

mentalidade bíblica. Porque já não podemos deixar o futuro da igreja à tradição familiar, já que o contexto urbano mudou radicalmente os vínculos das pessoas com seu ambiente de parentesco. Devemos voltar a pôr urgentemente a Bíblia nas mãos dos crentes, para que se exerça o livre exame das Escrituras. Mas um livre exame cujo sujeito não seja o individuo isolado, mas a comunidade, quer dizer, não uma leitura individualista, mas eclesial, que se faz pelo diálogo e o conflito das interpretações, como instrumento de formação da mentalidade bíblica de nosso povo.[7].

Vejamos agora como no consenso da pesquisa bíblica contemporânea e do pensamento bíblico-teológico anglicano, se considera a Bíblia como fonte de inspiração e revelação das Escrituras; como se vê seu papel como autoridade final; e como pode a igreja hoje refletir uma compreensão exata da Bíblia.

O estudo histórico e crítico da Bíblia

Qual o primeiro descobrimento da ciência bíblica?

O primeiro descobrimento da ciência bíblica é que a Bíblia não é um livro nascido por geração espontânea, nem caído do céu. Não surgiu em um dia, e se mediante um processo longo que durou muitos séculos.

Consequentemente, será no meio dos conflitos e as crises da história humana que surgirão as Escrituras. E também será no meio da vivência desses conflitos e dessas crises, que o povo de Israel, primeiro, e os primeiros cristãos depois, irão descobrindo quem é Deus.

Na atualidade numerosos autores, tanto latino-americanos como norte-americanos, ainda reconhecendo que no seu produto final influíram grupos acomodados e afastados do povo, postulam que a Bíblia é, em princípio, produto da memória subversiva dos oprimidos ante diferentes formas de dominação[8].

José Severino Croatto assinalou que a Bíblia nos apresenta uma mensagem de salvação inserida no meio do agito da história humana[9].

Carlos Mesters apontou que a Bíblia nasceu dentro da tradição viva da fé do povo de Deus, quedando-se no meio dos conflitos da marcha, e que lida e relida pelas gerações posteriores, foi levada como um navio pelo rio. Nasceu da preocupação de voltar a encontrar, na realidade dos conflitos de cada época, o chamado do mesmo Deus de sempre. E esse processo de leitura e releitura está na origem da Bíblia[10].

A Bíblia: um mosaico de teologias

E se a Bíblia teve um processo de formação de muitos séculos, é uma realidade que até chegar a sua forma definitiva passou por diferentes culturas e várias línguas. E esta realidade tem também que ser considerada para qualquer processo de interpretação.

Os quatro evangelhos foram a transformação em escritura de uma história de muitas décadas de ensino, controvérsia e perseguição, assim como de constantes releituras. E cada um deles responde a comunidades com necessidades diferentes. Portanto as ênfases dos mesmos são também diferentes, e logicamente suas teologias também diferentes. A Carta aos Romanos foi escrita para uma comunidade diferente da Carta de Santiago.

Portanto, é impossível falar de uma teologia na Bíblia. A Bíblia é um mosaico de teologias, muitas vezes conflitantes entre si.

E como resolver as diferenças ou contradições?

Poderíamos começar a reconhecer que as próprias contradições podem constituir chaves hermenêuticas que contribuem a liberar a reserva de sentido do texto para nosso presente. E reserva de sentido é o sentido sempre novo que um texto pode oferecer em novas situações.

Continuidade, diálogo e ruptura

A Bíblia teve sua origem na experiência das comunidades que acharam que Deus tinha estado misteriosamente, mas decisivamente presente e ativo entre eles. Então, a comunidade da fé precede à composição da Bíblia e não o contrário.

Os primeiros cristãos somente conheceram as Escrituras do judaísmo. Na sua origem os livros do Novo Testamento foram comentários ou releituras à luz do evento Cristo, e também mudaram a interpretação da história de Israel para os cristãos.

Entre as primeiras gerações de cristãos foram as palavras faladas e não as escritas as que levaram à convicção da presença de Deus no mundo. Somente depois a Bíblia –como testemunho escrito- chegou a ocupar um lugar como fonte de inspiração e testemunho de fé. E foi a própria comunidade, guiada pelo Espírito santo, atuando como norma e correção, a que lhe deu autoridade. Por isso, se diz que a Bíblia é um livro nascido dentro da comunidade da fé.

Porém, hoje tem que haver um processo de continuidade, diálogo e ruptura, entre a comunidade de fé que lhe reconheceu a autoridade, e a comunidade de fé que hoje interpreta.

Por que falamos isso?

Há continuidade e diálogo porque nos une a fé comum no caráter libertador de Deus, sua incidência na história humana através de todos os séculos, e o evento Cristo, que constitui uma das formas mais altas da revelação de Deus. Mas há ruptura porque hoje interpretamos a Bíblia desde uma cultura muito diferente daquela na qual nasceu.

Ignorar este fato ou esse princípio hermenêutico fundamental pode nos fazer cair em fundamentalismos, literalismos, leituras descontextualizadas, e finalmente numa manipulação do texto bíblico.

Por isso, é um princípio fundamental, e também muito anglicano, para aproximar-nos à Bíblia, que o genuíno conhecimento e compreensão vêm somente através da participação comunitária no processo de leitura, releitura e interpretação.

Como falar de Deus? - a linguagem mito-poética

As pessoas pensam, falam e aprendem por meio de desenhos, histórias, analogias etc. Aproximamos-nos do desconhecido buscando semelhanças e diferenças com o conhecido e identificando como se parecem ou não.

Sabemos o que está "em cima" e o que está "embaixo", porque quando éramos muito pequenos alguém nos carregou e nos mostrou o "em cima", ou nos escondemos de alguém ou algo "embaixo" de alguma coisa. Aprendemos os números comparando-os com os nossos dedos ou diferentes objetos. Fazemos histórias a nossos filhos e a nossas filhas para lhes ensinar coisas diferentes, muitas vezes abstratas como o bem e o mal.

Quando os seres humanos tentaram ou tentam hoje falar de Deus, eles se situaram em algo que é central, mas que também vai além da experiência sensorial e de qualquer explicação racional.

Então, como falar de Deus? Falar de Deus só pode realizar-se por meio de imagens, histórias ou analogias que, por sua vez, são, ainda que não totalmente, a verdade sobre Deus, de seu amor ou de seus propósitos para os seres humanos.

Como Deus transcende tudo o que se possa dizer dele, somente com uma linguagem forte, mas ao mesmo tempo delicado e poético podemos lhe confessar. Para esta linguagem os estudiosos procuraram diferentes termos: metáfora, parábola, símbolo, mito[11].

Particularmente, no caso dos textos do Pentateuco, por ter características eminentemente narrativas, é a linguagem mítico-poética, considerado como símbolo em forma de narração, que melhor pode explicar o tempo primordial ou os fatos fundadores (cf. a criação) ou a verdade sobre Deus e seus propósitos para com os seres humanos.

Portanto, em qualquer aproximação hermenêutica precisamos refletir sobre o que entendemos por linguagem mítica-poética para evitar qualquer confusão e remover de nosso pensamento qualquer conotação que possa obscurecer o que realmente essa linguagem quer transmitir.

A partir dos séculos V e IV a.C. até o século XIX d.C., a linguagem mítica foi esvaziada de todo valor religioso, opondo-se ao histórico. Essa visão acabou por designar como mítico o que não pode existir realmente. O mítico foi considerado sinônimo de mentira, fábula e ilusão.

O liberalismo e a modernidade, por outro lado, nos incapacitaram para entender o significado histórico dos símbolos e mitos. O liberalismo opôs mito à história, e o positivismo lançou o mito à gaveta da falsidade e da especulação Algo podia ser mítico ou histórico; se era mítico, não era histórico, e, portanto, era falso, fictício, mentiroso, inexistente.[12].

Assim sendo, desde o início do século XX o conceito de "o mítico" começou a ser reconsiderado como a única maneira que tinham as sociedades antigas pré-científicas de expressar coisas tão profundas como a origem do mundo, dos animais, das plantas, do ser humano e de todos os acontecimentos primordiais originários.

Fazendo um estudo dos "mitos de origem" nas sociedades antigas, o historiador e filósofo da religião Mircea Eliade (1907-1986†) observou que para o pensamento religioso os mitos revelam que o mundo, os seres humanos e a vida têm uma origem e uma história, e que essa história é

verdadeira, preciosa, significativa e exemplar. Mas o mito não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade original. O mito explica, reforça e codifica crenças e salvaguarda princípios morais. O mito é um elemento essencial da civilização humana, e longe de ser uma fábula, uma ilusão ou uma mentira, é uma realidade viva e um recurso ao qual recorremos constantemente De acordo com Eliade a hermenêutica do mito é uma parte da hermenêutica da religião.[13]

Qual a melhor pergunta sobre a Bíblia?

Assim, a melhor pergunta sobre a Bíblia não é: O que é a Bíblia? A melhor pergunta que podemos fazer sobre a Bíblia é o que a Bíblia não é. Deste modo,

- a Bíblia, não é um livro de biografias no sentido atual do termo;
- não é um livro de ciências naturais e leis físicas, que tenta explicar a origem do mundo e as instituições sociais;
- também não é um manual de ética e moral valido para todas as épocas, porque ela reflete os padrões éticos e morais de sua própria época;
- e, finalmente, não é um manual de história tal e como entendemos hoje a historia.

No presente temos que dar-lhe um grande valor no processo de interpretação bíblica às informações que fornecem outras ciências como a arqueologia, a sociologia, a economia, a história da literatura, e as ciências humanas em geral. Os escritores bíblicos viveram em um mundo bem diferente do nosso. Os horizontes são diferentes. Separam-nos culturas, concepções morais e visões diferentes. Mas será precisamente o feito de não pertencer a nenhuma cultura contemporânea,

um fato da maior importância para desafiar a todas as pessoas em todas as épocas e em diferentes culturas. E isto faz com que os horizontes do passado e o presente se encontrem e fusionem. Dessa maneira a Bíblia libera sua mensagem para todas as épocas.

Devemos reconhecer que pela distância de séculos, os escritores bíblicos não pensaram nos mesmos termos que hoje, nem se fizeram as mesmas perguntas que nos fazemos hoje.

O conceito de história do mundo antigo, e particularmente dos hebreus, é muito diferente da concepção moderna de história. Os hebreus não estavam interessados em descrever ou narrar fatos, mas em interpretar os eventos históricos. A concepção hebreia da história é interpretativa e não descritiva. De fato, os livros a que acostumamos chamar de históricos, como Josué, Juízes, Samuel e Reis, são considerados na tradição hebreia como profecia. O próprio livro do Apocalipse, com o qual fecha a Bíblia cristã, é catalogado pelo seu autor -ou autores- como profecia (cf. Ap 22,18-19).

Portanto, a narrativa bíblica é fundamentalmente uma leitura teológica e profética da história a partir da fé. É uma mensagem de salvação e liberação inserida em uma única história: a história humana. Comenta José Severino Croatto, que será a linguagem simbólica e mítica da religião a que recreará e reinterpretará os eventos, fazendo-os "extraordinários", "portentosos" e "maravilhosos", para trans-significá-los. Por isso, a Bíblia não é um documento de história profana, mas uma "história sagrada", e é como "sagrada" que tem valor para nós[14].

Então, a maioria dos textos bíblicos deveriam melhor ser considerados como narrativas que usam elementos históricos, que como história em forma de narrativa. E neste sentido, todo conhecimento é o resultado da interpretação. E este esforço interpretativo mediante releituras, parece haver sido muito importante na formação da própria Bíblia. Por isso,

quando nos perguntamos como pensar do processo de inspiração escrituraria devemos focalizar nosso pensamento no próprio processo interpretativo. Então passemos a analisar agora os conceitos de inspiração e revelação.

Inspiração e revelação

Como cristãos e cristãs nos aproximamos à história bíblica desde uma experiência de fé, partindo do critério que a Bíblia é "*escritura sagrada*". E o fato de considerar que um texto possa estar inspirado por Deus, e que, portanto, possua um caráter sagrado, determina um tipo de interpretação muito diferente do que poderia ser aplicado a uma obra profana.

Mas há diferentes maneira de pensar sobre a inspiração bíblica. Umas vezes a ênfase recai nas próprias palavras, é o que chamamos literalismo bíblico. Esta visão considera a revelação e a inspiração em relação com o livro. Mas Deus não chamou a muitos homens e muitas mulheres para que se sentassem a escrever um livro, nem partes dele. Deus não chamou a Moisés, nem aos juízes, nem a Samuel, nem a Elias e Eliseu, nem a todos os profetas, nem a Jesus, para serem escritores. Elias, considerado o arquétipo do profeta, não escreveu nada, e muito menos Jesus. Para saber deles temos que recorrer a outros testemunhos às vezes contraditórios.

De acordo à tradição veterotestamentaria Deus se revela, sobretudo para atuar. E esta experiência e memória se refletem na confissão *"Yahvé nos tirou do Egito..."*, que atravessa todo o Antigo Testamento, e que se encontra em textos litúrgicos e catequéticos como Dt 6,1-25; em textos litúrgicos bem antigos como Dt 26,4-11, assim como no prólogo dos Dez Mandamentos (Ex 20,2).

Por isso, o erro de qualquer leitura literalista e fundamentalista da Bíblia, é identificar Bíblia e Palavra de Deus. A bibliolatria é idolatria, porque a Bíblia por si mesma não salva nem liberta, quem salva e liberta é Deus.

Portanto, a Bíblia é simplesmente o testemunho da ação libertadora de Deus na história; é a lente, em alguns pontos vazados pelas imperfeições humanas, através do qual olhamos esse testemunho libertador de Deus.

Entretanto como anglicanos não se requer de nós a crença na inspiração verbal das Escrituras, nem aceitar uma doutrina ou teoria sobre a inspiração. É através do processo interpretativo que a inspiração se faz realidade[15]. Isto significa que a inspiração não é algo que ficou no passado, mas é um processo sempre continuo e sempre presente.

A inspiração é um processo que nunca termina e do qual hoje participamos quando vinculamos nossa experiência presente e a vida. E sendo parte do processo interpretativo de releitura, nos fazemos também parte do processo de inspiração, e só desta maneira a revelação se fará uma realidade presente hoje, encontrando assim na Bíblia luzes e perspectivas, mas não receitas feitas, para os assuntos fundamentais de nossa vida de hoje.

Algumas pistas hermenêuticas

As tensões e conflitos fazem parte do próprio processo de formação do texto bíblico, e de fato constituem chaves hermenêuticas importantes. Também vimos como as releituras formam, ao mesmo tempo, parte do próprio processo de formação das Escrituras. Por tudo isto, a Razão humana será também parte da tarefa hermenêutica, como foi também nas próprias origens e desenvolvimento das Escrituras.

A Experiência cristã contemporânea -os desafios, e oportunidades- afetará a interpretação, como foram importantes na própria composição dos materiais bíblicos. E ao mesmo tempo, a experiência passada da Igreja, ou seja, a Tradição, tal e como a encontramos nas liturgias, credos e posições doutrinais, influenciará o curso da interpretação bíblica contemporânea.

Hoje estamos aprendendo que aqueles e aquelas que experimentam diferentes formas de opressão, marginalidade e exclusão, são sujeitos hermenêuticos importantes. A Bíblia, em diálogo com todos eles e todas elas, provocará, exortará e atuará como um elemento crítico para o presente da Igreja. E neste processo a Igreja deve estar comprometida não em repetir verdades, mas em uma viagem de descobrimento. É o que foi chamado *"a aventura da fé bíblica"* [16]. Porque com suas ambiguidades, incertezas, paradoxos e contradições, a narrativa bíblica lembra-nos que há muito sobre Deus e sua presença no mundo que os seres humanos não podemos compreender.

Entretanto, a Bíblia pode também ser domesticada, manipulada e descontextualizada. Com ela se legitimou a apartheid, na África do Sul; se legitimou a destruição e exclusão de nossas culturas aborígines, e também a escravidão dos milhares de negros que foram trazidos da África, sob o suposto de serem descendentes de Cam, o filho maldito de Noé (cf. Gn 9,24-25). 50 anos atrás o nazismo quis demonstrar com a Bíblia que os judeus, *"por serem os assassinos de Deus"*, deviam ser varridos da faz da terra, e hoje o sionismo pretende legitimar o despojo dos palestinos sob o pretexto do cumprimento das profecias.

Recentemente, as declarações de Lambeth 1998 sobre a sexualidade humana. Afastando-se, do tradicional jeito anglicano de usar a Tradição, a Razão e a Experiência na aproximação ao texto bíblico, e dando as costas a princípios hermenêuticos fundamentais da ciência bíblica contemporânea, utiliza textos tirados de seu contexto cultural e religioso, para condenar e excluir às pessoas sexualmente diferentes.

Una falsa e errada aproximação às Escrituras – fundamentalista, conservadora e literalista- é altamente perigosa, porque poderia utilizar-se o mesmo princípio para

justificar outras exclusões e marginalidades, como por exemplo, a marginalidade das mulheres, -tomando certos textos paulinos tirados de seu contexto cultural e literário- e contribuir também, para legitimar falsos messianismos políticos, que utilizando um disfarce religioso, ameaçam a paz e a fraternidade inter-humanas. Com textos tirados de seu contexto social, econômico, cultural e religioso pode-se provar qualquer coisa, infelizmente sempre sob o pretexto da pureza da fé.

Por tudo o anteriormente expressado, devemos ter cuidado em não usar a Bíblia como um livro de perguntas e respostas para nosso próprio tempo, ou como um livro de ciência, ou como um livro de história, ou como um livro de receitas éticas e morais.

O predicador norte-americano Philips Brook (1835-1893) expressou, que a Bíblia *"é como um telescópio"*. Se olharmos através do telescópio olhamos o mundo através dele, mas se olhamos o telescópio, somente olhamos o telescópio. Por isso a Bíblia é algo através do qual se deve olhar, para ver o que está além. Porém, muitas pessoas só olham o telescópio e somente vem a letra morta. A Bíblia não significa um código escrito que mata, mas um veículo do Espírito que liberta e dá vida (cf. Jo 8,32; 2 Co 3,6).

Quando como Anglicanos afirmamos que "*as Santas Escrituras contêm todas as coisas necessárias para a salvação",* queremos significar que elas oferecem o sentido de direção, capacitando-nos para experimentar a presença de Deus no mundo e aprender de seus propósitos.

Reconhecer como Anglicanos o caráter central e essencial da Bíblia no significa dar-lhe uma autoridade absoluta, porque a mesma Bíblia aponta para a Igreja, que foi a que lhe deu e reconheceu autoridade, como o lugar para descobrir o Espírito de Deus atuando dentro e através da comunidade. Daí o princípio anglicano de que a Bíblia sempre

tem que ser interpretada através da Razão e a Experiência cristã antes que seja reconhecida como revelação.

É necessário aproximar-nos às Escrituras *"com olhos e ouvidos abertos e corações ardentes"* (Lc 24,31-32). É um imperativo afirmar uma nova maneira de usar *"o livro sagrado"*, que o resgate, em nosso presente, de leituras excludentes, opressivas e manipuladoras, tanto sociais, políticas e eclesiásticas, e faça dele um instrumento de liberação e não de exclusão e dominação.

Relendo a Bíblia desde as dores e sofrimentos de hoje

Certamente nos encontramos ante uma nova realidade hermenêutica. Nosso presente é grandemente plural, diverso, complexo e contraditório. E, consequentemente, essa nova realidade impõe grandes desafios para nossa missão como igreja de Jesus Cristo. E a missão da igreja em todo tempo e lugar está estreitamente vinculada ao projeto histórico do reino de Deus, que afirma a opção pela justiça e pela vida plena e abundante para todas as pessoas.

Portanto, em consequência com a mensagem bíblica, nossa releitura deverá situar-se dentro das experiências de fé e de compromisso com a vida, a justiça e a paz *"dos pequenos"* (Mt 25,45).

E por esse compromisso com *"os pequenos"*, nossa releitura da Bíblia tem que ser **cambiante e contextual**, para que seja capaz de responder aos novos desafios que nos chegam do mundo, sendo nossa aproximação confrontada com a realidade sócio-política, econômica, cultural e religiosa de nossos contextos particulares e do presente contexto global mundial.

Também nossa releitura deverá ser **concientizadora,** o qual significa que devemos assumir o compromisso de ser cocriadores na tarefa de transformação social em prol da justiça e da paz. No entanto, essa conscientização deve começar

pelas próprias comunidades que leem e refletem sobre a Palavra, de maneira que sejam capazes de reavaliar as formas de aproximação à Bíblia e a aplicação prática de sua mensagem.

Por isso, qualquer releitura bíblica deverá ser, além disso, **comunitária e amplamente ecumênica**. Comunitária, porque a Bíblia é um livro que foi concebido para ser lido e interpretado em comunidade; e amplamente ecumênica para enriquecer a reflexão bíblica com a riqueza da diversidade, inclusive da diversidade religiosa. Nesta leitura comunitária, tanto a contribuição dos especialistas como a do povo simples serão importantes. O especialista deverá contribuir com o instrumental e as categorias críticas -em diálogo com outras ciências sociais e humanas- para evitar as leituras ingênuas, e contribuir para superar os fundamentalismos e literalismos, que levam à manipulação do texto bíblico.

Também deverá ser uma releitura **inclusiva**, que caminhe ao encontro de grupos e categorias sociais desprezadas e marginadas. Aquelas que no tempo de Jesus seriam consideradas "impuras": favelados, idosos, pessoas com necessidades especiais ou excepcionais, meninos de rua, sexualmente diferentes, crentes de outras religiões etc. Contudo, fazer uma releitura inclusiva, ou uma hermenêutica e teologia inclusiva, passa necessariamente pela renovação de nossa capacidade de ouvir o clamor das pessoas excluídas de hoje, assim como também, reordenar nossas instituições eclesiásticas de modo que elas sejam protótipos do Reinado inclusivo de Deus, conforme exemplificado por Jesus[17].

Finalmente, e por tudo o anteriormente expressado, nossa releitura deverá ser **profética** para a própria igreja, sendo consciência crítica de tudo o estranho à verdade do evangelho, para evitar que se afaste de sua identidade e compromisso evangélico com o reino de Deus e sua justiça.

Notas

[1] Aula no Instituto Anglicano de Estudos Teológicos (IAET) em 17/09/2022.
[2] "O Quadrilátero de Chicago" de 1886; "Declarações de Fé e Ordem de 1949 da Convenção General da Igreja Episcopal nos Estados Unidos da América; artigo VI de "Os Artigos da Religião"; e finalmente "O Quadrilátero de Lambeth de 1888.
[3] Veja Hatchett, Marion J. "The Bible in Worship", em: Anglicanism and the Bible, Connecticut, Morehouse Barlow, Wilton, 1984, p.81-82, 91.
[4] Ibid. p.115.
[5] Artigo VII de "Os Artigos da Religião"
[6] Artigo XX, Ibid.
[7] Gameleira, Sebastião, "Inclusividade na pastoral", em: Simpósio acadêmico de teologia anglicana - O conceito de inclusividade, Porto Alegre, Centro de Estudos Anglicanos, 2004, p.117-118.
[8] Este postulado se justifica, em primeiro lugar, na tradição fundante do êxodo, que atravessa como um fio hermenêutico de sentido toda a história bíblica, que afirma a Yahvé como libertador de escravos e marginais sociais (Ex 3,18); em segundo lugar, nas teses de Hermann Gunkel (Hermann Gunkel, Genesis, Gottinga, 1964 [1910]), que a partir dos estudos sobre o material narrativo do Gênese, definiu as pequenas unidades (saga-perícopa) como o núcleo generativo do Pentateuco; e, finalmente, ao fato que, em termos históricos, foram situações de opressão e crises as que contribuíram à fixação de diferentes tradições: a opressão salomônica, a exploração sob Jeroboam II, o exílio babilônico, a nova opressão sob os persas, e a opressão grega e romana. Veja Gottwald, Norman K. The Tribes of Yahweh – A siciology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050, New York, Orbis, Maryknoll, 1979; Schwantes, Milton, A família de Sara e Abraão - Texto e contexto de Gênesis 12-25, Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/ Editora Sinodal, 1986; Pixley, Jorge, "Las escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas, em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Santiago de Chile, Rehue, 1992, No.11, p.123-132.
[9] Mesters, Carlos, "La lectura de la Biblia", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Santiago de Chile, REHUE, 1990, No.5-6, p.125.
[10] Ibid. p.125.
[11] Ringe, Sharon, Jesús, la liberación y el Jubileo bíblico – Imágenes para la ética y la cristología. San José/Costa Rica, Editorial DEI, 1997, p.22-30.
[12] Gadamer, H.G. Mito y razón, Barcelona, Paidos, 1997, p.10.
[13] Eliade, Mircea, Aspectos do mito, Rio de Janeiro, Edições 70, 1989, p.9-24).
[14] Croatto, José Severino, Historia de la salvación – La experiencia religiosa del pueblo de Dios, Santiago de Chile, Ediciones San Pablo, 1995, p.10-12.
[15] Borsch, Frederichk Houk, "All Things Necessary to Salvation", em: Anglicanism and the Bible. op. cit., p.214.
[16] Hodgson, Leonard, Sex and Christian Freedom, London, SCM Press, 1997, p.42. Citado por Borsch, Frederichk Houk, "All Things Necessary to Salvation", em: Anglicanism and the Bible. op. cit., p.218.

[17] Zabatiero, Júlio Paulo, "Por uma teologia bíblica inclusiva", em: Simpósio acadêmico de teologia anglicana -O conceito de inclusividade, op. cit. p.51-52.

Venha o teu reino[1]

O Pai Nosso uma oração pelas necessidades da comunidade

Introdução

O Pai Nosso, também conhecida como a *"oração do Senhor",* é a mais conhecida e também a mais ecumênica das orações do cristianismo. No século III d.C. Tertuliano, uns dos primeiros Padres da Igreja expressou que o Pai Nosso constitui um compendio de todo o evangelho[2]. E disse bem o venerável Padre, porque se nos detemos a analisar a também chamada *"oração modelo"*, vemos que constitui um resumo dos grandes temas que têm a ver com a existência pessoal e social de todos os seres humanos, em todas as épocas e em todos os lugares.

O contexto literário

Da chamada *"oração do Senhor",* encontramos duas versões diferentes na tradição evangélica: Mateus 6,7-15, e uma versão abreviada que encontramos em Lucas 11,1-4. Para esta reflexão usaremos a versão de Mateus, porque ainda que talvez, e segundo as leis que regem a transmissão de um texto litúrgico, a versão de Lucas possa considera-se a mais antiga ou original[3], concordo com os biblistas e teólogos que afirmam que o texto de Mateus recolhe melhor que Lucas o sentido original, e se ajusta melhor à realidade sócio-econômica e política do século I dC.[4]

Tanto na versão de Mateus (Mt 6,9-13) como na de Lucas (Lc 11,1-4), não vemos nenhuma referência nem a Jesus Cristo nem à Igreja. Os pilares sobre os que se sustenta teologicamente *"a oração do Senhor"* são Deus e os seres humanos. Após a invocação inicial, *"Pai nosso que estás nos céus"* (Mt 6,9; Lc 11,1), o que segue são simplesmente petições

muito concretas e específicas: a vinda do reino, que no contexto social econômico e político em que se insere o próprio Pai Nosso, tem a ver com a afirmação da justiça (Mt 6,10.33; Lc 11,1); também se pede pelo sustento diário para todos as pessoas, o perdão das dívidas (Mt 6,11-12) e uma vida liberada da ameaça e a maldade (Mt 6,13).

Antecedentes

O Pai Nosso tem seus antecedentes em antigas orações judaicas usadas comumente nas sinagogas. Afirma-se que o Pai Nosso depende literariamente e em seu conteúdo do *Qaddish* (em arameu 'santo'), antiga oração arameia que glorifica a Deus e pede a vinda de seu reino sobre a terra. Com essa oração se terminava o serviço nas sinagogas em tempos de Jesus, após a leitura e comentário das Escrituras[5]. Posteriormente os grupos e setores sociais que estão por trás da tradição evangélica, a traduziriam para o grego, adaptando-a as novas necessidades da comunidade, radicalizando o *Qaddish*, e dando-lhe um novo conteúdo de compromisso social.

O contexto social, político e econômico

O contexto social, político e econômico do Pai Nosso se insere no período da ocupação e dominação romana sobre Palestina; dominação sustentada mediante estruturas hierárquicas patriarcais que afetavam todo o sistema de relações, desde a política até a economia. Em sua expressão social, política e econômica, o sistema romano de dominação dependia da aliança com os poderosos tanto a nível secular como religioso. Reis e sacerdotes eram colocados e substituídos por Roma de acordo a seus interesses. E toda esta estrutura era sustentada pela força coercitiva do exército romano. E certamente, uma primeira aproximação ao contexto social, político e econômico do Pai Nosso deixa transparecer que a

comunidade que orava estava desesperada pela falta de alimento, pelo peso das dívidas e pela maldade generalizada (cf. Mt 5,46; 9,9-10; Mc 2,14-15; 12,13-17; Lc 3,12-14; 5,27; 7,29; 18,10-13; 19,1-2; 23,2).

Estrutura literária

Na versão de Mateus, a estrutura do Pai Nosso se compõe de uma invocação e sete petições finalizando com uma doxologia. A invocação expressa pluralidade, coletividade, comunidade: Não é «Pai meu», senão «Pai nosso», o Pai de todos e de todas. No entanto, apesar de que o termo «Pai» (em arameu '*abba*') é um termo familiar que implica uma relação íntima com a divindade, a terminologia masculina da doxologia não está livre da visão de uma sociedade patriarcal.

Nas três primeiras petições estamos no campo da verticalidade, têm a ver com Deus: a santificação do nome de Deus, seu reinado e a realização de sua vontade. Aqui vale a pena realçar que se pede *"**venha o teu reino**"*, e não *"**vamos a teu reino**"*. Enfatiza-se, por tanto, o sentido histórico-temporal, bem como a cotidianidade do reino.

A partir da quarta petição entramos no campo da horizontalidade. A quarta, quinta e sexta petição, têm que ver com os seres humanos, com os interesses da comunidade. Pede-se pelo pão, como símbolo do alimento do qual todas as pessoas têm direito; pede-se pelo perdão das dívidas que oprimem não só economicamente, mas que desestruturam a vida da comunidade; e finalmente se expressa a solidariedade que deve presidir as relações inter-humanas.

Na sétima petição nos defrontamos com as ameaças, a tentação e o mal que pode causar uma situação de dívida econômica para uma família e para a comunidade; o mal que poderia afetar as relações interpessoais e sociais. E pede-se a Deus que nos liberte dessa ameaça e desse mal.

Relendo o Pai Nosso em nosso presente

Muitas leituras poderiam ser realizadas a partir desta oração, compendio de todo o evangelho, como bem afirmou Tertuliano; e que tem sido dita através de todas as épocas com uma atualidade sempre surpreendente. Mas na leitura que agora propomos a partir das necessidades da comunidade, chamamos a atenção para a quarta e a quinta petição (Mt 6,11-12).

Na quarta petição se pede o pão necessário porque muitos não o têm; destaca-se a mesa aberta para todas as pessoas: *"... o pão nosso de cada dia dá-nos hoje"*. E a mesa é o lugar onde as pessoas se unem ou se separam; é o símbolo da união, a paz, a solidariedade, a fraternidade e o amor, ou o símbolo da discriminação, a intolerância e a separação. As comidas de Jesus com todo tipo de pessoas são sinais da mensagem de Jesus e expressão da missão encomendada aos seus.

Aqui também a petição é comunitária; não é ***"o meu pão"***, é ***"o nosso pão"***; o alimento necessário para o sustento de todas as pessoas. Porque não posso pensar em satisfazer minhas necessidades pessoais sem pensar nas necessidades dos outros. E ainda que seja certo que, segundo o evangelho, o ser humano não só vive de pão (cf. Mt 4,4), também é certo que não podemos prescindir dele. Por isso quando pedimos o pão, temos que pedir pelo pão nosso, que significa o pão para todas as pessoas. Porque só o pão nosso é pão de Deus[6].

Não é fácil hoje pedir pelo alimento para todas as pessoas em um mundo de tantas desigualdades, onde há milhões de pessoas que não têm que comer. Por isso, para que nossa oração não seja vazia, para que o pão seja verdadeiramente nosso; para que o pão seja pão de Deus, dizer hoje o Pai Nosso é um compromisso que demanda de nós uma palavra e uma atuação, que contribua à transformação e à libertação do mundo daqueles mecanismos

sociais políticos e econômicos opressivos, que fazem que poucos tenham muitas riquezas à custa do pão arrebatado da boca de muitos.

Na quinta petição vemos que agora se pede o perdão das dívidas*: "... e perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós temos perdoado aos nossos devedores."* E pedir pelo perdão de dívidas no contexto de opressão do império romano situa o horizonte de leitura desta petição no plano da resistência econômica.

Algumas traduções litúrgicas recentes alteram o sentido original do Pai Nosso quando se diz: *"Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido"*, restringindo o perdão ao plano da moral eclesiástica[7]. Porém, como aponta Pablo Richard, é importante fazer a ressalva que em Mateus as 8 palavras relacionadas com dívidas aparecem no Pai Nosso (Mt 6,12) e na parábola do "empregado mau" (Mt 18,23-25); e além de usar a mesma terminologia ambos os textos mostram a mesma teologia; e sendo a temática central da parábola a dívida econômica, é logico interpretar o Pai Nosso à luz da parábola[8].

Na versão de Lucas se coloca "pecados" em paralelo com "devedor": *"perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós perdoamos a todo o que nos deve"* (Lc 11,4). Porém, isto também não deve levar-nos a uma leitura espiritualista do Pai Nosso. Quando Lucas coloca "pecados" em paralelo com "devedor" acrescenta um novo elemento ao reafirmar teologicamente que o pecado não é apenas pessoal, mas que tem também uma dimensão econômica e social[9]. E fazendo isso Lucas se coloca simplesmente na linha profética (cf. 1Rs 21,1-16; Is 58; Am 2,6-7a; 8,4-8; Mq 2,1-5; 6,8-15; Sf 1,8-16).

O reconhecimento e superação das dívidas faz parte de uma tradição bíblica que condena e pretende superar as relações de dependência econômica como alheias à vontade de Deus (cf. 2Rs 4,1; Pr 22,7; Is 5,8). Ao pedir o perdão das

dívidas, a quinta petição se situa claramente na tradição do jubileu bíblico (cf. Lv 25). As dívidas econômicas, com suas consequências sócio-políticas e econômicas, ao impossibilitar a existência de relações justas entre todas as pessoas, fazem impossíveis, não só a relação entre as pessoas, mas a própria relação com Deus.

Entretanto, tendo em conta que ler sempre significa reler, e que interpretar com sentido de passado significa atualizá-lo em função do presente[10], reler e interpretar hoje o Pai Nosso significa partir de nossa própria vida, de nossas angústias e de nossas esperanças; estabelecendo as relações e sintonias com a vida, as angústias e as esperanças daqueles tempos; sentindo-nos surpreendentemente próximos daqueles e daquelas que oraram pela primeira vez "Pai Nosso..."

Desta maneira, reler para nosso presente esta oração, é reconhecer que o Pai Nosso não nos eleva ao céu para que esqueçamos o que sucede na terra, mas que nos lembra aos seres humanos com seus problemas quotidianos que precisam ser resolvidos. O que pedimos quando dizemos *"a oração do Senhor"* é que Deus nos ilumine nos anime e impulsione para que sejamos seus colaboradores na busca das soluções necessárias para os problemas de nosso mundo de hoje; para ser livrados de todas as maldades e pecados pessoais e sociais; para que venha o reino de justiça e paz, e seja assim feita a vontade de Deus.

Notas

[1] Publicado no caderno "O Estado que temos e o Estado que queremos", Semana Social Brasileira, Paulo Ueti, org. São Leopoldo, CESE/CEBI/CONIC/CNBB, 2023.

[2] Citado por Boff, Leonardo, El Padrenuestro – La oración de la liberación integral. Madrid, Ediciones Paulinas, 1982, p.19.

[3] Veja Jeremias, Joachim, O Pai Nosso: a oração do Senhor, São Paulo, Edições Paulinas, 1976, p.23.

[4] Veja Año de gracia. Año de liberación – Una semana bíblica sobre el Jubileo. (Animador), Navarra, Editorial Verbo Divino, 2000, (La Casa de la Biblia), p.103; e Boff, Leonardo, op. cit., p.119.

[5] Jeremias, Joachim, op. cit., p.39.

[6] Boff, Leonardo, op. cit., 104.

[7] Veja Reimer, Haroldo, e Richter Reimer, Ivoni, Tempos de Graça – O Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo/São Paulo, CEBI/Paulus/Sinodal, 1999, p.129; e Richard, Pablo, "Ya es tiempo de proclamar el Jubileo". Em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Quito/Ecuador, RECU, 1999, No.33, p.16.

[8] Richard, Pablo, op. cit. p.15.

[9] Boff, Leonardo, op. cit. p.118.

[10] Ibid.p.16.

ABORDAGENS MISSIOLOGICAS

Derramaré mi espíritu sobre toda carne (Jl 3,1a)[1]

Hacia una visión holística del testimonio la misión y lo sagrado

1. Algunos principios hermenéuticos

Cualquier aproximación bíblico teológica a la Biblia que tome en serio la realidad histórico social, tanto de la narrativa bíblica como de nuestra realidad presente, presupone una pregunta central: ¿desde dónde hablamos? Es importante dejar claro esta pregunta porque la respuesta que se dé determinará el contenido de la reflexión.

En primer lugar, asumimos el postulado de que la Biblia es, en principio, producto de la memoria subversiva de los oprimidos ante diferentes formas de dominación. Sin embargo, podríamos reconocer que en su terminación y estructuración final influyeron grupos acomodados y alejados del pueblo[2]. Más, a pesar de esto último, destacamos que podemos comprobar que, en términos históricos, fueron situaciones de opresión las que contribuyeron a la fijación de diferentes tradiciones: la opresión salomónica, la explotación bajo Jeroboam II, el exilio babilonio, la nueva opresión bajo los persas, la opresión griega y romana.

Teniendo como base este principio encima expuesto, la nueva reflexión bíblico teológica que se gesta hoy en América Latina afirma, como principio hermenéutico, la dialéctica teológica y sociológica que se establece entre nuestra experiencia presente de hombres y mujeres, niños y niñas, que resisten y sobreviven ante la realidad de injusticia que genera nuestro mundo presente, globalizado y unipolar, y la historia bíblica que es encima de todo memoria libertadora, memoria de la resistencia y de la sobrevivencia del pueblo de Israel.

En sintonía con el biblista argentino José Severino Croatto podríamos decir, que la Biblia es lectura de sucesos paradigmáticos o fundantes y la relectura de una única y sola historia que podríamos llamar de "historia de salvación". Como cristianos afirmamos que el acontecimiento "Cristo" es punto culminante de la revelación de Dios en la historia, tal vez el más alto, hasta ahora. Sin embargo, ¿Dios no se manifestó antes (y antes de Israel!) y no se manifiesta después del mismo Jesús? De manera que, es en esa única historia donde Dios aún no ha terminado de revelarse. Y éste "**todavía no**" de la revelación se expresa en la apocalíptica con la frase: "*ven Señor Jesús*". Por tanto, la Biblia, como mensaje paradigmático, no excluye su propia relectura a la luz de nuevos acontecimientos. Y si no tiene sentido clausurar la revelación de Dios en el pasado, tampoco lo tiene convertir la Biblia en un "depósito" clausurado del cual sólo se puede "sacar". Y siendo la Biblia secuencia de relecturas, es precisamente este hecho el que incorpora sentido nuevo a los nuevos sucesos de la historia.[3]

Entonces, situamos el tratamiento de nuestro tema en la línea de la investigación bíblica latinoamericana y caribeña, en general, y cubana en particular. Al hacer esto reafirmamos nuestra realidad presente de exclusión, resistencia y sobrevivencia, con sus dolores y sus esperanzas, como punto de partida para nuestra relectura y reflexión bíblico teológica.

En segundo lugar, siendo nuestro propósito una aproximación al desarrollo de una concepción universalista y holística de lo divino en el Antiguo Testamento, asumimos los postulados de Walter Brueggemann en el sentido de que el Antiguo Testamento tiene que ser interpretado en sus propios términos. Cualquier interpretación seria del Antiguo Testamento tiene que tener en cuenta que el Antiguo Testamento no apunta directamente a Jesús o al Nuevo Testamento.[4]

Basándose en estos postulados, la hermenéutica cristiana tiene que ver la conexión entre los dos Testamentos desde el lado del Nuevo Testamento y no desde el lado del Antiguo Testamento. Cuando el Nuevo Testamento afirma: "*las escrituras fueron cumplidas*", debe estar claro para nosotros que tal afirmación tiene que verse solamente desde el lado del cumplimiento y no desde el lado del testimonio del antiguo Israel. Una aproximación que no tenga en cuenta este principio es reduccionista por olvidar que el Antiguo Testamento reúne tradiciones que son comunes a tres grandes religiones: el cristianismo, el judaísmo y el islamismo. No obstante, ciertamente desde el lado de su cumplimiento, es plenamente válido el esfuerzo hermenéutico de la iglesia primitiva al integrar el Antiguo y el Nuevo Testamento en un texto único. Pero, como interpretes cristianos debemos ser capaces de decir del Antiguo Testamento, "**es nuestro, pero no exclusivamente nuestro**".[5] Todo esto tiene una gran importancia en el momento de realizar una aproximación a la experiencia de Dios en el Antiguo Testamento. También puede contribuir para sentar las bases tanto para el diálogo inter-religioso como para una visión macro-ecuménica de lo sagrado.

2. La experiencia de Dios en el Antiguo Testamento – Un punto de partida

Hablar de Dios en términos veterotestamentario significa tener en cuenta la tensión/relación entre fe e historia que atraviesa todo el Antiguo Testamento.

Para los israelitas, el nombre de Dios estaba asociado a un evento histórico: el éxodo. Los trechos más antiguos del Antiguo Testamento, llamados por von Rad "confesiones de fe", son testimonios del carácter histórico de la religión israelita. Tal vez uno de los textos más antiguos del Antiguo Testamento, Dt 26,5-9, puede servir para ilustrar esta manera israelita de pensar y experimentar su fe:

> *Mis antepasados fueron un pequeño grupo de arameos errantes, que emigraron a Egipto y se quedaron a vivir allí, convirtiéndose después en una nación grande, poderosa y numerosa. Pero los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos hicieron sufrir cruel esclavitud. Entonces pedimos al Señor y Dios de nuestros padres que nos ayudara, y él escuchó nuestras súplicas, y vio la miseria, los trabajos y la opresión de que éramos víctimas; desplegó su gran poder y, en medio de un gran terror y de acontecimientos extraordinarios, nos sacó de Egipto y nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra donde la leche y la miel corren como el agua.*

Entonces, el éxodo, en el conjunto del Antiguo Testamento, es el acontecimiento clave programático que modela la fe y la experiencia religiosa de Israel. Vemos, así, que en los textos más antiguos antes que creador, Yahvé es confesado como libertador. Y ese carácter libertador de Yahvé, que emana de la experiencia del éxodo, marcará profundamente el desarrollo y contenido de la religión israelita. Por un lado, el acontecimiento del éxodo engendrará la conciencia de libertad y justicia israelita. Por otro lado, dará al testimonio israelita un carácter revolucionario, transformador y subversivo.[6] Por eso, también podríamos afirmar que la evolución de la experiencia del Dios bíblico es una constante relectura y actualización de la vivencia del éxodo.

3. Yahvé, Dios de los "hebreos"

El Antiguo Testamento nunca limitó la acción de Dios a la tierra de Israel. Las tesis de Norman Gottwald, en el sentido de que "**hebreo**" originalmente no designaba raza, sino a grupos marginales y descalificados sociales que vivían al margen de las ciudades estados del Antiguo Oriente, tienen una enorme consecuencia teológica y socio-económica.[7]

Cuando en Ex 3,18 se dice que Yahvé es "***Dios de los hebreos***" se está diciendo que Dios es Dios de esclavos, de marginados sociales, de todos los esclavos, de todos los

marginados sociales. Además, el grupo de "*hebreos*" que son liberados de Egipto todavía no constituía una nación. Esto significa que cuando el Antiguo Testamento designa a Yahvé como "**Dios de hebreos**" se está proclamando, al menos teológicamente, la universalidad de Yahvé. No fue en el exilio, o al hablar de la creación, que el "***Dios de los hebreos***" llegó a ser Dios de todo y de todos y todas. Por tanto, la universalidad está en el origen de la fe en Yahvé, la cual no se deduce, exclusivamente, del universo o de la creación, sino de la acción parcial, concreta e histórica de Dios a favor de un grupo de "**hebreos**" esclavizados[8].

Sin embargo, no podemos negar que la tierra de Israel ocupa un lugar privilegiado en la "*historia de salvación*". La liberación de Egipto tuvo como meta el asentamiento en la tierra de Palestina. Y la posesión de "la tierra que mana leche y miel" fue la mayor evidencia de que Yahvé se comprometía con Israel como nación.

De manera que, aunque se conociera la universalidad de Yahvé, se restringía su acción a los límites de Israel. Y había quienes circunscribían la presencia de Dios al templo de Jerusalén, que era considerado como morada de Yahvé (Dt 12-13). Esto explica las peregrinaciones al templo. En el templo estaba asentada la divinidad.

Realmente tenemos que señalar que el "Dios migrante", el "Dios del arca", que acompañó al pueblo en la caminata por el desierto y durante la conquista de la tierra (Ex 25,10-22; 37,1-9; Nm 10,34-36; Jos 3,3-8,33), fue "encerrado" en las cuatro paredes del templo salomónico y manipulado para legitimar los intereses de la monarquía davídica (1 R 8,1-10).

La reforma deuteronomista (cf. 2 R 22-23) en 622 a.C., durante el reinado de Josías, llevó a un extremo la centralización y dignificación del santuario de Jerusalén como el único lugar para la adoración correcta de Yahvé. Comentando la centralización del culto durante la reforma

de Josías afirma Brueggemann, que la ideología de "sólo Yahvé" llevó a posturas intolerantes y grandes desviaciones, llegando a ser profundamente patriarcal y capaz de sancionar la violencia contra cualquier desviación de su ideología[9].

Sin negar los aspectos positivos que la reforma de Josías trajo para Judá en un momento de crisis nacional, sin duda, la "**monolatría**" promovida por la reforma perjudicó a muchas personas, sobre todo a las personas del interior que perdieron su lugar de culto y su libertad religiosa. En términos generales aumentaron los gastos de las personas más pobres por la necesidad de peregrinar a Jerusalén. La centralización también permitió arrancar más tributo de los campesinos y aumentar las ganancias de los que controlaban las rutas comerciales. Otro grupo perjudicado fue el de los sacerdotes y levitas del interior que vieron cerrados sus santuarios, donde había mucho pluralismo religioso, y rebajados a clero de segunda categoría[10]. Todo parece indicar que la reforma de Josías, y la ideología de "**sólo Yahvé**", apoyada por los deuteronomistas, fue, al final, un triunfo del yavismo oficial sobre la religiosidad popular.

No obstante, pocos años después ese proyecto de "**sólo Yahvé**" quedará seriamente comprometido. En 587/586 el ejército babilónico destruye el palacio real y el templo de Yahvé, dejando la ciudad de Jerusalén prácticamente destruida. Ciertamente, la ruina de la ciudad y el fin del glorioso templo salomónico, considerado la residencia de Yahvé, el desmoronamiento de las certezas basadas en la dinastía davídica y la deportación de la elite judaíta para Babilonia, provocará un cambio radical en la manera de pensar y de ubicarse ante la historia. También marcará profundamente la conciencia religiosa de Israel.

Si antes del exilio babilónico es discutible hablar del judaísmo como algo monolítico, después del exilio babilonio será más difícil todavía. Surgirán diferentes grupos, con

diversas propuestas y teologías, en algunos casos, opuestas, que entrarán en conflicto entre sí.

Y en medio de la opresión y marginalidad del exilio, como flores que brotan en medio de los desechos, como luces en medio de las tinieblas, surgirán, de en medio del pueblo oprimido, nuevas utopías capaces de devolver la esperanza, y de dar una nueva dirección a las relaciones sociales. El exilio insertará el destino de Palestina al mundo circundante y contribuirá al crecimiento de una visión renovada y universalista de la divinidad. Con la destrucción de Jerusalén y el templo salomónico había fracasado un proyecto. Pero tal vez Dios quería caminar por otros caminos para mostrar el verdadero sentido de sus propósitos de siempre.

4. "La gloria de Yahvé ya estaba allí"

Ciertamente la destrucción de Jerusalén y el templo fue un hecho traumático, tanto en términos políticos y sociales como religioso. El libro de Lamentaciones así lo proclama:

> *¡Qué sola ha quedado la ciudad populosa!*
> *La grande entre las naciones se ha vuelto como una viuda;*
> *la señora de provincias ha sido hecha tributaria.* (Lm 1,1)
>
> *Desapareció toda la hermosura de la hija de Sión. (Lm 1,6a)*
>
> *Nunca los reyes de la tierra ni ninguno de los habitantes del mundo' habrían creído que el enemigo y el adversario entraría por las puertas de Jerusalén.* (Lm 4,12)

Entramos en el exilio. Ciertamente, el grupo de judaítas que fue llevado a Babilonia no eran los más pobres, eran las elites. Los más pobres quedaron en la tierra. Pero de cualquier manera exilio no es solamente deportación, es también opresión, pérdida de esperanza y vida indigna. Y para los judaítas exilados significó también el sentirse abandonados por Dios. Para ellos en tierra extranjera, fuera de Jerusalén y

su templo, no había como cantar a Dios y mucho menos comunicarse con él. Diferentes textos del exilio testifican todos estos sentimientos.

> *Nuestros huesos se secaron y pereció nuestra esperanza. ¡Estamos totalmente destruidos!* (Ez 37,11)

> *Mi camino está escondido de Yahvé, y Dios no tiene idea de mis derechos* (Is 40,27)

> *Y los que nos habían llevado cautivos nos pedían cánticos, los que nos habían desolado nos pedían alegría, diciendo: «Cantadnos algunas de las canciones de Sión». ¿Cómo cantaremos canciones de Yahvé en tierra de extraños?* (Sal 137,3-4)

Y entre los que fueron llevados a la capital del imperio estará el profeta sacerdote Ezequiel. Y en medio de este contexto, en una visión fantástica, Ezequiel ve la gloria de Yahvé. Pero no la ve en Jerusalén, ni en el templo. La ve en otro lugar, junto al río Quebar (Ez 1,3), en Babilonia, entre los deportados:

> *Me levanté y salí al campo; y allí estaba la gloria de Yahvé, como la gloria que había visto junto al río Quebar; y me postré sobre mi rostro* (Ez 3,23)

Al identificar la presencia de Yahvé entre los exilados nuestro profeta realiza un gran descubrimiento. Yahvé no estaba sólo en Jerusalén. No estaba sólo en el templo. En tierra extranjera también se le podía encontrar, se le podía cantar y adorar. En la segunda parte del libro de Ezequiel (Ez 40-48), Yahvé vuelve a aparecer en una Jerusalén y un templo renovado, en un conjunto literario que es considerado por algunos estudiosos como una adición posterior.[11] Sin embargo, la importancia teológica de afirmar la presencia de Yahvé fuera de Israel es enorme. Sienta las bases para el desarrollo de una visión universalista. Otras tradiciones exílicas irán más lejos.

5. "Aparecerá la gloria de Yahvé, y toda criatura la verá"

Como vimos, Ezequiel fue el precursor de una visión renovada y más universalista de la divinidad, en medio de la desesperanza y opresión de las personas que fueron llevadas cautivas. Sin embargo, lo verdaderamente novedoso y revolucionario vendrá de un profeta anónimo, considerado por la mayoría de los estudiosos de extraordinario teólogo e inspirado poeta. Se trata del llamado Déutero-Isaías, a cuya autoría son atribuidos los cap. 40-55 del libro de Isaías.

El Déutero-Isaías debe haber sido de la segunda generación de exilados, ya que conoce la existencia de Ciro, al que llama de ungido (Is 45,1-5). La ascensión de Ciro se da a partir de 550 a.C., fecha que marca el inicio de la decadencia babilónica y el ascenso de los persas como los nuevos señores del mundo. Por tanto, se podría situar el contenido del Déutero-Isaías entre el año 550 y el 539, fecha de la rendición de Babilonia[12]. Un fechado post-exílico (Croatto, 1994) no parece justificado[13].

El contenido del Déutero-Isaías no permite situar a nuestro profeta anónimo en la tradición sacerdotal, como sí sería el caso de Ezequiel. Tampoco se le puede colocar en el ámbito de la llamada "profecía clásica". Teniendo en cuenta las semejanzas que muestra el Déutero-Isaías con el salterio (cf. Is 42,10; Sal 96 y 97), Milton Schwantes propone situarlo entre los cantores del templo. No obstante, aclara Schwantes, que el estilo hímnico es un recurso, ya que sin ninguna duda el Déutero-Isaías es profecía[14].

Sin embargo, se plantea Schwantes, si no fuese mejor, teniendo en cuenta que la tradición hímnica nos lleva a las reuniones cúlticas de los exilados, considerar los textos deúteroisaiánicos como profecía comunitaria o colectiva. Según Schwantes, esto podría explicar mejor su carácter anónimo y ayudaría a comprender la existencia de los Cánticos del Siervo

Sufriente (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,1-53,12) que, aunque similares al resto de los capítulos, son bastantes diferentes[15].

Después de estos señalamientos introductorios y necesarios sobre el llamado Déutero-Isaías pasemos a intentar penetrar en el contenido teológico que este gran profeta-poeta nos ofrece o, tal vez, de esta gran comunidad profético-poética.

5.1. El Déutero-Isaías – profeta de la utopía universalista

Una lectura superficial del Déutero-Isaías podría llevarnos a pensar que sus contenidos simplemente apuntan para un profeta universalista, campeón del monoteísmo, que propone la formación de un gran Israel al que se incorporarán todas las naciones de la tierra dejando a sus propios dioses.

Sin embargo, una lectura más atenta nos hace ver que las cosas no son tan sencillas o tan simples. Es cierto que el Déutero-Isaías presenta un pensamiento universalista. Pero conviene profundizar en el origen, contenido y propósito de esta visión universal. Si la propuesta del Déutero-Isaías fuese simplemente un "único Dios", su propuesta no sería nada novedosa pues, como ya vimos, ese fue el proyecto de los deuteronomistas. Nos parece que el Déutero-Isaías va más allá de esta visión.

José Severino Croatto nos dice que nuestro profeta-poeta es un reconstructor utópico de Israel, un "evangelista" de la liberación[16]. Milton Schwantes habla de él como el mensajero de lo nuevo[17]. Para Sandro Gallazzi es el grito de los hombres y mujeres oprimidas y oprimidos, recreador de una nueva utopía o proyecto que alcanza tanto las relaciones humanas como la reconstrucción de una nueva imagen, universal e inclusiva, de la divinidad[18].

Veamos qué imagen de Dios nos presenta nuestro profeta-poeta.

Como ya señalamos, el Déutero-Isaías habla en medio de la desesperación y la desesperanza de las personas cautivas y exiladas contra su voluntad:

> *Yahvé no me mira, mi Dios no tiene idea de mis derechos.* (Is 40,27)
>
> *Yahvé me ha abandonado y el Señor se ha olvidado de mí.* (Is 49,14).

Pero, en medio de esa desesperación anuncia el profeta-poeta:

> *Preparen al Señor un camino en el desierto, tracen para nuestro Dios una calzada recta en la región estéril. Rellenen todas las cañadas, allanen los cerros y las colinas, conviertan la región quebrada y montañosa en llanura completamente lisa. Entonces mostrará el Señor su gloria, y* ***toda carne*** *la verá.* (Is 40,3-5)

El "**camino en el desierto**" se refiere al desierto que separa Babilonia de Palestina. Esto apunta, sin dudas, al regreso de los cautivos. Es un nuevo éxodo, una nueva liberación. De nuevo la gloria de Yahvé irrumpe en medio de un evento histórico: el regreso de los liberados. El primer éxodo liberó de la opresión faraónica. El segundo éxodo libera de cautividad babilónica. La gloria de Yahvé se manifiesta y consuma otra vez en la liberación de un grupo de cautivos y cautivas.

Pero además, se dice que ***toda carne*** verá la gloria de Yahvé. El uso de la palabra ***carne*** (heb. ***basar***/incluye a todas las criaturas, personas y animales) no deja lugar a dudas, se trata de un mensaje que trasciende las fronteras de Israel y alcanza a toda la creación. La liberación es para todo, para todos y para todas. Dios es un Dios de todo, de todas y de todos. Este es el gran anuncio con el que abre el Déutero-Isaías. Nunca un mensaje fue tan universal!

5.1.1. Yahvé – Dios de toda la tierra

Después de afirmar el carácter amplio y universal de su reconstrucción utópica, "*aparecerá la gloria de Yahvé y toda criatura la verá*", el Déutero-Isaías desenvuelve una profunda reflexión con una amplia visión universalista. La creación es una de las

tradiciones teológicas con sentido universalista más elaborada que presenta el Déutero-Isaías.

Ya vimos como en Is 40,27 y 49,14, Yahvé es presentado como un Dios impotente que se olvida de su pueblo. Era necesario, por tanto, contrarrestar esta imagen afirmando su fuerza, su poder y su voluntad para salvar. Precisamente estos atributos, o sea, fuerza, poder y voluntad para salvar, son los más destacados en Marduk, el Dios babilónico. En el *Enuma Elis*[19], poema babilónico de la creación, se dice que el poder de Marduk se expresa a través de su victoria sobre Tiamat, la gran diosa madre. A través de esta victoria, Marduk crea y organiza el cosmos, a través de la eficacia de su palabra y su sabiduría. También el *Enuma Elis* expresa que la acción salvadora de Marduk es cantada y celebrada por todos los dioses en la asamblea divina y recordada en sus 50 nombres. Entonces el Déutero-Isaías reconstruye la imagen de Yahvé haciendo una transferencia de los títulos de Marduk para Yahvé.

En la visión del Déutero-Isaías, Yahvé es el Creador y modelador supremo de la tierra y de los cielos y quien creó (***bara***) a la humanidad (**'adam**). Él es quien domina los mares agitados. Él es el santo, quién creó todas las cosas; y a todas llama por sus nombres. Él es grande, fuerte, poderoso y eterno. Él no desfallece, ni se fatiga, y su sabiduría no hay quien la alcance. Él es el primero, el último y el único (Is 40,25-28; 44,6; 45,12.18.23-24).

En esta reconstrucción de la imagen de Yahvé hay que destacar su "unicidad". Esta "unicidad", como bien alerta Sandro Gallazzi, nada tiene que ver con el esfuerzo "**monolátrico**" realizado por Josías, orientado a transformar el templo de Jerusalén en un símbolo de unidad nacional. Tampoco nada tiene que ver con el "**monoteísmo**" que en el futuro marcará la restructuración del segundo templo. Este Dios del segundo templo pasará a ser visto, casi únicamente,

como el juez supremo, inaccesible, innominable e incansable aplicador de todos los preceptos de la ley, inclusive el de no usar su santo nombre en vano. Yahvé será visto como tan grande, tan lejano, tan altísimo, que el uso de su nombre será prohibido a todos, menos al Sumo Sacerdote, y esto una sola vez al año.[20]

En el Déutero-Isaías Yahvé se presenta como el "único Dios", pero con una enorme cantidad de facetas. Nunca en la Biblia se usaron tantas imágenes diferentes para hablar de la divinidad[21]. En esta reconstrucción de la imagen de Dios que realiza Is 40-48 se integran elementos ce la cultura cananea, del Baal cananeo, Dios de la lluvia y del rocío fecundante:

> *Rociad, cielos, desde arriba, y las nubes destilen la justicia; hábrase la tierra y prodúzcanse juntamente la salvación y la justicia.* (Is 45,8)

> *Porque como desciende de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelve allá, sino que riega la tierra y la hace germinar y producir, y da semilla al sembrador y pan a los que comen, así será la palabra que sale de mi boca: no volverá a mí vacía.* (Is 55,1)

Así, al integrar en la divinidad elementos de la naturaleza, se sacraliza el mundo natural y se le afirma como parte de lo sagrado.

También, usando elementos de la mitología Babilónica, comunes a todas las culturas semitas, Yahvé es presentado como una madre amorosa a través de la figura de la diosa madre:

> *Como (mujer) quien está de parto yo gritaré.* (Is 42,14)

> *Oídme, casa de Jacob y todo el resto de la casa de Israel, los que yo he traído desde el* ***vientre****, los que habéis sido llevados desde el* ***útero****. Hasta vuestra vejez yo seré el mismo y hasta vuestras canas os sostendré. Yo, el que hice, yo os llevaré, os sostendré y os guardaré.* (Is 46,3-4)

> *¿Se olvidará la mujer de lo que dio a luz, para dejar de compadecerse del hijo de su* ***vientre****? ¡Aunque ella lo olvide, yo nunca me olvidaré de ti!* (Is 49,15)

Las palabras ***yalad (***parto, dar a luz), ***beten*** (vientre) y ***rehem*** (útero), se constituyen en símbolos de la maternidad divina, ocupando lugar destacado en estos textos y en otros (***beten*** 44,2.24; 46,3; 48,8; 49,1.5.15; ***rehem*** 46,3). Aquí el Déutero- Isaías desconstruye la imagen del Dios patriarcal masculino y se reconstruye una nueva imagen de la divinidad integrando, ahora, lo femenino.

Pero Yahvé no es sólo creador/creadora de todas las cosas, de todas y de todos. Cuando en Is 40,1 se dice *"consolad, consolad a mi pueblo",* se sustituye la imagen del **Dios que castiga**, por la imagen de un **Dios tierno que restaura**. Un pastor que apacienta su rebaño y conduce cariñosamente a las ovejas (Is 41,1.11).

Finalmente, Dios es el ***goel***, o sea,el redentor (lit. el rescatador) de ayer y de hoy. Según Gallazzi, nadie llamó nunca a Dios de esa manera[22].

Despiértate, despiértate, vístete de poder, brazo de Yahvé! ¡Despiértate como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados! ¿No eres tú el que despedazó a Rahab, el que hirió al dragón? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del gran abismo, el que transformó en camino las profundidades del mar para que pasaran los redimidos? *(Is 51,9-10)*

Él es tu Redentor, el Santo de Israel, el que será llamado "Dios de toda la tierra". *(Is 54,8)*

> *En Is 51,9-10 hay una clara referencia a Ex 14,21-22, que narra al paso del Mar Rojo por los hebreos redimidos/rescatados (der. de* goel*) de la esclavitud de faraón. En Is 54,8 se dice que ese mismo rescatador (*goel*) de ayer será ahora llamado "Dios de toda la tierra".*

Llamar a Dios de ***goel*** es reivindicar el derecho que el oprimido tiene y que la colectividad debía atender. El derecho del pobre que perdió su tierra de encontrar algún pariente dispuesto a pagar el "rescate" por él. Esta es una costumbre del tribalismo para mantener el equilibrio de las relaciones sociales (Ex 6,6; Lv 25,25-26.47-49; Rt 2,20).

Llamar a Dios de ***goel,*** de ayer y de hoy, y después "**Dios de toda la tierra**", es, en primer lugar, una afirmación de que Dios es actor de la historia pasada, presente y futura. Es el que rescató a los esclavos de ayer y rescata a los esclavos de hoy. Pero ese Dios que rescató al pueblo de Israel de la esclavitud de faraón y lo rescata ahora de la esclavitud babilónica, será llamado "**Dios de toda la tierra**". Tenemos, entonces, tanto una reafirmación de la relación histórica de solidaridad y liberación de Dios con los oprimidos del pueblo de Israel, como también una universalización de la relación de Dios con todas las personas oprimidas. Se da una universalización de la promesa de liberación. Resumiendo, todo esto significa reafirmar que Dios está del lado de **todas** las personas oprimidas y desposeídas, no sólo al lado de los israelitas (Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,26).

Entonces el Déutero-Isaías presenta la visión de una divinidad creadora de todo y de todos y todas. Una divinidad que integra el mundo natural en su proyecto. Una divinidad que reúne, suma e integra todo lo que es vida, seguridad y esperanza para el pueblo oprimido. Una divinidad que es actora de la historia pasada, presente y futura. Una divinidad que es redentora/rescatadora. Una "**divinidad polifacética**", universalmente creadora, materna, inclusiva, consoladora, protectora, redentora y solidaria con todas las personas sufridas y oprimidas. En fin, en mi opinión, y para usar términos contemporáneos, yo diría que el Déutero- Isaías nos presenta una visión holística y macro-ecuménica de la divinidad.

5.1.2. Te he dado por luz para las naciones

Después de reconstruir la imagen de Dios, las personas oprimidas y cautivas toman conciencia de ese nuevo rostro de la divinidad, recobran la esperanza y comienzan a conocerse mejor a sí mismas. Ahora la identidad y la misión se esclarecen. La creación, el rescate, la liberación y la solidaridad no se agotan en ellos y ellas. La creación, el rescate, la liberación y la solidaridad se hacen permanentes y continuos a través del derramamiento del espíritu sobre la comunidad rescatada. Ellos y ellas son los siervos y las siervas de Yahvé para realizar la justicia y la solidaridad sobre toda la creación:

Mi espíritu derramaré sobre tu descendencia, y mi bendición sobre tus renuevos; y brotarán entre la hierba, como los sauces junto a las riberas de las aguas. *(Is 44,5)*

Haré con ustedes un pacto (**berit**) eterno asegurándoles las gracias prometidas a David. *(Is 55,3)*

> *Así, la grandeza y el poder de Dios no sólo se manifiestan en el hecho de crear cielos y tierra, en separar luz y tinieblas, en sacralizar el mundo natural, en crear animales y personas, sino en tomar a aquellas personas cautivas, despreciadas, aplastadas y desechadas y convertirlas en instrumentos de su utopía y de su proyecto universal y holístico de redención y solidaridad.*

> *Despreciado, desechado y humillado... acostumbrado al sufrimiento... persona de la que se esconde el rostro... que cargó nuestras enfermedades y dolores... herido y maltratado por nosotros, siempre callado... sin capacidad para despertar el interés de otras personas.* (Is 53,2-8)

Por tanto, si bien la creación es, como ya afirmamos, una de las tradiciones teológicas universalistas más elaboradas en Is 40-55, la dimensión universalista de nuestro profeta-poeta también se hace relevante y adquiere sentido de utopía y proyecto universal en los Cánticos del Siervo (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12).

En esta presentacion no es nuestro objetivo entrar en una discusión sobre el problema del lugar de los Cánticos del Siervo Sufriente en el conjunto de Is 40-55, y mucho menos entrar en el debate sobre la identidad del Siervo. Aclaramos que para el propósito de determinar la universalidad de la experiencia de Dios en el Déutero-Isaías asumimos una interpretación colectiva de los cánticos. Por interpretación colectiva o comunitaria entendemos la idea de que el pueblo de Israel es Siervo de Dios (cf. Lc 1,54). Creemos que esta interpretación es la que mejor expresa la lógica y el propósito querigmático de Is 40-55, tal y como ha llegado hasta nosotros.[23]

En el primer cántico (Is 42,1-4) se habla de la misión del Siervo:

> *...él traerá justicia a las naciones.* (Is 42,1)

> *...no se cansará ni desmayará hasta que establezca la justicia en la tierra.* (Is 42,4)

Está claro que la misión no es hacia el interior de Israel. Todos los lugares de la tierra serán alcanzados por la misión del Siervo.

Mas, ¿qué significa **traer justicia** y **establecer la justicia en la tierra?** Esto se hace explícito en Is, 42,3.

> *No quebrará la caña cascada ni apagará el pabilo que se extingue: por medio de la verdad traerá la justicia.* (Is 42,3)

La **caña** y el **pabilo** son dos imágenes poéticas del A.T. que se refieren a un pueblo que se ha quedado sin fuerzas (cf. 1 R 14,15; 2 R 28,21; Is 43,17; Ez 29,6). En este sentido, **traer justicia** y **establecer la justicia en la tierra,** no rompiendo la **caña debilitada** ni apagando el **pabilo que se extingue** significa que la misión del Siervo será velar por el

derecho de las personas más débiles y/u oprimidas. El Siervo es defensor de las personas perseguidas y oprimidas.

Pero también el siervo no es poderoso. Él forma parte de los débiles, de los oprimidos:

> *...no clamará ni gritará ni alzará en las calles su voz.* (Is 42,2)

En el segundo cántico (Is 49,1-6) también se enfatiza el carácter universal de la misión del Siervo:

> *Te he dado por luz para las naciones para que seas mi salvación hasta el último extremo de la tierra.* (Is 49,6)

En la relectura neo-testamentaria del texto de Isaías, Lucas, al narrar la misión de Pablo y Bernabé a los gentiles en Antioquía, justifica la misión citando este pasaje de Isaías (cf. Hch 13,47).

En el tercer cántico (Is 50,4-9) no se apuntan otras tareas del Siervo, sino que el énfasis recae en la persistencia en medio de los adversarios.

En el cuarto y último cántico (Is 52,13-53,12) se reflexiona sobre el sufrimiento, la persecución y el asesinato del Siervo. La misión del siervo es mediada por el sufrimiento. Como afirma Milton Schwantes, la gran novedad de los cánticos, particularmente del último, reside en que los dolores del Siervo son misioneros[24].

El siervo fue sufridor porque:

> *Fue despreciado y humillado.* (Is 53,2)
>
> *Por sus heridas fuimos curados.* (Is 53,5)
>
> *Cargó con las culpas de muchos/todos.* (Is 53,12)
>
> *Ofreció su vida por otras personas.* (Is 53,10)

> Sin embargo, a pesar del sufrimiento, el Siervo fue victorioso, fue un justo muerto, pero vivo.
>
> *…verá descendencia, vivirá por largos días y le será dada parte con los grandes.* (Is 53,10-12)

Uno de los descubrimientos de los Cánticos del Siervo, particularmente del cuarto canto, es la afirmación de la resistencia de los débiles ante la opresión en medio del dolor y el sufrimiento. Sin embargo, como bien señala Schwantes, la resistencia desde dentro del dolor no es única del Déutero-Isaías. La encontramos en el éxodo, en los profetas y en los Salmos[25].

También nos dice Sandro Gallazzi que el Siervo de Yahvé que se levanta siempre para continuar en la lucha contra las tinieblas, el abismo y el desierto que trituran la vida de la gente y de la naturaleza. La creación no terminó, nunca termina, pues los Siervos y Siervas de Yahvé serán siempre capaces de dar la vida para que todos tengan vida.[26]

5.2. A manera de resumen

Nuestro análisis del universalismo en Is 40-55 podría llevarnos a varias conclusiones. En primer lugar, el mensaje del Déutero-Isaías es la reflexión de un profeta-poeta que desaparece como persona para dar paso a una comunidad profética.

En segundo lugar, esta reflexión se levanta en medio de la desesperanza de una generación que ya había nacido en Babilonia. Es, por tanto, una reflexión que procura animar a personas desconsoladas.

En tercer lugar el Déutero-Isaías es continuador de la visión de Ezequiel del cual, tal vez, aprendió que también en el exilio Yahvé continúa presente y actuante como el Dios de la historia pasada, presente y futura.

En cuarto lugar, en su teología de la creación Is 40-55 presenta una visión inclusiva, universal y macro-ecuménica de la divinidad. Sin dejar de lado la memoria popular ligada al nombre de Yahvé, se afirma una divinidad "**polifacética**", materna, protectora, consoladora, rescatadora, sacralizando también el mundo natural y afirmándolo como parte de lo sagrado.

En quinto lugar, la comunidad rescatada, que se manifiesta en los cánticos del Siervo, es la comunidad de las personas oprimidas, y sufridoras. Esta comunidad de siervos y siervas que resisten desde dentro del dolor, es al mismo tiempo la comunidad victoriosa que es llamada y convocada para una utopía o proyecto "misionero" universal. Utopía y proyecto "misionero" que tiene como meta la solidaridad con las personas débiles y oprimidas.

Finalmente, y resumiendo, la profecía comunitaria presente en Is 40-55 es mensajera/evangelista de lo nuevo: de una nueva visión del acto creador, de un nuevo éxodo, y, por tanto, de un nuevo acto liberador de Dios, de un nuevo rostro divino y de una misión redentora amplia, comunitaria y universal, para la cual es convocada la comunidad rescatada.

Ciertamente, el Déutero-Isaías es continuador de Ezequiel en su visión universalista. Universalismo que tanto en Ezequiel como en Is 40-55 surge y crece en medio de la solidaridad para con las gentes oprimidas y sufridas. Otras voces visionarias, ya en el post-exilio, darán continuidad a esta utopía universalista-liberadora.

6. "Derramaré mi espíritu sobre toda la humanidad"

Poco más de 100 años después del Déutero-Isaías una nueva voz se levanta para continuar y lanzar hacia el futuro esta visión universalista, se trata del profeta Joel cuyo mensaje aparece después de la restauración de Esdras y Nehemías en 450 a.C.

Si Ezequiel y el Déutero-Isaías proclamaron su mensaje universalista en medio de la opresión babilónica, Joel profetiza en medio de la opresión persa y en medio de las nuevas condiciones del judaísmo después de la restauración.

La problemática del post-exilio es muy compleja. No es aquí el momento para discutir por qué predominaron unas líneas teológicas y otras no. El período post-exílico no es una simple continuidad del exilio. Fue un período de profundas confrontaciones ideológicas. Baste señalar que la victoria del proyecto vinculado al templo y su reconstrucción estuvo estrechamente relacionada a la victoria persa y sus intereses particulares.

Esta victoria de los grupos "pro-templo" propiciarán las formas institucionales que más o menos perdurarán hasta el período del Nuevo Testamento. Judá pasa a ser gobernada por el Sumo Sacerdote, que es sacralizado al extremo y representa a Dios. La ley se encuentra en el centro de la práctica religiosa de los judíos. Se desarrolla una preocupación meticulosa por el culto. En el centro de todo este sistema se encuentra el Templo llamado, primero por Jeremías y luego por Jesús, de "cueva de ladrones" (cf. Jr 7,11; Mc 11,17). Así, entre ritos y sacrificios se trata de encerrar de nuevo Yahvé en el lugar santísimo. Sin embargo, parece que Yahvé se resistía a quedar encerrado otra vez. En medio de este contexto un visionario como Joel, retomando la memoria antigua, proclama en la famosa perícopa del "derramamiento del Espíritu" (Jl 3,1-5 BHS; 2,28-32 RV), que Yahvé "*continuaría derramando su Espíritu sobre toda la humanidad*".

No tenemos aquí tiempo de analizar en toda su profundidad el pensamiento teológico de, tal vez, el último de los profetas. Sin embargo, podemos señalar los aspectos más significativos de su mensaje que pueden contribuir para completar nuestra visión del desarrollo del pensamiento universalista en el Antiguo Testamento.

En Jl 3,1-5[27], después de la frase introductoria, "***sucederá después así***", se produce el gran anuncio:

> *Derramaré mi espíritu sobre toda carne* (Jl 3,1a).

Aquí, **carne** (heb.***basar***), significa, como en el Déutero-Isaías, **toda la humanidad** y puede referirse también a personas y animales, o sea, a todo el ecosistema (Gen 6,12-13.17; 9,11.16-17; Is 40,5; 49,26).

Para significar el derramamiento del espíritu Joel usa el verbo **derramar** (heb. ***shafak***) que se utiliza para expresar el derramamiento del agua (Ex 4,9), la sangre (Gen 9,6) y otros líquidos. Relacionado con el espíritu el verbo **derramar** significa entrega total y sin reserva y sólo se encuentra en Ez 39,29, "*No esconderé más de ellos mi rostro; porque habré derramado de mi Espíritu sobre la casa de Israel, dice Yahvé, el Señor*", promesa a la que Joel parece estar dando cumplimiento.

> *Desde esta perspectiva* ***derramar el espíritu sobre toda carne*** *significa nueva vida para toda la creación. Es Dios que se da sin reservas penetrando y transformando todo lo creado, tanto el ecosistema como las relaciones humanas.*
>
> *Seguidamente Joel clarifica el alcance de la promesa:*
>
> *…y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, vuestros ancianos sueños soñarán y vuestros jóvenes visiones verán. Y especialmente sobre los esclavos y sobre las esclavas en aquellos días derramaré mi espíritu* (Jl 3,1b-2).

La frase "*y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas*" lanza hacia el futuro un deseo expresado en las palabras de Moisés "*quién me diera que todo el pueblo profetizara porque Yahvé les daba su espíritu* (Nm 11,29b). En Joel el don del espíritu para profetizar se entrega a los hijos y las hijas, a los jóvenes, a las personas ancianas, a los esclavos y a las esclavas. El carisma se torna comunitario: **todos serán un pueblo de profetas**.

En fin, Dios se **derrama** sobre las personas débiles (hijos-hijas), sobre aquellos y aquellas que no tienen poder (jóvenes-ancianos) y sobre los que no tienen esperanza (esclavos-esclavas). También Dios se **derrama** sin distinción de género (hijos-hijas-esclavos-esclavas), edad (jóvenes-ancianos) o status social (esclavos-esclavas). Es significativo que la mención de esclavos y esclavas se enfatiza por la frase "**y especialmente sobre**". Esto introduce en la utopía de Joel un elemento globalizante e inclusivo de revolución social en una sociedad marcada por el patriarcalismo y la esclavitud.

Por tanto, el derramamiento del espíritu asegura, en primer lugar la opción de Dios por los más débiles. En segundo lugar, derrumbará las barreras de género. Por eso el texto insiste en hablar con un lenguaje inclusivo de hijos y de hijas, de esclavos y de esclavas. En tercer lugar, acabará con las diferencias generacionales. Por eso, tanto las personas ancianas como los jóvenes serán capaces de tener "sueños" y "visiones". Finalmente caerán las diferencias sociales. Los últimos en la pirámide social, los esclavos y esclavas, serán especialmente beneficiados con el derramamiento del espíritu.

Ciertamente Jl 3,1-2 constituye toda una declaración de dignidad, justicia y liberación para todos los explotados como preanuncio del gran día, del "grande y terrible Día de Yahvé" el cual se presenta en los versos siguientes.

> *Y daré maravillas en el cielo y en la tierra, sangre y fuero y columnas de humo. El sol cambiará para oscuridad y la luna para sangre, antes del venir del día de Yahvé, el grande y terrible* (Jl 3,3-4).

En Jl 3,3-4 tal parece que se quiere destacar una escena temerosa y tenebrosa. Sin embargo, nosotros pensamos que lo "grande y terrible" que anuncia nuestro texto acerca del Día de Yahvé, es realmente lo grandioso y novedoso del Día mismo y no los fenómenos que lo acompañan. Los elementos

simbólicos constituyen, más bien, un recurso que contribuyen para que la experiencia histórica pueda ser rebasada en su significación, retomando e iluminando las experiencias del pasado y abriéndose hacia el futuro. No debemos confundir los signos con lo significado. Las "maravillas" que afectarán todo el cosmos, destacan la naturaleza radical y novedosa de la nueva era de liberación. La intervención de Dios sacudirá todo el cosmos.

Concluyendo, podríamos afirmar que el mensaje de Joel está, como todo el pensamiento profético, históricamente condicionado. Esto se hace patente en Jl 3,5 cuando se dice "*que en Sión y Jerusalén habrá liberación*". De esta manera el mensaje profético mantiene la tensión dialéctica entre visión y realidad. Joel habló para su época. Joel lanzó un mensaje revolucionario de liberación y esperanza para su tiempo. Antes lo habían hecho Ezequiel y el Déutero-Isaías durante el exilio.

La utopía de Joel reafirmó, para su época, que Dios es Dios de toda la humanidad. También, proclamó el compromiso pleno y total de Dios con todas las personas oprimidas, empobrecidas y marginadas. Las esperanzas de liberación, que Joel concibe como algo totalmente nuevo, revolucionario e histórico traerán un nuevo orden de justicia, solidaridad y fraternidad, donde no haya diferencias de género, edad, o status social. Un nuevo orden donde las personas oprimidas serán profetas y profetisas y, por tanto, portadores y portadoras de la palabra de Dios para todos y todas. El espíritu de Dios, que ha sido "**derramado**" sobre todas las personas oprimidas, representa el poder creador de Dios que les ha sido dado para que creen y recreen su mundo, o sea, para que luchen por su libertad con la seguridad de que Dios es solidario en sus luchas.

Ciertamente, la utopía de Joel fue una crítica demoledora a la restauración post-exílica producto de las reformas de Esdras y Nehemías, y a las estructuras políticas, sociales, económicas y religiosas que surgieron, así como de

la elite sacerdotal pro-persa que legitimaba ese orden de cosas. No obstante, su utopía constituye una afirmación universalista que quedará abierta a futuras re-lecturas. La primera comunidad cristiana sabrá captar este mensaje e incluso lo aprovechará para interpretar, justificar y legitimar su propia labor misionera, que se inicia con el derramamiento del espíritu, durante la experiencia del Pentecostés. Así, en el discurso de Pedro en Hch 2, Jl 3,1-5 no es sólo citado, sino reactualizado. También Pablo en Rm 10,13 cita el texto de Joel, reafirmando y retomando su visión universalista, para justificar la salvación de judíos y gentiles.

7. Conclusión

Llegamos al final de este estudio sobre el universalismo en el Antiguo Testamento. En verdad, todas las visiones tienen puntos en común: parten de la opresión de la comunidad, tienen como objetivo llevar esperanza y seguridad a los desesperanzados y afirmar la solidaridad de Dios con las personas oprimidas. De manera que opresión, esperanza y solidaridad se convierten en criterio hermenéutico para la formulación universalista. Sin embargo, las propuestas no son completamente coincidentes. Ezequiel ve la universalidad, en medio de la opresión y desesperanza de los exilados, a partir de un templo renovado y de la restauración de la vida en la tierra perdida. Para el Déutero-Isaías el templo no es tan importante. En su visión universalista el sufrimiento y la victoria de la comunidad rescatada se convierten en puntos centrales. En la utopía de Joel tampoco el templo importa mucho. Él ve el universalismo en el impulso misionero que propicia el derramamiento del espíritu sobre la comunidad de las personas oprimidas. Derramamiento que crea una comunidad misionera inclusiva y profética.

Tratar de armonizar las diferencias no parece ser la hermenéutica correcta. Cada propuesta tiene que ser vista en

su contexto. H.H. Rowley nos dice que la unidad y la diversidad van juntas en la Biblia y no se puede sacrificar la una por la otra[28]. Por otro lado, Brueggemann nos dice que el Antiguo Testamento es poderosamente "polifónico" y ninguna de las visiones teológicas contenidas en él son "**unidimensionales**"[29]. Al final, la contextualidad forma parte del actuar de Dios en la historia. Proponemos, por tanto, ver el desarrollo del universalismo en el Antiguo Testamento en la dinámica de proceso y no de armonización u oposición.

Cabría ahora que nos preguntemos por la relevancia de estas utopías universalistas en nuestro presente latinoamericano y caribeño. Para este propósito no podemos simplistamente transportar a nuestras condiciones actuales, en términos de concepciones, prácticas, costumbres y experiencias socio-políticas, las visiones utópicas de los tiempos bíblicos. No podemos identificar a Dios con los textos, porque la experiencia de Dios es más amplia y trasciende el tiempo, la distancia y el propio texto bíblico. Además, si hacemos transposiciones simplistas estaríamos clausurando la revelación en el pasado, negando la propia universalidad del Dios liberador y su actuar contextual e histórico en el presente. Nuestra tarea es, pues, releer y recrear las utopías bíblicas de acuerdo con nuestras condiciones específicas.

Ciertamente, los dolores y esperanzas de nuestros hermanos y hermanas de ayer, se parecen a nuestros dolores y nuestras esperanzas. Por tanto, hay sintonías que superan las diferencias. La crisis de nuestro tiempo tiene causas diferentes a la de ellos. Pero no dejamos de vivir como ellos en una profunda crisis en donde los poderes económicos opresivos de nuestro mundo globalizado pretenden dictar normas, excluir personas y pueblos, agredir nuestras culturas y hasta matar nuestras utopías y esperanzas, dejándonos sin alternativas aparentes.

Sin embargo, nuestros sueños, utopías y esperanzas por un mundo diferente se aparecen a los sueños, utopías y esperanzas de ayer. Y es precisamente esa solidaridad en la opresión y en las esperanzas la que hace que las utopías del pasado traspasen el tiempo y la distancia y se abran a nuevas relecturas y trasciendan la significación que tuvieron para su propio tiempo.

Por eso, las utopías y esperanzas del pasado nos dan la confianza que anhelar un mundo diferente es más que un sueño. Es el mundo que el Dios de todo, de todos y de todas quiere, y para ello continúa derramando su espíritu sobre los débiles de hoy. Hoy como ayer ese Dios está creando un pueblo de profetas y profetisas nos está invitando a todos y a todas a actualizar, universalizar y globalizar la esperanza aunque parezca que todas las esperanzas están perdidas.

Por tanto, actualizando las palabras del profeta-poeta de la utopía universalista, nuestro propósito y testimonio debe ser,

preparar un camino en el desierto
al Dios de todos y de todas,
una calzada recta en región estéril,
allanar los cerros y las colinas,
convertir lo quebrado y montañoso
en una llanura completamente lisa.
Entonces mostrará Dios su gloria
y todos los hombres
y todas las mujeres
y todos los niños y niñas
juntos verán la gloria de Dios.

Notas

[1] Apresentação na Jornada Teológica, Seminario Evangélico de Teología, (SET), Matanzas, 1999. As referências bíblicas estão tomadas da Bíblia de Jerusalém.

[2] Ver Schwantes, Milton, Teología do Antigo Testamento - Anotações. São Leopoldo, Escola Superior de Teologia da IECLB, 1986, p.16-17 e Croatto, José Severino. Isaías – La palabra profética y su relectura hermenéutica. Buenos Aires, Editorial LUMEN, 1994. V.2, p. 81.95-100; del mismo autor Historia de salvación – La experiencia religiosa del pueblo de Dios. Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995, p.20-23.

[3] Croatto, José Severino. Isaías – La palabra profética y su relectura hermenéutica.op.cit.p.118 y del mismo autor, Historia de salvación – La experiencia religiosa del pueblo de Dios. op. cit. p.20-23.

[4] Brueggemann, Walter. Theology of the Old Testament - Testimony, Dispute, Advocacy. Mineapolis, Fortress Press, 1997, p.729-733.

[5] Ibid. p.735.

[6] Ver, Walzer, Michael. Exodus and Revolution, New York, Basic Book, 1986.

[7] Gottwald, Norman K. The Tribes of Yahweh - A Sociology of the Religion of Liberated Israel. Maryknoll, Orbis Books, 1981, p.398-409, 417-426.

[8] Ver Schwantes, Milton, Teología do Antigo Testamento – Anotações, op. cit. p.32-33.

[9] Brueggemann, op. cit. p.723,

[10] Nakanose, Shigeyuki. "Para entender el libro del Deuteronomio - ¿Una ley a favor de la vida?" In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. San José/Costa Rica, Editorial DEI, 1996, No. 23, p.174.

[11] Ver, Croatto, José Severino. Historia de salvación – La experiencia religiosa del pueblo de Dios., op. cit. p.198; e Gottwald, Norman K. The Hebrew Bible - A Socio-literary Introduction. Philadelphia, Fortress Press, 1985, p.482-492.

[12] Schoekel, Luis A. e Sicre Díaz, J. L. Profetas – Comentario. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980. v.1, p.264 e Schwantes, Milton, Sufrimiento y esperanza en el exilio - Historia y teología del pueblo de Dios en el siglo VI a.C. Santiago de Chile, Ediciones Rehue, 1991, p.85.

[13] Ver, Croatto, José Severino. Isaías – La palabra profética y su relectura hermenéutica. Buenos Aires, Editorial LUMEN, 1994. V.2.

[14] Schwantes, Milton. Sufrimiento y esperanza en el exilio - Historia y teología del pueblo de Dios en el siglo VI a.C. Santiago de Chile, Ediciones, Rehue, 1991, p.85-86.

[15] Ibid. p.86.

[16] Croatto, José Severino. "El Déutero-Isaías, profeta de la utopía". In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, San José, Editorial DEI,1997, p.35-41

[17] Schwantes, Milton. Sufrimiento y esperanza en el exilio - Historia y teología del pueblo de Dios en el siglo VI a.C. op. cit. p.87.

[18] Gallazzi, Sandro. "Por medio de El - El designio de Dios ha de triunfar". In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. San José, Editorial DEI, 1995, p.11-34.

[19] Para el texto del poema véase F. Lara Enuma Elish. Poema babilonio de la creación. Madrid, Trotta, 1994. Texto en Inglés en J.B. Pritchard. ANET, Princenton, 1955, p.60-72. Para un estudio del mito de Marduk y Tiamat véase Xabier Pikasa. Cuerpo de mujer, cuerpo de diosa – Mitos y símbolos de sometimiento femenino. en: Para comprender el cuerpo de la mujer – Una perspectiva bíblica y ética. Mercedes Navarro, directora, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1966, p.25-34.

[20] Gallazzi, Sandro. "Por medio de El - El designio de Dios ha de triunfar". In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. op. cit. p.23

[21] Ibid.

[22] Ibid. p.27.

[23] Para una amplia discusión sobre el problema de los Cánticos del Siervo en el conjunto de Is 40-55 véase L. Alonso Shoekel y J.L. Sicre Díaz Profetas I. Madrid, Ediciones Cristiandad 1980; Christopher R. North.
The Suffering Servant in Deutero-Isaiah – A Historical and Critical Study. Second Edition, London, Oxford University Press, 1956; José Severino Croatto. Isaías – La palabra profética y su relectura hermenéutica. Buenos Aires, Lumen, 1994. V.2.

[24] Schwantes, Milton. Sufrimiento y esperanza en el exilio - Historia y teología del pueblo de Dios en el siglo VI a.C. op. cit. p. 92.

[25] Ibid.95-96.

[26] Gallazzi, Sandro. "Por medio de El - El designio de Dios ha de triunfar". In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. op. cit. p.33.

[27] Para un estudio completo de Joel 3,1-5 véase Pedro Julio Triana Fernández. Caninhar para a esperanza – Uma leitura de Joel 3,1-5. Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, Brasil, 1994. (disertación de maestría)

[28] Rowley, H. H. The Unity of the Bible. New York, Living Age Books, 1957, p.37.

[29] Brueggemann, Walter. Theology of the Old Testament - Testimony, Dispute, Advocacy, op. cit. p.371.

Missão, evangelização e diakonía[1]

Introdução

Não é por acaso que a reflexão sobre missão fecha esta jornada que tem como temática: Espiritualidade, ministério e missão. E falo isto porque espiritualidade não pode ser entendida como um conjunto de práticas rituais, ou o compromisso mecânico de ir todos os domingos ao culto ou à missa. Espiritualidade é sentir-nos comprometidos e enviados em missão, clérigos e leigos, na luta pela vida e pelo Reino. Porque toda pretensa espiritualidade orientada para nós mesmos ou para a Igreja como centro de tudo, é o contrário da proposta paulina de viver segundo o Espírito de Cristo.

Assim, espiritualidade significa nos encontrarmos como missionários – clérigos e leigos- com o Deus vivo, na vida cotidiana, no dia-a-dia. Espiritualidade é deixar-nos queimar pelo fogo transformador e libertador do Espírito. Transformação que significa aceitar nos renovarmos e apresentarmos sempre um rosto renovado, como pessoas, comunidades locais e como igreja, para poder realizar a tarefa de unir-nos na missão de Deus no mundo.

Mas gostaria antes de abordar a temática propriamente dita, realizar algumas clarificações necessárias.

Dois erros fundamentais

Falar da missão e unidade não é nada novo. Muito já se discutiu e muito já se escreveu ao redor da temática da missão e da unidade da igreja. Mas geralmente quando pensamos de missão geralmente falamos de unidade da igreja e de missão. Colocando o binômio nessa ordem. No entanto, biblicamente falando a missão vem primeiro e depois o momento de organização das comunidades. Antes de haver igreja existiu o movimento de Jesus, onde coexistiram uma pluralidade de

tendências teológicas e visões, muitas vezes opostas, que encontraram sua unidade, pela obra do Espírito, na riqueza de sua diversidade.

E é precisamente, uma imagem falsa das origens do cristianismo, que talvez tenha sua expressão formal na ordem acostumada do binômio, o que em grande medida levou a visões missiológicas, eclesiológicas e, inclusive, ecumênicas erradas.

Portanto, se vamos repensar o sentido da missão no meio das complexidades eclesiais e sociais de nosso presente brasileiro e latino-americano, convêm colocar as coisas no seu justo lugar para evitar repetir novos erros.

Me ajudo aqui das reflexões do conhecido biblista Pablo Richard[2]. Segundo ele, esta distorção do sentido de missão vem de dois erros fundamentais e concretos com relação às origens do cristianismo. O primeiro é de ordem cronológica e o segundo de ordem geográfica. .

O erro cronológico consiste em imaginar que as estruturas da igreja derivam diretamente do período do Jesus histórico. Dessa maneira, pula-se um período histórico, pois se passa de 30 d.C. ao período posterior ao 70 d.C., quando realmente acontece a expansão do cristianismo. Mas antes de haver igreja, fato que somente é uma realidade após o ano 70 d.C. existiu o "movimento de Jesus". Portanto primeiro é o tempo da missão, e depois é o tempo da Igreja.

Sendo assim, é também algo simplista, como bem aponta Néstor Mínguez, pensar do cristianismo em singular, quando realmente deveríamos pensar do cristianismo em plural, ou seja, "cristianismos"[3]

Para muitos cristãos a Trinidad é: Pai-Filho-Igreja, deixando assim no esquecimento a ação do Espírito na longa e plural história que precede a fundação da Igreja[4]. Realmente, a visão de um movimento unificado é a visão do historiador Eusébio de Cesaréia. Uma visão por assim dizer, "oficial",

que serviu para legitimar a cristandade que emerge da síntese constantiniana. É uma visão unitária, tal vez pensada por pressão externa e não isenta de contradições e exclusões.

Então, partindo desta imagem idílica e distorcida das origens do cristianismo como um movimento único, com uma estrutura institucional e um corpo doutrinal uniforme, onde a diversidade era compreendida como sinônimo de heresia, a imagem dominante dentro do pensamento eclesiológico e ecumênico moderno, interpretou as palavras de Jesus "*que todos sejam um*" (Jo 17,21) tendo como fundo uma visão eclesiocéntrica.

Já o erro geográfico consiste em apresentar as origens do cristianismo na direção geográfica que vai de Jerusalém a Roma, ou seja, orientado para o ocidente. Esta visão unilateralmente helenizada é uma interpretação errada ou reduzida das tradições neotestamentárias. E é um erro, porque considera a obra de Lucas (Lucas-Atos) e a tradição paulina como as únicas fontes para reconstruir as origens do cristianismo, deixando de lado outras importantes fontes canônicas, inclusive a própria obra de Lucas e Pablo, assim como fontes não canônicas como o Evangelho de Tomé. Desta maneira se deixa para fora a área de Galileia (cf. Marcos/Q), berço do cristianismo, e, além disso, a região dos pobres, e do campesinato. Também se deixa fora o Sul, ou seja, o norte da África (cf. Atos 8,26-40; 11,20-21; Ga 2,7-9), isto é, as culturas negras. Além disso, se passa por cima da missão ao Oriente, ou seja, as culturas e raças não-ocidentalizadas (cf. Evangelho de Tomé). Desta maneira nasce uma visão distorcida ocidental, norteada, branca e desorientada das origens do cristianismo.[5]

No contexto brasileiro e, portanto, também latino americano, para colocar missão e unidade no seu justo lugar, e em consonância com o contexto multicultural brasileiro, assim como tendo também como fundo uma realidade de

exclusão, pobreza e marginalidade, se faz necessário recuperar as verdadeiras origens missionárias do cristianismo. Dessa maneira poderemos recuperar realmente nossa identidade baseada em Jesus, o Nazareno, o Galileu, e na verdadeira tradição apostólica.

Por isso:

* Recuperar a missão na Galileia é recuperar a memória dos empobrecidos, dos excluídos e dos marginalizados como centro da identidade do cristianismo.

* Recuperar a missão no Sul, ou seja, na África, significa valorizar as culturas e a religião das centenas de milhares de escravos e escravas que foram desarraigados de seus lugares de origem e hoje integram o caleidoscópio étnico, cultural e religioso de nossos povos latino-americanos. Mas também significa recuperar as culturas e a religiosidade de nossos indígenas, desvalorizadas ou marginadas nas visões teológicas e missionárias dominantes.

* Já recuperar a missão para o Oriente é valorizar as culturas, religiões e raças não ocidentais.

Assim, recuperar a missão na Galileia significa recuperar o futuro de todos os povos do Sul. Enquanto recuperar a missão na África e no Oriente, significa afirmar simbolicamente o caráter macro-ecumênico e extra-eclesial da missão.

Tendo como pano de fundo as anteriores clarificações, podemos, agora, entrar a refletir sobre o sentido de missão em nosso contexto brasileiro e latino-americano. Então, a seguir, passo a refletir sobre a relação entre missão e evangelização.

Missão e evangelização

Poderia se pensar que a principal tarefa da igreja é a missão. Mas, no discurso programático de Lc 4,16ss, a tradição lucana afirma que Jesus foi enviado *"para anunciar e para proclamar a boa notícia aos empobrecidos"*, ou seja, evangelizar. Então, a missão, como muito bem reafirmou a Conferencia de Lambeth de 1988, não é a principal tarefa da igreja. A igreja é enviada a evangelizar, ou seja, proclamar boas notícias.[6]

E evangelizar poderia significar a proclamação do evangelho por palavras explícitas sobre Jesus como nosso libertador e salvador. Mas o processo de anúncio do Reino vai muito além. Anunciamos através de ações e de palavras. Dessa maneira, as palavras só fazem sentido se apelam para interpretar corretamente os signos que vêm do mundo, da sociedade, e que revelam a presença missionária de Deus no mundo e na sociedade nos atos de justiça, de amor e de solidariedade. Trata-se de proclamar, ou seja, evangelizar mediante a prática, que inclui palavra e ação, o Reino de Deus.

Por tudo isso, se pode afirmar que a igreja só compartilha a própria missão de Deus. Quando Moisés é enviado a tirar a um grupo de hebreus do Egito, é Deus mesmo quem entra no ato missiológico de libertar: Deus desce (Ex 3,7ss). E aqui, *"hebreu"* se refere a grupos marginais e desqualificados sociais que viviam à margem das cidades estados do Antigo Oriente.[7] Por outro lado, os profetas são enviados a falar "*Palavra de Deus*". Sendo assim, a igreja é a comunidade que é enviada em missão ao mundo em nome de Deus, a proclamar a boa notícia.

Portanto, somente se dá o processo evangelizador quando se dão de maneira simultânea vários fatores: proclamar as boas notícias do Reino, exercer o serviço do amor e da solidariedade concreta com quem está necessitado, -os empobrecidos, os fracos, os discriminados, os marginados, os excluídos- trabalhar a favor de tudo o que preserve a vida e a

dignidade humana, preservar e cuidar os recursos da natureza, denunciar as injustiças que se cometem em nosso mundo e lutar por um mundo e uma sociedade mais justa e melhor para todos. É, finalmente, e acima de tudo, ser fermento de esperança e boa notícia. E já aqui nos encontramos no campo da diaconia.

Missão e diaconia

O NT nos diz que a diaconia não é só uma parte da atividade da igreja. A diaconia é o que identifica à igreja, é a própria identidade da igreja.

É pela diakonía que Jesus se define assim mesmo: *"o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir"* (Mc 10,45). E este Jesus servo é colocado como modelo para a missão dos discípulos e das discípulas: seguir a Jesus é servir: *"se algum quer ser o primeiro, seja o último de todos e o servidor de todos"* (Mc 9,35). Então somos discípulos ou discípulas na medida em que somos servidores ou servidoras.

A imagem central para pensar sobre Jesus no NT foi a figura do servo, a partir dos Cantos do Servo, segundo a profecia do Segundo Isaías. Desta forma se apresentam a vocação e a missão de Jesus. Sua tarefa é assumir a missão do profeta-servo como nos diz Isaías 61,1-2: *"anunciar a boa nova aos pobres, sanar os corações quebrantados, proclamar liberdade aos oprimidos"*; texto que é retomado por Lc 4,16s, no discurso programático na sinagoga de Nazaré.

Por isso toda a tarefa de dedicação ao evangelho é diaconia, desde a missão, até a edificação e o cuidado da comunidade. Quem se entrega à proclamação do evangelho é diácono ou diaconisa, ou seja, servo ou serva. Em Atos se insiste em designar a proclamação do evangelho como diakonía (cf. At 6.4; 20,24; 21,19). Por isso se diz que a principal ordem sagrada é a dos diáconos, e que cada presbítero, e cada bispo é acima de tudo e sempre, um diácono.[8]

Sendo assim, a identidade da comunidade de seguidores e seguidoras de Jesus é o SERVIÇO. A diakonía no seu sentido bíblico é um conceito cristológico e eclesiológico que expressa a natureza do serviço solidário da igreja no seu sentido amplo ou holístico.

Em palavras da consulta organizada pela Comissão de Ajuda Inter-eclesiástica, Refugiados e Serviço Mundial em Larnaca/1986: "Diaconia é serviço à plenitude do ser humano, de toda a humanidade e de toda a criação e significa compromisso para a reconciliação, a justiça social e a liberação".[9]

Também, na Consulta Mundial sobre Koinonia organizada pelo Conselho Mundial das Igrejas em El Escorial, Espanha/1987, ao falar da missão holística da igreja se afirma que "todas as atividades da comunidade cristã: evangelização, diaconia, a luta pela dignidade humana, pela paz e pela justiça, pertencem à única missão de Deus... por isso, responder somente a uma parte da tarefa missionária distorce o verdadeiro sentido da missão na sua plenitude".[10]

Dessa maneira, a missão da igreja é consequência do projeto histórico do Reino, que afirma a opção pela vida plena e abundante, que inclui a satisfação das necessidades materiais e espirituais do ser humano e o cuidado de seu habitat, ou meio ambiente.

Portanto, se faz necessário repensar a relação entre missão e diaconia em nosso contexto brasileiro e latino-americano, como *"solidariedade"* e *"transformação"*. E solidariedade e transformação significam enfrentar as realidades humanas, reagir ante as injustiças e o sofrimento humano. Para esse propósito se faz preciso, primeiro, sensibilizar, e depois capacitar à comunidade cristã, clérigos e leigos, para ser agentes de mudança, dignificar a vida humana e ser fermento transformador para a construção de uma sociedade mais justa para todos e todas.

Então, a diaconia não deve entender-se como uma tarefa diferente da evangelização. Não se trata de evangelizar e depois servir. A diaconia não é tarefa, pois nossa única tarefa é evangelizar, proclamar as boas notícias por obras e por palavras.

A diaconia, entendida assim como serviço solidário e transformador, deve ser o método ou o caminho missiológico da comunidade de Jesus. Diaconia é tudo o que se faz, pois Jesus é o servo por excelência. Diaconia tem que ser tudo na igreja. Não é um aspecto, é todo o ser da igreja e tudo o que a igreja faz.[11]

A vocação da igreja, como comunidade liberada, é ser signo profético de liberação e transformação. É ser uma comunidade que encontre sua identidade e koinonia (unidade/comunidade) através de sua inculturação no povo em onde foi colocada para servir. Porque uma igreja que se transforme em uma comunidade que se preocupa simplesmente por abarrotar bancos, e não em encarnar-se criadoramente na sociedade, nunca será fermento profético da transformação histórica e social.

A vocação da igreja é experimentar a missão no poder do serviço solidário (diaconia). É ser fermento de esperança em meio da desesperança. É contribuir e unir-se a outros no sonho de uma sociedade diferente de justiça para todas as pessoas. É ter consciência de ser enviada (missão) para afirmar sua koinonia (unidade/comunidade) na diaconia ou serviço solidário, contribuindo assim na reconstrução em nosso mundo do Corpo de Cristo, fragmentado e mutilado pelas injustiças humanas.

Para novas avenidas missiológicas e ecumênicas

Como entender, então, nossa missão e afirmar a unidade como comunidade de Jesus, o Galileu, em nosso contexto brasileiro e latino-americano?

Sem querer dar receitas, e sim para provocar a reflexão, gostaria partilhar algumas ideias:

> Sendo a primeira tarefa da igreja evangelizar, ou seja, *"proclamar boas notícias aos empobrecidos"*, evangelizar em nosso contexto significa, denunciar tudo o que faz com que as pessoas não possam receber boas notícias, proclamar que a vida plena é realmente possível pela força que Deus nos dá, e que se manifesta na capacidade humana de mudar a vida coletivamente, de resistir as dificuldades e sobreviver.

E a missão de evangelizar se concretiza na koinonia (unidade/comunidade) com todos e todas na reconstrução do corpo fragmentado de Cristo, que é a humanidade injustiçada, afirmando a diaconia, ou seja, o serviço solidário, como o caminho da igreja na sua tarefa missionária. Porque a missão tem que se concretizar na unidade de palavra e ação no trabalho da igreja para o mundo. E será precisamente a tarefa diaconal a que nos fará reconhecer-nos uns aos outros como comunidades unidas em ser fermento do processo humano de transformação de toda a humanidade em povo de Deus.

Por isso se faz necessário recuperar a visão que primeiro é o tempo da missão e depois o tempo da Igreja. Porque fazendo isto desconstruímos a visão eclesiocéntrica com a qual se interpretou a oração de Jesus, e reconstruímos assim o verdadeiro sentido mundo-céntrico, humano-céntrico e cosmo-céntrico e, portanto, holístico da missão.

Também, a vocação de ser enviados (missão) deve dar-nos, como comunidade de Jesus Cristo, a visão de ser sinal profético de liberação, de vida e de esperança, para com todas as pessoas. E esse sinal profético significa denunciar todas as forças, sejam sociais, econômicas, e mesmo eclesiástica, que promovem morte.

E para ser igreja enviada em missão solidária, para servir a todos e todas na afirmação da vida, devemos entrar em um

diálogo criativo e prático com o contexto concreto onde Deus nos colocou para compartilhar sua missão.

A maneira de conclusão

Gostaria agora amarrar e resumir estas reflexões. Em primeiro lugar, se a missão da igreja é consequência do projeto histórico do Reino, que afirma a opção pela vida plena e abundante, e a afirmação da dignidade humana, devemos denunciar a manipulação da esperança quando é substituída pelo desespero ou se confunde com o escapismo da realidade, e proclamar a ação do Espírito de Deus no mundo, como uma única garantia de nossa fé na realização de todo futuro de vida abundante.

Em segundo lugar, devemos desenvolver um novo esquema para a missão. Isto nos deve levar a revisar e reatualizar:

* nosso discurso bíblico e teológico,
* nossa eclesiologia,
* as estruturas que poderiam limita nossa ação missionária,
* nossos modelos de educação teológica,
* nossa tradição e criação litúrgica,
* assim como nossos modelos conceptuais e práticos de ministério.

Em terceiro lugar, uma nova visão missionária deverá ter também uma projeção extra-eclesial, macro-ecumênica e amplamente inclusiva. Por um lado, extra-eclesial e macro-ecumênica, porque se bem os cristãos temos uma espiritualidade, certamente existem outras espiritualidades que conformam o caleidoscópio cultural brasileiro e latino-americano, como a espiritualidade das religiões orientais em geral, e também a espiritualidade das religiões indígenas e das religiões afro-brasileiras. Porque não podemos cair, como

muito bem aponta Leonardo Boff, na ilusão cristã ocidental de pretender o monopólio da revelação divina e dos meios de salvação[12]. Certamente, confessar um Deus Trino implica e significa reconhecer que a diversidade também é uma qualidade divina. E, ao mesmo tempo, como apontou Frei Marcelo Barros, reconhecer que Deus se manifesta de formas múltiplas e diferentes no mundo é um sinal de vitalidade espiritual e de abertura às novas revelações do Espírito[13]. Mas por outro lado, essa nova visão missionária deverá ter também um caráter amplamente inclusivo, onde reconheçamos, respeitemos e aceitemos a voz e a participação de grupos de diversas idades (idosos, jovens, crianças), ideologias, orientações sexuais, capacidades físicas, de mulheres, etc. sem criar relações de dominação, discriminação e exclusão.

Em quarto lugar, devemos procurar uma koinonia (unidade/comunidade) holística e integral, com a finalidade de desenvolver projetos de justiça, porque a koinonia não tem sentido sem a diaconia. A base da vida comunitária é a solidariedade, Somente através da solidariedade inter-humana, solidariedade que deve transcender as próprias fronteiras da igreja, vamos nos reconhecer uns aos outros como irmãos e irmãs e seremos capazes de *"conhecer a Deus"* (cf. Os 2,19-20).

E esta diaconia vista como solidariedade, fará com que nos preocupemos pelos seres humanos na sua totalidade, pelos seus sofrimentos, pelas suas necessidades e também que sejamos capazes de conhecer suas possibilidades e potencialidades. Nossa missão diaconal tem que arriscar o encontro com o mundo que nos rodeia, inserindo-nos nele para transformá-lo e mudá-lo, antecipando cada vez mais o Reino de Deus na história. E esta visão missiológica trará como conseqüência que reinterpretemos as palavras de Jesus *"que todos sejam um"* (Jo 17,21) no seu verdadeiro sentido mundo-céntrico, humano-céntrico e cosmo-céntrico.

Finalmente, em nosso empenho por ser uma comunidade missionária relevante e pertinente para nosso presente, devemos viver e praticar uma espiritualidade integral, que compreenda todas as dimensões do ser humano. Uma espiritualidade onde o corpo, a sexualidade, a fantasia, a musica, a diversão, o trabalho, assim como a luta pela vida, pelos direitos humanos e pela preservação de nosso habitat, não sejam compreendidos como opostos e diferentes a oração, adoração, contemplação, mística, e reflexão interior.

E para fechar, retomo o texto de Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4,16ss), texto que faz parte das chamadas tradições do Jubileu bíblico. Tradições que foram entendidas pelo teólogo alemão Jürgen Moltmann como antecipação da liberação do mundo, presença da eternidade no tempo e antecipação do Reino de Deus na história.[14]

O novo que sucede na sinagoga de Nazaré é a interpretação e recriação que Jesus realiza do texto para seu tempo. É o ***HOJE SE CUMPRIU*** o novo e o radical. Para nós trata-se de declarar nosso **HOJE** como o tempo de graça e liberação para os empobrecidos, os presos, os cegos e os oprimidos, enfim de todas as pessoas necessitadas, marginadas, descriminadas e excluídas. É a afirmação da chegada em Jesus do Reino messiânico de paz, justiça e fraternidade. Reino que se vincula à denúncia e à rejeição de todos os esquemas opressivos geradores de morte, sejam estes sociais, econômicos ou eclesiásticos.

Por outro lado, em Atos 2 o nascimento da igreja se anuncia, retomando a perícope do derramamento do Espírito de Joel 3,1-5 (Jl 2,28-32), onde se proclama a presença transformadora do Espírito sobre, jovens, idosos, idosas, escravos e escravas, assim como de toda a criação.

E a igreja que nasce assim com a marca da liberação está chamada a participar de atos de libertação. Isto significa que o valor da vida humana, constitui uma parte fundamental

da fé, da ética cristã, e da prática missionária da comunidade de Jesus. Somos libertados para participar junto com todas as pessoas de boa vontade nas lutas por um mundo mais justo e melhor.

Nosso **HOJE** significa, reformular nossa visão missiológica por caminhos de solidariedade, transformação e inclusividade, e reafirmar à igreja aqui e agora como a comunidade que encontra a koinonia na diaconia solidária Uma igreja profética que afirmando e praticando a solidariedade, seja, assim, fermento de unidade e esperança no presente brasileiro.

Notas

[1] Palestra apresentada na Jornada Teológica do IAET, "Espiritualidade, ministério e missão", 11-13 de julho de 2008, Casa Provincial La Salle, Rua Santo Alexandre, 93, Vila Guilhermina-Esperança, São Paulo.

[2] Veja Richard, Pablo, "Los diversos orígenes del cristianismo – Una visión de conjunto (30-70 d.C.)", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito, RECU, 1996, No.22, p.7-20.

[3] Mínguez, Néstor, "Contexto sociocultural de Palestina", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito, RECU, 1996, No.22, p.30.

[4] Richard, Pablo, op. cit., p.9

[5] Ibid. Veja também, Kraft, Tomás, "La iglesia primitiva en África". em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito, RECU, 1998, No.29 e López, Edilberto, "Los orígenes del cristianismo y el evangelio de Tomás". Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito, RECU, 1996, No.22.

[6] Veja Conferencia de Lambeth 1988, Resolução 43.

[7] Gottwald, Norman K, The Tribes of Yahweh - A Sociology of the Religion of Liberated Israel, Maryknoll, Orbis Books, p. 398-409, 417-426.

[8] Booty, John, "Richard Hooker", em: The Spirit of Anglicanism, Connecticut, Morehouse-Barlow, 1979, p.42.

[9] Diaconia 2000: Called to be Neighbours, Official Report of the WCC World Consultation, Larcana, 1986.

[10] Sharing Life, Official Report of the WCC World Consultation on Koinonia, El Escorial, Spain, 1987.

[11] Gameleira Soares, Sebastião A. "Diaconia e profecia", em: Estudos Teológicos, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1999, No.3, Ano 39, p.214.

[12] Boff, Leonardo, Ciência e Espiritualidade, ADITAL (www.adital.com.br), 10/10/07..

[13] Barros, Marcelo, Uma espiritualidade nova para um novo tempo, ADITAL (www.adital.com.br), 05/12/06.

[14] Moltmann, Jürgen, Dios en la creación. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, p.287-307.

Comunidade primitiva e missão no Novo Testamento

Uma olhada à comunidade cristã primitiva[1]

Introdução

Conforme a visão anglicana a missão da Igreja é a missão de Cristo, para proclamar as boas novas do Reino de Deus, para ensinar, batizar e nutrir novos fiéis, para responder às necessidades humanas por meio do serviço, para transformar as estruturas injustas da sociedade e para defender a integridade da criação e renovar a vida da terra.[2]

Por tudo isso, se pode afirmar que a igreja só compartilha a própria missão de Deus. Sendo assim, a igreja é a comunidade que é enviada em missão ao mundo em nome de Deus, a proclamar a boa notícia.

Desta maneira, como colaboradores de Cristo, a missão nos compromete para participarmos, como membros do corpo de Cristo, e como Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, parte da Comunhão Anglicana, à necessidade de cumprir nossa parte na missão confiada a todo o povo de Deus.

E serão esses princípios os que nortearam nossa reflexão bíblica e teológica, sobre "Comunidade primitiva e missão no Novo Testamento", nesta Jornada Teológica que tem como propósito refletir sobre a missão na perspectiva anglicana.

Alguns apontamentos iniciais

O chamado «protocristianismo» ou também «comunidade cristã primitiva» refere-se a um período de aproximadamente 100 anos no qual surgiram os 27 livros do Novo Testamento e se desenvolvem os eventos por eles narrados. Refere-se, por um lado, ao antigo movimento de

Jesus, ou seja, as «comunidades de Jerusalém e Judéia» na terra de Israel no período que antecede e segue à destruição do chamado «Segundo Templo» no ano 70 d.C. e, por outro lado, as «comunidades de seguidores de Jesus» fora da Palestina em diversas cidades do Império Romano, particularmente as comunidades paulinas e àquelas que podem ser detectadas ainda depois do ano 70 d.C. a partir dos escritos neotestamentários. Desta maneira, poder-se-ia falar também de uma história «neotestamentária»[3].

Delimitando geograficamente as comunidades cristãs primitivas a partir dos escritos neotesmentários, podemos afirmar que viviam todas no Império Romano da época. No entanto, há profundas diferencias culturais, estruturais sociais e religiosas entre o movimento de Jesus na terra de Israel e o movimento de Jesus fora de Israel. Desta maneira, enquanto o movimento de Jesus na terra de Israel deve ser entendido como um movimento ou um fenômeno intra-judaico, as comunidades fora de Israel, apesar de sua proximidade à tradição religiosa judaica, sociologicamente não pode ser considerado um fenômeno do judaísmo, já que, como mostram as epístolas paulinas, existiam além das sinagogas da diáspora, ou seja, das instâncias sociais do judaísmo fora de Israel. E esse fato, sem dúvida nenhuma, faz que essas comunidades se distingam em sua própria auto-compreensão, tanto do judaísmo -na terra de Israel ou da diáspora- quanto da sociedade dos gentios majoritária.[4]

Então, tendo como pano de fundo essas colocações iniciais, propomos encaminhar nossa reflexão a partir de quatro momentos: a) Pluralidade, unidade e missão no cristianismo primitivo. b) O movimento de Jesus em Galiéia. c) A comunidade cristã de Jerusalém. d) A comunidade cristã no mundo greco-romano.

Nossas principais fontes bíblicas serão as informações que oferece a tradição sinóptica, particularmente o evangelho

de Marcos (por ser anterior ao ano 70 d.C.); as que nos dá Paulo, particularmente em suas sete cartas tidas como autênticas (Rm, 1 e 2 Co, Ga, Flp, 1Ts e Flm), a carta de Tiago, e as informações que oferece a sínteses histórico-teológica de Lucas no livro de Atos dos Apóstolos.

Pluralidade, unidade e missão no cristianismo primitivo.

Na Jornada Teológica 2008, que teve como temática *"Espiritualidade, ministério e missão"*, apresentamos uma palestra titulada *"Missão, evangelização e diakonia"*. Não vou repetir minhas reflexões nessa ocasião, e refiro vocês a essa palestra, mas gostaria retomar algumas das minhas colocações por considerá-las pertinentes para abordar a temática desta Jornada Teológica/2011.

Jesus pregou e atuou principalmente na Galiéia e alguns territórios vizinhos. Mas durante muito tempo a pesquisa bíblica ignorou a Galiéia como o berço do cristianismo. Uma leitura limitada e estreita das fontes bíblicas, principalmente do livro de Atos dos Apóstolos e as cartas de Paulo, colocaram as origens do cristianismo apenas em Jerusalém e nas cidades helenistas de Ásia Menor e Roma, deixando de lado outras importantes fontes canônicas, inclusive a própria obra de Lucas e Pablo, assim como fontes não canônicas como o Evangelho de Tomé e a fonte Q. No entanto, recuperar a Galiéia para o estudo das origens do cristianismo, é recuperar a memória dos empobrecidos, dos excluídos, dos marginados, do campesinato, assim como das comunidades locais, como raiz histórica da identidade do cristianismo primitivo.

Também não corresponde à realidade histórica pensar do cristianismo primitivo como um movimento espalhado pela Palestina e pelo mundo conhecido, sob a condução unificada de Jerusalém, e depois por Roma, após a destruição de Jerusalém no ano 70 d.C.

Realmente, a visão de um movimento unificado corresponde à teologia de Lucas dos anos 90 d.C., mal interpretada pelo historiador Eusébio de Cesaréia. Uma visão por assim dizer, «oficial», que serviu para legitimar a cristandade que emerge da síntese constantiniana. É uma visão unitária, talvez pensada por pressão externa e não isenta de contradições e exclusões.

Sendo assim, é também algo simplista, como bem aponta Néstor Mínguez, pensar do cristianismo em singular, quando realmente deveríamos pensar do cristianismo em plural, ou seja, «cristianismos»[5].

Realmente o cristianismo nasceu em lugares diferentes e teve durante muito tempo centros independentes e variados (Jerusalém, Galiéia, Antioquia, Éfeso, Edesa, Egito, Roma etc.). Por isso, o original nas origens do cristianismo é o poli-centrismo e a diversidade; a multiplicidade de movimentos independentes; a centralização é o secundário e tardio. Então, devemos recuperar toda essa história, começando pelos pobres de Galiéia, berço do cristianismo e do primitivo movimento de Jesus (cf. Marcos/fonte Q). Porque recuperar a missão na Galiéia significa recuperar o futuro de todos os povos do Sul.[6]

"Ele vai adiante de vocês para a Galiléia"

A etapa do movimento de Jesus em Galiéia vai dos anos 30 aos 40 d.C. Sabemos muito pouco sobre este período. Atos dos Apóstolos não informam quase nada. O interesse dos primeiros cinco capítulos não é tanto apresentar como **foi** a vida das comunidades quanto como **deve ser**. E por motivos mais teológicos que histórico Lucas insiste em dizer que todo começou em Jerusalém no dia de Pentecostes (cf. Lc 24,47-52; At 1,4-8; 2,1-36). No entanto, esta insistência nos faz perder de vista o trabalho iniciado por Jesus nas comunidades e nas sinagogas de Nazaré durante os três anos de seu ministério.

Então, o melhor seria dizer que todo começou com a decisão de Jesus de anunciar as Boas Novas nas sinagogas de Galiéia após a morte de João Batista (cf. Mc 1,14), e o chamado dado aos discípulos de recomeçar em Galiéia, após a ressurreição, anunciando a Boa Noticia de que o Reino de Deus já era uma realidade presente (cf. Mt 10,7; Mc 14,28; 16,7; Lc 10,9). Essas primeiras comunidades, antes, mas particularmente após a morte de Jesus, eram atendidas por missionários itinerantes cujo ponto de vista socioeconômico pode sintetizar-se na frase de Pedro: *"Veja! Nós deixamos todo e seguimos o Senhor"* (Mc 10,28).

Na sua fase inicial, os que aceitavam o anúncio do Reino eram vistos como uns dos movimentos de renovação dentro do judaísmo, formando pequenas comunidades ao redor das sinagogas, em conflito e à margem do judaísmo oficial. O crescimento tanto geográfico quanto numérico os obrigou a criar novas formas de organização, como por exemplo, os chamados diáconos (cf. At 6,2-6).

O dinamismo desta comunidade está marcado pelo serviço. Ser o último e o servidor é o que ensina Jesus a quem quer ser o primeiro no grupo de discípulos: *"Se alguem quer ser o primeiro, deve ficar em último lugar e servir a todos"* (cf. Mc 9,35; 10,43-44).

Sua Bíblia era a Escritura sagrada dos judeus. Porém, onde as Escrituras judaicas não eram suficientes, começaram a lembrar das palavras e gestos do próprio Jesus para se animarem e se orientarem na caminhada (cf. At 10,38; 11,16). E aqui já podemos encontrar a origem de nossos evangelhos.

Nesta primeira etapa já aparecem as diferenças e tendências que já existiam no judaísmo e que foram se acentuando ao longo dos anos nas comunidades cristãs: o grupo de Estêvão, que buscava a incluturação no mundo helênico (cf. At 7,1-3); outros unidos a Tiago, e aos irmãos de Jesus, que insistiam na observância da lei de Moisés e das

tradições judaicas (cf. Mc 3,31-34; At 12,17; 21,28; Gl 1,19), entre outros. E se bem essa variedade de grupos e tendências revela a riqueza da vivência das Boas Novas, também revela a fonte e a origem das muitas tensões que acontecerão. Por exemplo, na primeira perseguição, liderada na época por Saulo, foi morto Estêvão e seu grupo teve que sair de Jerusalém, enquanto o grupo de Tiago, Pedro, os apóstolos e os irmãos de Jesus não foi perturbado (cf. At 8,1).

Resumindo, o chamado movimento de Jesus nasceu no meio de uma profunda crise da sociedade judaica, mas soube articular uma resposta global à dita crise. A resposta foi presentando o Reino de Deus como um estado de transformação e superação de tudo o que ameaçava a vida das pessoas como projeto derivado do amor de Deus, sendo Jesus o elemento central que dá origem a todos os dinamismos comunitários: ele é quem chama, ele é quem reúne, ele é quem envia. Igualmente, nossas comunidades hoje têm que oferecer espaços e tempos que permitam o encontro com Jesus hoje, aprofundando em seu conhecimento e escutando sua palavra.

"...e voltaram para Jerusalém..."

O período da primeira comunidade cristã de Jerusalém corre, de certa maneira, paralelo ao período do movimento de Jesus em Galiléia (30-40 d.C.) e vai, ao que todo indica, até a dispersão dos judeus de Jerusalém após a toma da cidade por Tito no ano 70 d.C. (cf. At 8,1).

A principal fonte para tentar reconstruir as origens do cristianismo em Jerusalém é o livro de Atos dos Apóstolos. Porém, o problema de Atos é que este livro não pretende narrar a historia das origens, mas elaborar uma teologia das origens do cristianismo. Lucas escreve sua reflexão por volta dos anos 90 d.C. sobre fatos que acontecem entre os anos 40-70 d.C. Realmente Atos contêm uma historia real, escondida numa historia construída teologicamente. Mas isto

não significa que a obra de Lucas seja apenas mentira ou pura ficção, porém criação teológica em forma histórica.[7] Sem dúvida, a insistência de Lucas em colocar as origens do chamado «movimento de Jesus» e da própria comunidade de Jerusalém no relato do Pentecostes, na própria cidade de Jerusalém, é teologicamente legítimo, porque esse «mito fundante» legitima a unidade das comunidades cristãs da diáspora, as comunidades no mundo helenista, mas também acolhe ecumenicamente a comunidade de Jerusalém[8].

O primeiro que temos que estabelecer é falar das lideranças desta igreja na cidade que matou a Jesus. Por um lado, Paulo na carta aos Gálatas identifica a Tiago, o irmão de Jesus, ao frente da comunidade de Jerusalém e também menciona a Pedro e João (cf. Gl 1,19; 2,9). Mas, por outro lado o livro de Atos menciona três grupos: os apóstolos, as mulheres e os irmãos de Jesus. São provavelmente três grupos diferentes, e talvez opostos (cf. At 1,12-15). A eleição de Matias, realizada às prezas e antes da descida do Espírito Santo, e por sorteio e não por consenso, mostra essa pugna entre «os doze» e os irmãos de Jesus (cf. At 1,15-26).

Deste modo, a liderança de Tiago é indiscutível. Repreendeu a Pedro pelo encontro com Cornélio, comandante de um batalhão romano, em Cesaréia, e por ter comido com ele. Assim, falou para Pedro: *"Você ficou hospedado em casa de homens que não são circuncidados e até tomou refeições com eles"* (At 11,3). Também Tiago foi a liderança máxima no chamado «Concilio de Jerusalém» ainda que Pedro estivesse presente (cf. At 15). E na última visita de Paulo a Jerusalém antes de ser preso, já Pedro não se encontra mais presente, e Tiago funciona como o líder máximo da comunidade, e inclusive aparece dando ordenes a Paulo sobre como devia atuar (cf. At 21).

Sem dúvida nenhuma, pode-se afirmar que a comunidade cristã de Jerusalém era uma comunidade judaica, sendo o templo o centro de sua prática religiosa. É certo que

se congregavam em casas para dividir suas propriedades com todos, celebrar a eucaristia, e para comer em comunidade, mas sua vida pública encontrava seu centro no Templo (cf. At 3,1; 4,43-47; 5,25). E será precisamente esse fato o que se encontra na base do conflito entre judaizantes e helenistas que situa a comunidade de Tiago em contraposição ao grupo de Estêvão, aberto ao mundo helenista, narrado em Atos 6, e inclusive responsável pelo afastamento de Pedro da comunidade de Jerusalém narrado em Atos 11.

Assim, a comunidade de Jerusalém estava formada por judeus que esperavam a vinda de Jesus para restaurar o reino de Israel. E essa identidade judia teve um forte componente de protesto social contra as lideranças civis e religiosas judaicas que apoiavam a opressão romana, como transparece na carta de Tiago: *"Agora ricos, escutem! Chorem e gritem pelas desgraças que vocês vão sofrer. As suas riquezas estão podres…O seu ouro e a sua prata estão covertos de ferrugens…e não têm pago os salários das pessoas que trabalham…vocês têm condenado e matado os inocente*s" (Tg 5,1-4).

Resumindo, poderíamos apontar, que os patriotas judeus de Jerusalém foram aniquilados por Roma na destruição da cidade e seu Templo no ano 70 d.C., e também, ao que todo indica, a comunidade cristã de Jerusalém foi destruída nessa época e teve que fugir de Jerusalém.

Então, poderíamos pensar, por acaso, que fracassou a igreja de Jerusalém? Sem dúvida concordo com Jorge Pixley que não. Apesar, de que não conseguiram entender que na sua época não se podia ser cristão e judeu ao mesmo tempo, e se aferraram aos seus costumes, as suas tradições e a sua religião; apesar de que não conseguiram quebrar seus esquemas nacionalistas e abrir-se ao mundo greco-romano, devemos celebrar sua solidariedade com seu povo aplastado e oprimido por Roma. Mas, além disso, deixaram para nós dois belos presentes: esse messianismo liberador, tão importante para nós hoje como igreja brasileira e latino-americana envolvidos nos sonhos por uma sociedade

mais libre e democrática, e também um livro que deveria receber de nós muita mais atenção e estudo, a bela e profunda carta de Tiago.[9]

"Serão minhas testemunhas...até nos lugares mais distântes da terra".

a) Considerações preliminares.

Em seu discurso de despedida aos seus discípulos Jesus expressou: *"...serão minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria e até os lugares mais distantes da terra"* (At 1,8). E certamente o movimento de Jesus, mal assumido e aceito na sociedade judia, foi aceito positivamente no mundo greco-romano, *"os lugares mais distantes da terra",* no dizer de Jesus, em um momento de florescimento, bem-estar e civilização muito importante.

A partir do ano 40 d.C., produto das perseguições, e a vontade de anunciar o evangelho a todas as pessoas (cf. Mc 16,15), começa a lenta transição de Oriente para Ocidente, de Palestina para Ásia Menor, Grécia e Itália, da cultura judia para a cultura cosmopolita do mundo grego, do mundo rural para o mundo urbano, de comunidades que surgiram a partir da sinagoga para comunidades mais organizadas que surgem ao redor da casa (*oikos*) na periferia das grandes cidades do Império. O nascente movimento cristão se espalha por todo o império. É o período das viagens missionárias de Paulo, quando Paulo planta ou organiza comunidades e escreve a maioria de suas cartas. É o período quando começa a surgir o que nós chamamos de «Novo Testamento». Mas também é o período da tensão entre os cristãos chegados do judaísmo e aqueles que iam chegando de outras etnias e culturas.

b) O cristianismo além do judaísmo.

Fala-se que o primeiro grande momento do cristianismo ocidental foi a experiência paulina; que o ministério de Paulo

foi a grande mudança na vida da igreja e em suas estruturas; e que a literatura cristã dos primeiros séculos tem em Paulo um ponto de referência constante.

Ora se bem Paulo representa uma figura importante e fundamental no pensamento e na historia do primeiro cristianismo, e cuja influência se fez presente na historia e no pensamento do cristianismo posterior até nossos dias, ele foi, e ainda é, uma figura muito complexa e controvertida. Já foi tido como fundador do cristianismo. O filósofo alemão Friedrich Nietzsche, tal vez em seu intento de criticar o cristianismo da sua época, opõe Jesus e Pablo e afirma que Paulo inventou uma forma religiosa aberrante: o cristianismo, que toma o exato contrapé dos ensinamentos de Cristo do qual Paulo se proclama, desonestamente, o mensageiro.[10] Também se fala de Paulo como o "criador", em termos teológicos, do protestantismo, pelas ênfases na salvação pela fé, a mediação exclusiva de Jesus, e o pecado como o mal mais essencial do ser humano que precisa ser superado[11]. Além de tudo isso, Paulo não tem uma boa reputação entre algumas feministas que o consideram um anti-mulher[12]. Também foi acusado de submisso ao império (cf. Rm 13), anti-semita, moralista e até falso apóstolo. Em fim, Paulo foi acusado de tudo. Mas, certamente não é nosso objetivo nesta apresentação abordar todas essas teorias e opiniões sobre Paulo.

No entanto, é uma realidade que com Paulo aparece pela primeira vez a distinção entre fé e cultura. Ou seja, perceber que uma coisa é o evangelho e outra a cultura dos povos. Assim, ele mostrou e ensinou que a igreja, enquanto inculturação concreta da mensagem de Jesus pode ter rostos diferentes e muito variados, e que nenhum povo nem ninguém pode legitimamente impor aos outros seus próprios estilos de ser, de sentir, de pensar de agir e de celebrar.[13] Por isso, nesta reflexão sobre a primitiva comunidade cristã e missão se faz imprescindível voltar os olhos para Paulo, sua obra e seu pensamento.

No entanto, não podemos absolutizar a figura de Paulo. As primeiras comunidades cristãs muito diversificadas, as pregações dos apóstolos e de um número grande de seguidores de Jesus, já existiam antes dele. Ele representa uma corrente, importante e singular, e fundamental até, do primeiro cristianismo, mas é uma corrente a mais. Ele é "um" entre vários. Se não temos o cuidado de pensar de Paulo nessa dialética, por um lado, estaríamos negando a própria pluralidade do Novo Testamento onde encontramos 27 escritos que se afirmam e corrigem mutuamente[14], assim como a própria auto compressão que Paulo tinha de si mesmo quando afirma: "a *mim, o menor de todos os santos me foi dada esta graça de pregar aos gentios o evangelho das insondáveis riquezas de Cristo"* (Ef 3,8).

c) Uma olhada às comunidades paulinas.

Paulo, junto com Barnabé, Áquila, Príscila, Apolo e outros, foram figuras chaves dessa transição do Oriente para Ocidente, do judaísmo para o mundo greco-romano. Assim, enquanto Paulo e a comunidade de Antioquia se tornaram símbolo da apertura aos não judeus e ao mundo e à cultura greco- romana (cf. At 15,1-2,2); Gl 2,6), Tiago e a comunidade de Jerusalém se tornaram símbolo de aqueles que exigiam aos gentios convertidos a observância da lei de Moises (cf. At 15,5.20-21; Gl 2,11).[15]

É certo que dessa polêmica a unidade do nascente movimento cristão ficou abalada. Mas como bem afirma Paulo Richard, *"É muito difícil, até o dia de hoje, defender simultaneamente a verdade do evangelho e a unidade da igreja. Normalmente a defensa de uma põe a outra em perigo"*[16].

Paulo estava convencido de que depois de Jesus as comunidades viviam um novo momento, o momento da chegada dos gentios ao evangelho. E que esse novo momento, que ele via como uma revelação exigia passar do mundo da observância da lei para o mundo da gratuidade do amor de Deus

(cf. Atos 4,36-37; Rm 8,1-4.31-32), porque em Cristo todos os povos foram fundidos em um único povo (multirracial e pluricultural) diante de Deus (cf. Ef 2,17-18; 3,6). Essa era a verdade do evangelho que ele defendia. E ele pôs todas suas capacidades para defender essa verdade. Porque se essa verdade for desvirtuada não seria possível a missão aos gentios.

No que diz respeito à condição social dos cristãos e a atuação das mulheres dentro das comunidades paulinas podemos apontar, por um lado, que os numerosos conselhos relacionados com escravos deixam transparecer que uma grande parte dos primeiros cristãos eram escravos (cf. 1Co 12,13; Ef 6,5; Cl 3,22; 1Tm 6,1).

Por outro lado, já com relação à atuação das mulheres, se bem é certo que na cultura da época a mulher não podia participar da vida pública, e sua função estava restrita à vida familiar, as comunidades paulinas se reuniam não em lugares públicos, mas nas casas do povo: na casa de Príscila e Áquila, tanto em Roma como em Éfeso (cf.Rm 16,5; 1Co 16,19); na casa de Filemom e Áfia em Colosos (cf. Fm 2); na casa de Lídia em Filipos (cf. At 16,15); na casa de Ninfa em Laodicéia (cf. Cl 4,15); na casa de Filólogo e a Júlia, Nereo e sua irmã, e Olimpas em Roma (cf. Rm 16,15).

Vemos, assim, que a criação de «igrejas domésticas» como uma característica das comunidades paulinas, possibilitou uma maior participação e influência das mulheres na vida da comunidade. Desta maneira, as cartas de Paulo lhe mostram como um militante da fé, que longe de ser um misógino, se mostrou alegre e feliz com o companheirismo de mulheres que lutavam arduamente dentro do mesmo movimento.[17]

d) Resumindo

Resumindo nossa caminhada pelas primeiras comunidades cristãs no mundo greco-romano quero presentar alguns destaques.

Em primeiro lugar, as comunidades cristãs no mundo greco-romano sob a influência do pensamento de Paulo, desenvolveram uma visão pluricultural, inclusiva e universal da Igreja e da sociedade (cf. Gl 3,28 e Col 3,11) com relação às concepções de seu tempo. Isto poderia constituir um desafio importante para a Igreja em sua tarefa missionária em nosso presente mundo fragmentado, global e plural.

Em segundo lugar, a criação de «igrejas domésticas» onde a casa, a família e a comunidade tinham uma importância especial, expressa um valor cristão fundamental e um grande desafio para nós hoje: a existência, como estrutura base da Igreja, de comunidades humanas nas quais seja possível a relação interpessoal, a comunhão da fé, e a participação efetiva de todos os membros, evitando exclusivismos e o fechamento da Igreja em si mesma.

Finalmente, o processo de inculturação do evangelho característico e fundamental nas comunidades do mundo greco-romano é, sem dúvida, um grande desafio para as igrejas hoje, tanto para a reflexão sobre a relação entre fé e cultura, como para o diálogo inter-religioso no meio de um mundo pluricultural e plurirreligioso.

Sem dúvida nenhuma, por um lado, prestar atenção aos conflitos e as tensões relacionados com a inculturação do evangelho no mundo helenista nos deve tornar mais sensíveis às culturas de nossos povos, e ajudar a descobrir nelas os sinais do Reino. E por outro lado, a diversidade de doutrinas e na organização nos deve chamar a prestar atenção à pluralidade que existe em nossas comunidades, não de erros nem de heresias, senão de riqueza no evangelho.[18]

Esperanças para o futuro…

Nesta breve caminhada pelas origens do cristianismo primitivo, não sei se consegui, mas tentei resgatar e destacar alguns aspectos que considero importantes para nós hoje em

nosso compromisso, como Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, de cumprir nossa parte, aqui e agora, na missão confiada a todo o povo de Deus. Mas certamente ainda fica muito por aprofundar. Porém, se alguma coisa fica clara e relevante nesta caminhada é a força «da experiência de Jesus». Força que levou inclusive aos cristãos da terceira geração, a escrever o profundo e desafiante prólogo à primeira carta de João (cf. 1Jo 1,5-10). E será precisamente essa experiência a que temos que recuperar hoje em nossas comunidades.

Em 1970 o controvertido escritor e pensador francés Marcel Légaut (1900-1990) [19] escreveu o livro *"Creer en la iglesia del futuro",* ("Acreditar na igreja do futuro").[20] Nele o autor estabelece a diferença entre o que ele chama uma «religião autoritária» e uma «religião de chamada», que poderíamos modificar em uma «religião de cumprimento» e uma «religião de experiência». E o sentido comunitário somente poderá crescer ali onde exista verdadeiramente uma autêntica «experiência do Deus de Jesus» um Deus manifestado como uma força de amor que no diz tanto «você tem/deve» quanto «você pode».[21]

Notas

[1] Palestra apresentada na Jornada Teológica do IAET, "Missões na perspectiva Anglicana", 29-31 de julho de 2011, Casa Provincial La Salle, Rua Santo Alexandre, 93, Vila Guilhermina-Esperança, São Paulo.

[2] www.dm.ieab.org.br/recursos/missao/cinco marcas da missão.

[3] Ekkerhard W. Stegemann e Wolgang Stegemann, História social do protocristianismo – Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo, São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Paulus 2004, p.13.

[4] Ibid., p.16.,

[5] Néstor Mínguez, "Contexto sociocultural de Palestina", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, 22, 1996.

[6] Veja Pablo Richard, "Los diversos orígenes del cristianismo – Una visión de conjunto (30-70 d.C.)", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, 22, 1996. Veja também, Tomás Kraft. "La iglesia primitiva en África". em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, 29, 1998 e Ediberto López. "Los orígenes del cristianismo y el evangelio de Tomás", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, 22, 1996.

[7] Pablo Richard, "Los diversos orígenes del cristianismo – Una visión de conjunto (30-70 d.C.)", op.cit., p.17.

[8] Paulo Agusto de Souza Nogueira, "La comunidad olvidada – Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hechos 6,1-8.3, em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, 22, 1996, p.120.

[9] Veja Jorge Pixley, "Santiago y la iglesia de Jerusalén", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, 22, 1996.

[10] Veja comentário sobre o particular de Alain Gignac, em, Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.20

[11] Eduardo Pereira, em Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.20

[12] Porém, conferir Rm 16,1-15; 1 Cor 11,11; Gal 4,19; 1 Tes 2,7. Também Jerome Murphy O'Connor, em, Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.22, e Irene Foulkes, "Pablo ¿un militante misógino? Teoría de género y relectura bíblica", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, (Pablo de Tarso. Militante de la fe), 20, 1995.

[13] Veja agora Sebastião Armando Gameleira Soares, "Relectura de Pablo – Desafío para la iglesia", em: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, (Pablo de Tarso. Militante de la fe), 20, 1995.

[14] Jean-Claude Eslin, O universalismo paulino, em Revista IHU-Online, www.unisinos.br/ihu, São Leopoldo, 22 dezembro de 2008, Edição 286, p.20

[15] Confira agora Pablo Richard, "La práctica de Pablo y sus opciones fundamentales", em Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador, RECU, (Pablo de Tarso. Militante de la fe), 20, 1995; Carlos Mester e Francisco Orofino, "Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura

de la época – Las etapas de la historia del año 30 al año 70", em Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito/Ecuador,RECU, (Cristianismos originarios 30-70), 22, 1996; e Sebastião Armando Gameleira Soares, op. cit.

[16] Pablo Richard, "La práctica de Pablo y sus opciones fundamentales", op. cit.

[17] Confira agora Carlos Mester e Francisco Orofino, op. cit.; também, Irene Foulkes, op. cit.

[18] Carlos Mester e Francisco Orofino, op. cit

[19] Marcel Légaut (1900-1990), católico, escritor e pensador francés. Para maiores informações sobre sua vida e obra veja: Marcel Légaut, Wikipedia – la encicopedia libre.

[20] Este livro inclui quatro capítulos e meio dos seis que formam a 2a parte de Introduction à l'intelligence do passé et de l'avenir de Christianisme (París, 1970), que o autor revisou e modificou com o objetivo de ser reeditados em francés em 1985. A tradução ao espanhol é de Domingo Melero e foi publicada em Santander/ Sal Terrae,1988.

[21] Veja José Antonio Badiola, La comunidad cristiana primitiva: algunos trazos característicos.pdf (artigo tomado da internet).

ABORDAGENS TEOLOGICAS

DESAFIOS DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA EN EL SIGLO XXI[1]

Nuestro contexto global

Se ha dicho que no vivimos en una época de cambios, sino en un cambio de época. También se habla del fin de los paradigmas y de las utopías[2]. Se ha dicho, también, que estamos viviendo en la llamada época «pos-moderna» donde desde una visión e interpretación unitaria de la realidad se pasa a la vivencia de una pluralidad radical, de la discontinuidad y de la fragmentación.

Los términos pos-modernismo y/o pos-modernidad fueron utilizados primeramente en la segunda mitad del siglo XX para referirse a los cambios acontecidos en la literatura, en la arquitectura y en el arte. Pero también se llama pos-modernismo a las nuevas visiones del pensamiento filosófico, particularmente de la segunda mitad del siglo XX, donde el pluralismo se convierte en el principio hermenéutico fundamental. De esta manera, en la llamada "época pos-moderna", la verdad existe únicamente «plural», ya no existe «la verdad», sino «las verdades»[3].

Y esto se hace realidad en medio de un proceso planetario que se identifica con el término de «globalización». Y sin duda la globalización marca los tiempos de hoy. Es un fenómeno que penetra todo e integra todo, y cuyos efectos se hacen presente en toda la sociedad a nivel mundial: en la política, en la economía, en las comunicaciones, en las tecnologías, en los Estados, en las naciones, afectando hasta las instituciones y sistemas religiosos.

La globalización, al acortar las distancias, derribar barreras, aproximar intereses y agilizar tareas, parece significar que nos movemos para un mundo de mayor unidad en lo

económico, lo comercial, lo tecnológico, lo financiero, lo político y lo cultural. Y visto desde una óptica cristiana tal parecería que estamos dando pasos en dirección al ideal que se proclama en la oración de Jesús: *"Padre, que todos sean uno..."* (Jn 17,21)[4].

Y ciertamente es posible encontrar en el fenómeno globalizador contribuciones positivas. Entre estos aspectos cabría señalar el hecho de que la creciente conciencia de universalidad podría abrir horizontes y hacer que viviéramos los acontecimientos mundiales con un mayor interés. Pero el mismo potencial que tiene la capacidad de aproximar e incluir grupos, sistemas y personas, tiene también la posibilidad y la potencialidad de ser usado para excluirlos[5].

Sin embargo, anota José María Vigil[6], que el término «globalización» es un término que muchas veces se usa equivocadamente. Y aunque muchos lo utilicen en el sentido de «mundialización», sería mejor recordar su sentido original, el cual no es más que el que nombre que el neoliberalismo actual dio a su propio proceso de expansión de capitales después del fin de la guerra fría. Sin embargo, «mundialización» es un fenómeno más amplio y antiguo, que se refiere al proceso de unificación y concentración del mundo en sistemas sociales cada vez más amplios, aproximándose a las dimensiones de nuestro planeta. Proceso que se intensificó en los últimos siglos, y particularmente en el siglo XX, y ha alcanzado la totalidad de nuestro planeta. Hoy tenemos la impresión de estar viviendo no sólo en el mismo planeta, sino realmente «en el mismo mundo», o como también se ha dicho «en una aldea común», en una sociedad mundial mundializada[7].

Y ciertamente, os cambios introducidos por la pos-modernidad, la sociedad globalizada, la mundialización, la relevancia de lo cotidiano, la sensibilidad por los temas culturales y éticos, las llamadas "teologías del genitivo" (negritud, género, indígenas etc.), el desafío de las otras

religiones, los temas vinculados a la ecología, así como también los temas relacionados con la sexualidad humana (SIDA, violencia doméstica, nuevos modelos de familias, relaciones de personas del mismo sexo), muestran y marcan el contexto, así como los límites, desafíos y retos actuales del quehacer teológico y de la educación teológica.

Identificado los desafíos del contexto

Al tratar de identificar los desafíos del contexto, debemos decir que para nosotros, el desafío inmediato lo constituye el desarrollar nuestra labor de formación teológica en América Latina, un continente donde todavía las desigualdades sociales son claramente visibles en nuestros países.

Y en medio de las dificultades que el presente impone a nuestros pueblos, para que nuestro quehacer teológico sea relevante tiene que ser dinámico y creador. Esto significa estar continuamente abiertos a revisar y reactualizar nuestras concepciones pedagógicas, bíblico-teológicas, eclesiológicas, missiológicas, litúrgicas y de formación teológica. De esta manera capacitaremos mejor a nuestros estudiantes para que sean conciencias proféticas que muevan y desafíen a las iglesias para revisar y reactualizar su discurso bíblico y teológico; su visión eclesiológica, para evitar caer en esquemas rígidos e inflexibles; las estructuras y concepciones que limitan su acción misionera; la creación litúrgica, porque ella es el espacio de compartir y renovar nuestra experiencia de relación con Dios, por lo que debemos cuidar y lograr que nuestra liturgia refleje siempre esa experiencia y no se convierta en algo rígido, inflexible y sin vida; también revisar e re-actualizar los modelos conceptuales y prácticos de ministerio; así como la propia educación teológica, y todo aquello que limite el compromiso evangélico con la vida, la justicia y la paz.

Por eso, al pensar el camino hacia delante, no podemos dejar de tomar en cuenta y responder ante los desafíos del

presente. La postura profética significa que en medio de nuestros contextos y sociedades, afirmemos la resistencia ante las injusticias desde una auténtica vivencia de fe. Porque toda la vida que nos rodea, que incluye a los seres humanos y nuestro entorno natural, son expresiones concretas del proyecto de Dios. Las amenazas contra la vida son signos de anti-vida y ofenden a Dios. Por eso no podemos olvidar la pregunta de Dios a Caín: *"¿Dónde está tu hermano?"* (Gn 4,9).

Identificando los desafíos éticos, pedagógicos y teológicos

Después de identificar los desafíos y retos que vienen de nuestro contexto latinoamericano y global, también se hace necesario identificar los desafíos éticos, pedagógicos y teológicos. Y podríamos señalar varios desafíos y retos, sin embargo, gustaríamos destacar los cuatro que consideramos más relevantes y significativos en nuestro presente.

En primer lugar, la educación teológica ecuménica se produce en medio de la tensión que se produce o se da entre lo que las iglesias desean que ella sea, y los desafíos que le vienen de afuera.

En el primer caso, o sea, lo que las iglesias desean que sea la educación teológica, en muchos casos se desearía que la educación teológica reproduzca los patrones institucionales eclesiásticos clásicos y tradicionales. Esta visión verticalista ve la formación teológica centrada en la formación profesional de pastores. Aproximación que muchas veces no se preocupa mucho por el perfil del ministerio pastoral en confrontación con su contexto social, político y cultural, y que ni siquiera se plantea al laico como sujeto del proceso de formación teológica. Pero la teología no se hace ni se comunica en un vacío cultural y social, y la Biblia misma fue escrita en un contexto geográfico y en una situación cultural determinada[8]. Por tanto, no se puede reflexionar teológicamente cuando falta el compromiso

concreto con la realidad social, porque el quehacer teológico debe nacer desde la misma angustia de vivir por la afirmación del reino de Dios y su justicia (Mt 6,33).

Por eso no se puede ignorar que la reflexión teológica es tarea de todo el pueblo de Dios. De ahí el modelo pedagógico dinámico, comunitario e integral que nos muestra el libro de Deuteronomio:

> "*Grábate en la mente todas las cosas que hoy te he dicho, y enséñaselas continuamente a tus hijos, háblales de ellas, tanto en tu casa como en el camino, y cuando te acuestes y cuando te levantes. Lleva estos mandamientos atados en tu mano y en tu frente como señales, y escríbelos también en los postes y en las puertas de tu casa."* (Dt 6,6-9).

También podríamos considerar el propio modelo pedagógico de Jesús en su encuentro con los caminantes de Emaús (Lc 24). En ese encuentro, partiendo de la propia realidad de aquellos discípulos que temerosos huían de Jerusalén, Jesús les explicó las Escrituras, *"desde Moisés hasta los profetas"*. Y ese diálogo hizo que sus ojos se abrieran y sus corazones ardieran, al punto de transformar el miedo en coraje, para volver sobre sus pasos y retornar a la Jerusalén de las cruces y de la muerte, para transformarla en la Jerusalén de la promesa, de la vida, y de la esperanza.

Y esto significa que la formación teológica no deberá estar centrada simplemente en crear vocación pastoral, o para formar pastores y pastoras, sino en contribuir, a partir de la propia realidad de los educandos, a la búsqueda de una vocación misionera integral de todo el pueblo de Dios para la transformación de nuestro mundo en un mundo mejor y más justo para todas las personas.

En el segundo caso, o sea, el reconocimiento de los desafíos que llegan de fuera, se parte del principio de que el quehacer teológico debe ser visto como *la reflexión crítica sobre la práctica del creyente a la luz de la Palabra de Dios*[9], o mejor,

«como la reflexión crítica que la comunidad cristiana realiza a la luz de su fe y de la experiencia humana». La contraparte de este principio teológico sería la propuesta pedagógica de Paulo Freire que ve la filosofía de la educación como *teoría de la praxis y el diálogo*[10]. Porque una de las principales causas de conflicto en Seminarios y Facultades de Teología es la falta de diálogo entre profesores y alumnos[11]. Y sin lugar a dudas, este postulado ha sido una de las grandes contribuciones de Paulo Freire a la pedagogía de la educación.

Para Freire el proceso educativo es un proceso dialógico, democrático y participativo, o sea, un encuentro entre personas como sujetos responsables y solidarios entre sí, orientado hacia la libertad y en compromiso con el hacer justicia, participar en la creación de un mundo mejor y en trabajar por la paz.

Y este compromiso solidario con la transformación del mundo para la justicia y la paz, constituye un gran desafío para nuestras prácticas educativas, particularmente en este momento de violencia generalizada, donde la paz no es simplemente amenazada, sino donde, sobre todo, es continuamente negada por las fuerzas que producen muerte.

Entonces, el problema no es enseñar y aprender teología, sino hacer una teología donde el método y el contenido sean un camino relevante para la práctica comprometida de todo el pueblo de Dios en el presente. Es diseñar una estrategia pedagógica en que el "saber" y el "hacer" se conciban como dos dimensiones inseparables que se influencian mutuamente. Pero además, una estrategia pedagógica donde la experiencia práctica del estudiante sea el punto de partida del proceso de formación teológica.

Desde esta visión la formación teológica siempre se verá expuesta a la agenda que le coloca la sociedad, o sea, insertada en su cultura y expuesta a los problemas económicos, políticos, éticos y sociales. Visión, que por un lado, evita crear condiciones para el escapismo y, por otro, previene de un

academicismo irrelevante y privado de compromiso genuino. Pero también, priorizar alternativas pedagógica dialógicas y horizontales, ayuda a superar modelos verticales, donde los estudiantes sean meros receptores de los conocimientos impartidos por un docente.

En segundo lugar, la mundialización hace que las religiones no puedan más ignorarse. Nuestras sociedades son pluriculturales y plurireligiosas. Las diferentes religiones ya no se encuentran lejos, sino en la misma sociedad y hasta en la misma ciudad.

Comenta José María Vigil que en la época de la mundialización el teólogo podrá tener una confesión religiosa determinada, pero una teología que hable para la sociedad y nuestro mundo presente deberá ser una teología que pueda tener sentido para un destinatario que es multicultural y multireligioso, porque en caso contrario no estaría haciendo teología en el mundo multicultural y multireligioso de hoy, sino en un mundo mono-religioso que ya no existe.[12]

Afirmó la «Declaración sobre el papel de la religión en la promoción de una cultura de paz» (Cataluña/España/ 1994): "Nuestras comunidades tienen la responsabilidad de fomentar una conducta inspirada en la sabiduría, la compasión, el compartir, la caridad, la solidaridad y el amor, que guie a todos por los caminos de la libertad y la responsabilidad. Las religiones deben ser una fuente de energía liberadora".[13]

De esta manera, en un mundo donde la globalización neoliberal perpetua el empobrecimiento de las grandes mayorías, matizado por guerras, violencia, divisiones culturales; donde se agrede nuestro hogar natural; donde inclusive la lucha contra el terrorismo tiene en el fondo matices religiosos, la mundialización desafía a todas las religiones a luchar juntas por alcanzar una ética mundial.

Por tanto, en nuestro mundo mundializado de hoy el diálogo inter-religioso se torna urgente, no sólo para teorizar

teológicamente, sino para posibilitar la paz, la justicia y la fraternidad humana, contribuyendo de esta manera a dar una respuesta común para la solución de los grandes problemas que enfrenta la humanidad.

Entonces, una teología del pluralismo religioso se torna relevante y pertinente y tiene serias y profundas implicaciones, no sólo para el quehacer teológico sino también para la educación y la formación teológica en particular.

Sin embargo, como bien anota Paul F. Knitter[14], si bien un curso de «religiones comparadas» es importante, sin embargo no es suficiente. Se necesitan cursos obligatorios sobre el Islán, religiones asiáticas, espiritualidad indígena y religiones afro-latinoamericanas. Esos cursos deberían tener una aproximación desinteresada y sin prejuicios cristianos, porque cursos con prejuicios cristianos generalmente predetermina a considerar las otras religiones como inferiores, o como preparación para Cristo o el cristianismo. Un modelo plurireligioso de educación teológica debe posibilitar el diálogo y no un monólogo[15].

En tercer lugar, otro desafío para las iglesias, así como también para la educación teológica en el presente, está vinculado a los temas ecológicos. El futuro de la Tierra, nuestro hogar natural, será determinado por las actitudes humanas con relación a nuestro entorno natural. Teológica e éticamente como comunidad cristiana debemos responder de forma activa ante la agresión sistemática y destructiva al medio ambiente.

El teólogo brasileño Leonardo Boff argumenta que los impactos de la destrucción de la Tierra afectan negativamente la vida de más de 80% de la población mundial que vive en el Sur pobre, y por causa de esto más de 60 millones de personas mueren de hambre cada año. Boff sugiere regresar al espíritu de conexión con la Tierra, donde encontramos a Dios en todo y todo en Dios. Expresado esto en el concepto de "panenteísmo", o sea, la

creencia de que el Espíritu Creador "está presente en el cosmos y el cosmos está presente en Dios"[16].

El cuidado de nuestro entorno natural se deriva de dos principios básicos: el mandato dado por Dios para cuidar de la Tierra en carácter sacramental (Gn 1,26), y de nuestra obligación moral con las futuras generaciones. La creencia de que toda la creación existe por y para el Creador es un principio fundamental da fe cristiana. No somos diferentes de la Tierra porque la Biblia afirma que el ser humano es producto del barro de la tierra (en hebreo, *adamah*/ arcilla; Gn 2,9). Por tanto, en la visión veterotestamentaria las actitudes negativas e destructivas con relación a la Tierra son un pecado al Espírito creador de Dios.

Y esta convicción contenida en el Antiguo Testamento de que la Tierra pertenece a un Creador cariñoso, es retomada en el Nuevo Testamento. En el evangelio de Juan se afirma que la creación es producto *del logos/ verbo/Palabra* creador/ra de Dios (Jn 1); en la carta a los Colosenses Cristo es identificado como *"el primogénito de toda la creación"* (Col 1,15); y en la carta a los Romanos se afirma que *"todas las cosas vienen de él [Cristo], por medio de él y van para él*" (Rm 11,36). Y esto significa afirmar que Cristo es un antepasado ecológico de toda la vida. Por tanto, en la visión neotestamentaria Cristo no es solamente el origen de la vida humana; Él es la Vida (Jn 1,4) y quien mantiene en harmonía el conjunto del mundo natural. Y esta visión cristológica es fundamental para la salvaguarda de la creación.

En 1989 el Consejo Mundial de Iglesias estableció la relación entre paz, justicia e integridad de la creación. En la Comunión Anglicana las Conferencias de Lambeth de 1998 y 2008 afirmaron a Quinta Marca da Misión -luchar por salvaguardar la integridad dela creación y por el sostenimiento y renovación de la vida en la tierra- como fundamental para la identidad cristiana.[17]

Por tanto, y en sintonía con lo anteriormente expresado, es un desafío teológico y ético que nuestra educación teológica preste una atención inmediata a los temas ecológicos, y que nuestros Seminarios y Facultades de Teología introduzcan y den prioridad en sus currículos a las temáticas ecológicas, para formar educandos con una espiritualidad eco-consciente global.[18].

Finalmente, en nuestra opinión, un reto y desafío para las iglesias, y particularmente para la educación teológica hoy, son los temas relacionados con la sexualidad humana y las relaciones de personas del mismo sexo.

En 1977, la Primera Carta Pastoral de los Obispos de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil (IEAB) sobre la sexualidad humana expresó:

> Es necesario que la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil incluya en sus programas educacionales estudios y orientaciones sobre la sexualidad humana, tomando en cuenta las enseñanzas de las Escrituras, el conocimiento de las ciencias humanas, la experiencia de la tradición anglicana y una comprensión contextualizada de esta cuestión tan controvertida, para que sus miembros, libres de ideas pre-concebidas y con la visión de una sana sexualidad cristiana, puedan asumir el don de la sexualidad en el contexto de la comunidad de fe y el respeto de los otros.

En 2002, la Primera Consulta Nacional sobre Sexualidad Humana, que reunió líderes clericales y laicos de toda la IEAB, declaró:

> Convidamos a los líderes laicos y clericales a promover debates que ayuden a las comunidades a comprender mejor la complejidad y belleza de las relaciones sexuales humanas…La inclusividad es la esencia del ministerio encarnado de Jesús atrayendo para sí las prostitutas, los extranjeros, los pobres, los diferentes. Es fundamental que la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil ejerza su vocación inclusiva y se permita acoger, con amor y por entero, a aquellas personas que la sociedad rechaza. Por esa razón

> asumimos la ética pastoral de la Gracia y de la bendición de Dios y rechazamos el principio de la exclusión, implícito en la ética de pecado e impureza, que causa división entre los seres humanos.

Posteriormente, en 2007, 10 años después de la Primera Carta Pastoral de los Obispos de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil sobre la sexualidad humana, la Segunda Carta Pastoral de los Obispos sobre la sexualidad humana expresó: "Reafirmamos que creemos en la inclusión. El establecimiento de fronteras o divisiones entre las personas, los grupos y los pueblos es fruto de la exclusión que nos ciega dentro de nuestros límites y del dogmatismo fanático e inhibidor de la libertad humana".

Finalmente, el documento final del Pre-Sínodo del XXXII Sínodo General de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil, realizado en la ciudad de Rio de Janeiro, entre los días 14-17 de noviembre de 2013, llamó a colocar el año 2014 como un año de una amplia preparación, parroquial, diocesana y por áreas regionales, sobre el matrimonio y las relaciones de personas del mismo sexo. A seguir la Carta Pastoral de la Cámara de Obispos al XXXII Sínodo General, destaco también la cuestión de la sexualidad humana y las relaciones entre personas del mismo sexo, como uno de los retos y desafíos teológicos y pastorales a ser analizados y estudiados por toda la Iglesia para los próximos anos.

En respuesta a todo ese largo proceso de reflexión, y ante el apelo del Pre-Sínodo y de la Cámara de Obispos, y ante la pertinencia y desafío de la temática, el Centro de Estudios Anglicanos (CEA), órgano responsable por el planeamiento y ejecución de todas las actividades de educación teológica de la IEAB, realizó en el segundo semestre de 2014, encuentros en las tres áreas regionales de la Iglesia con la temática: "Diálogos (indabas) sobre familias y diversidad sexual".

Sabemos que reflexionar sobre la sexualidad humana y las relaciones de personas del mismo sexo ha generado y continuará generando, tensiones y divisiones dentro de las iglesias y las instituciones de formación teológica; sin embargo, no podemos huir de esa realidad, so pena de ser irrelevantes, porque forma parte de la manera de ser de la sociedad contemporánea y del propio ser humano de hoy.

Respondiendo juntos a los desafíos

Entonces, creemos que, teniendo en cuenta el camino que tenemos por delante, nuestro, contexto latinoamericano, nuestros contextos particulares, así como el contexto global, y teniendo también en cuenta los desafíos sociales, éticos y pedagógicos de nuestro presente, consideramos que deberemos afirmar una educación teológica:

* **cambiante**, en respuesta a los desafíos que llegan de fuera;
* **contextual y pertinente**, donde el evangelio se confronte con la realidad cultural, socio-política y religiosa de nuestros contextos particulares, del contexto latinoamericano común, y del contexto global mundial, porque la misión sólo tiene sentido desde el "aquí" y el "ahora";
* **concientizadora**, para capacitar para participar creadoramente en la obra de recreación y transformación social, que significa pasar de la compasión ante el sufrimiento de los empobrecidos e injusticiados a la acción liberadora en solidaridad;
* **académica** en el sentido de contribuir a superar los fundamentalismos bíblicos, y de interrelacionarse con otras ciencias y disciplinas, pero al mismo tiempo popular y horizontal en el sentido de que el pueblo sea sujeto del quehacer teológico, y donde el currículo y los

contenidos tengan en cuenta la experiencia de los estudiantes y estén más enfocados en la sabiduría para ser fieles a Dios y a la misión, que en la acumulación de conocimientos;

* **ecuménica**, para enriquecer la reflexión bíblico-teológica con la riqueza de la diversidad;

* e**spiritual**, que bíblicamente significa servicio a Dios que se concretiza en el trabajo misionero hacia el prójimo en sus diversas formas;

* **inclusiva**, que camine al encuentro de grupos y categorías sociales despreciadas y marginadas. Aquellas que en el tiempo de Jesús serian consideradas «impuras»: moradores de villas miserias y chabolas, ancianos, personas con necesidades especiales o excepcionales, sexualmente diferentes, creyentes de otras religiones, etc. Sin embargo, una educación teológica inclusiva, o una hermenéutica y teología inclusiva "pasa necesariamente por la renovación de nuestra capacidad de oír el clamor de las personas excluidas de hoy…así como también, reorganizar nuestras instituciones eclesiásticas (y educacionales) de manera que sean prototipos del reinado inclusivo de Dios, conforme fue ejemplificado por Jesús"[19].

* **ecológica,** afirmando a visión misiológica como *missio Creator Dei* que significa mudar el paradigma de misión para ser "humano-Tierra", en el cual la misión inclusiva de Dios beneficie toda la creación.

* y, finalmente, **profética** hacia la propia Iglesia, siendo conciencia crítica de todo lo extraño a la verdad del evangelio, para evitar que se aparte de su identidad y compromiso evangélico con el reino de Dios y su justicia.

Terminamos estas reflexiones señalando que la tarea de educación y formación teológica es algo que nunca acaba.

Es un camino en donde el último paso se convierte en el penúltimo. Siempre habrá retos y desafíos que nos llevarán continuamente a replantearnos el "saber" y el hacer". Y este repensar nos deberá llevar a lograr una educación teológica que encuentre su identidad y razón de ser en la formación de personas comprometidas con la misión que Dios tiene para nosotros hoy, aquí y ahora, como colaboradores en la construcción de una humanidad, de una tierra y de unos cielos nuevos.

Esperamos que este caminar por los caminos de la formación teológica continúe siendo tan fructífero, como ha sido hasta el presente. Y que en este caminar juntos nuestros sus ojos se abran y nuestros corazones ardan, para vivir vidas proféticas en medio de nuestras realidades, con sus problemas y aspiraciones, con sus dolores y ansiedades, con sus utopías y esperanzas. Llevando la fuerza del amor en esperanza solidaria. Sabiendo que Dios está en medio nuestro, animando nuestra caminata en la afirmación del reino de Dios y su justicia.

Notas

[1] Presentación en el I Encuentro de Instituciones de Educación Teológica de la Iglesia Episcopal-Anglicana en América Latina y el Caribe (CETALC). Ciudad de Panamá, 22-26 agosto de 2016

[2] Hinkelammert, Franz J. "El cautiverio de la utopía – las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas", en: Ensayos, La Habana, Editorial Caminos, 1999, p.200.

[3] Conferir Garay, Joaquin, "Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación", en: Koinonia, Relat, 310, http//latinoamericana.org/2003/textos

[4] Fabri dos Anjos, Márcio, "Prefacio à edição brasileira", en: Globalizar a esperança, São Paulo, Edições, São Paulo, 1998.

[5] Ibid.

[6] José María Vigil, español/nicaragüense, católico, teólogo (Salamanca/Roma), estudio psicología en Salamanca/Madrid y Managua/Nicaragua, miembro de la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT).

[7] Vigil, José María, Teología del Pluralismo Religioso, Colección Tiempo Axial, (Edición digital de ATRIO) pp.368, http://cursotpr.adg-n.es/archivos/Vigil/TPRVigilCap07.pdfe. En portugués Teologia do pluralismo religioso -.para uma releitura pluralista do cristianismo, São Paulo, Paulos. 2006, (Coleção tempo axial).

Este es el primer libro de teología del pluralismo religioso publicado en Brasil con la pretensión de hacer una exposición sistemática y completa de este ramo tan joven da teología. p.358-359.

[8] Núñez. Emilio A. "Los desafíos del futuro para la educación teológica". En: Boletín de la Asociación latinoamericana de instituciones de educación teológica. Guatemala, 1991, p.22.

[9] Gutiérrez. Gustavo, Teología de la Liberación – Perspectivas. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990, p.57-72.

[19] Veja Zabatiero, Júlio Paulo, "Por uma teologia bíblica inclusiva", en: Simpósio Acadêmico de Teologia Anglicana- O conceito de inclusividade, Centro de Estudos Anglicanos (CEA), Porto Alegre, Nova Letra Gráfica e Editora Ltda, 2006, p.51-52.

[11] Sung, Jung Mo, "Educação Teológica e a missão", en: Missão e Educação Teológica, São Paulo, ASTE, 2011, p.177.

[12] Vigil, José María, Teología del Pluralismo Religioso, op. cit. p.366.

[13] Citado Vigil, José María, Teología del Pluralismo Religioso, op. cit., pp.368-369..

[14] Paul F. Knitter (católico) es uno de los principales teólogos del pluralismo religioso. Es licenciado en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Italia (1966); es doctor en teología por la Universidad de Marburgo, Alemania (1972); es actualmente profesor de Teología, Religiones del Mundo e de la Cultura en el Union Theological Seminary en New York.

[15] Véase Knitter, Paul F. Jesus e os Outros Nomes. Missão cristã e responsabilidade global, São Bernardo do Campo/SP, Nhanduti, 2010, p.169-198.

[16] Boff, Leonardo, City of the Earth, Cry of the Poor, New York, Maryknoll/ Orbis Books,1995, p.1

[17] Durante varios años el Consejo Consultivo Anglicano (ACC) formuló las llamadas Cinco Marcas de la Misión (1984, Bonds of Affection; 1990 Mission in a Broken World). Esas cinco marcas han sido reafirmadas por los obispos de la Comunión Anglicana en la Conferencia de Lambeth 1988, por Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra en 1996, y también en la 76a Convención General de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos de América en 2009: proclamar las Buenas Nuevas del Reino; enseñar, bautizar y formar a los nuevos creyentes; responder a las necesidades humanas con amoroso servicio; procurar la transformación de las estructuras sociales injustas; luchar por salvaguardar la integridad dela creación y por el sostenimiento y renovación de la vida en la tierra. Véase Documents of the Anglican Consultative Council (ACC): Bonds of Affection-1984 ACC-6 p.49, Mission in a Broken World-1990 ACC-8 p.101). http://www.anglicancommunion.org/resources/document-library.aspx?author=Anglican+Consultative+Council

[18] Véase, Missão que amplia a vida: Perspectivas globais da Comunhão Anglicana, São Paulo, Fonte Editorial/Centro de Estudos Anglicanos, 2015, p.107-129. Original en inglés, Life-Widening Mission: Global Anglican Perspectives, Cathy Ross, ed,. Regnum Books International, Oxford, 2012. (Regnum Edinburgh 2010 Centenary Series)

[19] Veja Zabatiero, Júlio Paulo, "Por uma teologia bíblica inclusiva", en: Simpósio Acadêmico de Teologia Anglicana- O conceito de inclusividade, Centro de Estudos Anglicanos (CEA), Porto Alegre, Nova Letra Gráfica e Editora Ltda, 2006, p.51-52.

LAS REDES SOCIALES EN LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA APUNTES PARA UNA TEOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN LA EXPERIENCIA BRASILEÑA[1]

Introducción

En mi presentación en el *I Encuentro de Instituciones de Educación Teológica de la Iglesia Episcopal-Anglicana en América Latina y el Caribe (CETALC),* Ciudad de Panamá, 22-26 de agosto de 2016 expresé:

> "Se ha dicho que no vivimos en una época de cambios, sino en un cambio de época. También se habla del fin de los paradigmas y de las utopías[2]. Se ha dicho, también, que estamos viviendo en la llamada época «pos-moderna» donde desde una visión e interpretación unitaria de la realidad se pasa a la vivencia de una pluralidad radical, de la discontinuidad y de la fragmentación".

También apunte:

> "Esto se hace realidad en medio de un proceso planetario que se identifica con el término de «globalización». Y sin duda la globalización marca los tiempos de hoy. Es un fenómeno que penetra todo e integra todo, y cuyos efectos se hacen presente en toda la sociedad a nivel mundial: en la política, en la economía, en las comunicaciones, en las tecnologías, en los Estados, en las naciones, afectando hasta las instituciones y sistemas religiosos".

Entonces, por un lado, y en el contexto de nuestra cultura globalizada, donde las comunicaciones representan un rol importante tanto para las personas como para las organizaciones, estamos ya conscientes de que las

potencialidades tecnológicas de los medios de comunicación social en crecimiento, están determinando un cambio de época, cuyo nivel más profundo es el cultural[3], y que está marcando de manera decisiva las convivencias de las relaciones planetarias globales.

Pero, por otro lado, teniendo como contexto la primera, tercera y cuarta marca de la misión[4], o sea, «proclamar las Buenas Nuevas del Reino de Dios»; «responder a las necesidades humanas mediante el servicio amoroso» y «buscar la transformación de las estructuras sociales injustas», la Iglesia debe estar consciente que su misión de evangelizar y de orientar el progreso humano en el espíritu de Cristo, no puede prescindir de un conocimiento cuidadoso del significado y de los mecanismos de tal cambio. Y no sólo para beneficio propio de su misión, sino también, y sobre todo, para que las complejas relaciones y las nuevas circunstancias de vida que los medios de comunicación generan hoy en la sociedad humana, sean leídos, juzgados y orientados a la luz del Evangelio.[5]

Me gustaría aclarar que aunque pueda moverme tangencialmente en el ámbito de la sociología y la antropología, no soy ni sociólogo ni antropólogo, soy biblista, teólogo y pedagogo, por tanto esta presentación será orientada en la línea bíblico-teológica.

Nuestros objetivos serán:

> En un primer momento, presentar una visión panorámica de los presupuestos bíblicos y teológicos de los medios de comunicación y las redes sociales. A seguir realizaremos un poco de historia y caminaremos por los antecedentes de la aproximación teológica a los medios de comunicación y las redes sociales. En un segundo momento presentaremos la experiencia brasileña en el uso de las redes sociales y su uso en la Educación Teológica.

PRESUPUESTOS BÍBLICOS

Bíblicamente hablando la primera acción de Dios es un acto de comunicación: "…**y dijo** Dios", (Génesis, 1,3). Y «***decir***» según el diccionario de la Real Academia Española (RAE), significa: manifestar con palabras un pensamiento. Y esta manifestación no cabe duda que es un acto de comunicación. El emisor es Dios, el cual quiere trasmitir un mensaje, que es ese pensamiento transmitido con palabras, el receptor es el universo (mundo, animales, plantas, ser humano…). El código que utiliza es la palabra, que todos conocemos, y el canal es la ***ruah***, ese viento divino que aleteaba y se movía sobre las aguas al principio de la creación. Y este proceso de comunicación se repite a lo largo del capítulo 1 del Génesis en diferentes versículos.

Sin embargo, éste no es el único acto comunicativo de Dios. Toda la Biblia está salpicada de actos comunicativos de Dios. Y con quien más se comunica es con el ser humano: Adán y Eva, Noé, la torre de Babel, Abrahán y Sara, Isaac y Rebeca, Jacob y Raquel, José, Moisés, Josué, los jueces, Elías y Eliseo, los profetas, Jesús de Nazaret (el gran comunicador) y los apóstoles. Toda la Escritura es la gran historia de la comunicación de Dios con el ser humano. Para darnos cuenta de esto sería bueno leer la Biblia señalando o subrayando aquellas palabras que tienen que ver con la comunicación, sobre todo el verbo decir, pero también oír, escuchar, responder, replicar, explicar. Por tanto, podemos decir que la comunicación es una de las características que Dios tiene. La comunicación es la esencia de nuestro ser, de nuestra identidad y de nuestra fe.

En la actualidad, por un lado, desde el punto de vista antropológico es una realidad que los medios de comunicación son esenciales para sustentar nuestra cultura altamente tecnológica. Y, por otro lado, desde el punto de vista sociológico no podemos negar que nuestra sociedad es la sociedad de la

comunicación. Los medios de comunicación nos rodean y están por todas partes y podrían ser, usados adecuadamente, un importante medio para evangelizar en el mundo de hoy.

> Pero debemos tener en cuenta que los medios de comunicación no son instrumentos neutros; pueden ser utilizados para bien o para mal, para reconciliar y liberar, y para manipular, confundir, discriminar, excluir y explotar. Valga por el momento estos señalamiento, más adelante en nuestra presentación vamos volver de nuevo sobre este asunto.

Por tanto, teniendo en cuenta nuestra realidad actual, la teología y el quehacer teológico, debería ocuparse también de la comunicación. Según el dominico español Felicísimo Martínez Diez, se debe considerar la comunicación humana como "lugar teológico" en el que se revela el rostro de Dios y su proyecto salvífico para la humanidad; es descubrir la dimensión teologal de las experiencias comunicativas; es hacer una lectura y un discernimiento de la comunicación humana a la luz de la fe y de la revelación[6].

Sin embargo, es una pena que en la mayoría de los currículos de los seminarios y facultades de teología, hasta donde sé, no existe una asignatura que trate de este tema. Ni siquiera se enseña a nuestros futuros pastores en los seminarios o facultades de teología como utilizar las redes sociales y los medios de comunicación en su labor pastoral.

Propongo ahora realizar una breve aproximación teológica a los medios de comunicación y las redes sociales.

UNA APROXIMACIÓN TEOLÓGICA A LAS REDES SOCIALES

Si bien el fenómeno humano de la comunicación es tan antiguo como el ser humano, ha cobrado actualmente un enorme interés y relevancia por la expansión tecnológica de los medios de comunicación social.

Sin dudas, la internet es un espacio que cada vez más se está convirtiendo en parte integrante da la vida cotidiana. Un espacio cultural que determina un estilo de pensamiento, contribuyendo para estimular la inteligencia y estrechar las relaciones humanas. Pero no es un lugar donde entramos y quedamos *on-line*, y del cual salimos para vivir *of-line*. Estemos *on u of-line*, la internet y las redes sociales permanecen, y comienzan a incidir sobre la capacidad de vivir, pensar y actuar.

Entonces podríamos preguntarnos: Si hoy la llamada revolución digital modifica el modo de vivir, pensar y actuar, ¿no tendrá también un impacto sobre la identidad religiosa y espiritual de los seres humanos y sobre la propia Iglesia?

Si bien, según la primera marca de la misión, o sea, «proclamar las Buenas Nuevas del Reino de Dios», la Iglesia está llamada a evangelizar, según Antonio Spadaro, SJ. , editor de la revista ***La Civilitá Cattolica***, la internet y las Redes Sociales, no son un instrumento o medio de evangelización, sino un nuevo ambiente cultural y un ambiente de vida; un contexto donde la fe es llamada y desafiada a expresarse, no sólo para "hacer presencia", sino como un compromiso natural, innato y esencial del cristianismo con la vida de los seres humanos[7].

La Iglesia debe estar consciente que su misión de evangelizar no puede prescindir de un conocimiento cuidadoso de los mecanismos que están provocando una nueva forma de vivir, pensar y actuar, no sólo para beneficio propio, sino para que las nuevas circunstancias de vida que los medios de comunicación están provocando y generando en la sociedad humana sean leídos, juzgados y orientados a la luz del evangelio[8].

Sin embargo, en nuestra aproximación como Iglesia a los medios de comunicación y las redes sociales tropezaremos con muchos desafíos. Talvez un primer desafío, en este caso eclesiológico, sería establecer la demarcación entre la fe como

"mercancía" a ser vendida de modo seductor y la fe como acto de inteligencia del ser humano que, motivado por Dios, le da libremente su propia aprobación.

Pensemos, por citar como un ejemplo, las iglesias de los llamados "tele-evangelistas", que transmiten una práctica religiosa individualista que tiende a incluir los valores religiosos únicamente en la conciencia individual, lo cual confirma, apoya y sustenta, los propósitos de la sociedad capitalista de consumo.

Por el contrario, nuestra aproximación y uso de los medios de comunicación y las redes sociales debe ser siempre, no un mundo paralelo distinto de la realidad cotidiana, sino un mundo donde las dos dimensiones, la *on-line* y la *off-line*, están llamadas a armonizarse e integrarse, en la medida de lo posible, en una vida de relaciones plenas y sinceras.

Un segundo desafío, en mi opinión, podría ser el problema de la inculturación, y en este caso estamos en el campo antropológico. En otras palabras, el uso de las ciencias de la comunicación por parte de la teología y de la Iglesia no puede ser instrumental, sino "cultural". Es necesario no solo evangelizar, sino también "inculturar" la cultura de los *medios*. La cuestión sería no tanto la de encontrar o de crear "medios de comunicación cristianos", sino de crear una cultura cristiana en el mundo y el lenguaje de los *medios*, entendida como un conjunto de relaciones, lenguaje, leyes y concepciones que estén en línea con una antropología cristiana[9] .

Por tanto, es necesario comenzar a pensar en los medios de comunicación y las redes sociales teológicamente, pero también, talvez, seria comenzar a pensar la teología en la lógica de los medios de comunicación y las redes sociales.

A seguir vamos a hacer un poco de historia. Y los invito a realizar una breve caminada por los antecedentes de la aproximación teológica a los medios de comunicación y las redes sociales.

HACIENDO HISTORIA

La primera iniciativa para reflexionar teológicamente sobre la comunicación y los medios de comunicación parte de la Iglesia Católica Romana a partir del Concilio Vaticano II.

En 1963, el Decreto Conciliar *Inter Mirifica*[10] (Entre las maravillas), considerando la internet "una de las maravillosas invenciones de la técnica", hace recomendaciones sobre el uso de los medios de comunicación.

A partir de 1967 y hasta el presente, la Iglesia Católica Romana celebra anualmente las **Jornadas de las Comunicaciones Sociales**. En esa primera Jornada el Papa Pablo VI llamó la atención para el uso de los medios de comunicación como un medio de transformación social[11].

En 1971, la Instrucción Pastoral *Communio et Progressio*[12] (Comunión para el Progreso) utiliza por primera vez el término «Teología de la Comunicación» como una tarea que consiste en iluminar la realidad de la comunicación humana desde bases teológicas.

Desde 1979 diferentes Conferencias del Episcopado Latinoamericano abordaron la temática de la comunicación social. En 2007, en la Quinta Conferencia celebrada en Aparecida/Brasil, la Teología de la Comunicación vuelve a ser propuesta del pensamiento de la Iglesia Católica Romana y se insiste en la llamada Pastoral de la Comunicación; en el conocimiento y valoración de la nueva cultura de la comunicación; así como en la formación profesional en la cultura de la comunicación.[13]

Del lado anglicano apenas tenemos pequeñas menciones a la importancia de la comunicación y de los medios de comunicación en Lambeth 1958 (Resolución 62) y en resoluciones del Concejo Consultivo Anglicano en 1984 (Resolución 53) y en 1987 (Resolución 21).

En la Confelider 2002,[14] de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil (IEAB) fue abordado o tema de la

comunicación con la presentación: ***"Los medios de comunicación y el anuncio de las Buenas Nuevas"***. En la presentación se destaca la importancia de los medios de comunicación para la misión y la evangelización, así como también la necesidad de capacitar personas para el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación al servicio de la propagación de la fe cristiana. Sin embargo, también se alerta para el uso de las redes de comunicación con las más diversas finalidades que van desde lo que la autora llama, "comercialización de la fe", "comunicación idolátrica" y los llamados "tele-evangelistas".[15]

En la reunión del Consejo Consultivo Anglicano, Nueva Zelandia, octubre-noviembre, 2012, el Grupo de Trabajo sobre Comunicación, creado por decisión del Comité Central en 2011, presentó un documento sobre Comunicación en la Comunión Anglicana.

En el documento se reconoce que nunca ha habido un serio intento por parte de la Comunión Anglicana para considerar el papel que la comunicación tiene en el pensamiento teológico y eclesiológico de nuestra Comunión. Los medios de comunicación han sido considerados apenas como instrumentos de apoyo y no como un componente esencial de la Iglesia, y por eso la Comunión Anglicana ha permanecido por décadas estancada con relación a esta temática. Finalmente el documento reconoce la necesidad crear en nuestros seminarios y facultades de teología cursos de entrenamiento y formación en el campo de la comunicación, donde la comunicación sea estudiada holísticamente, prácticamente y teológicamente.[16]

En 2015 la 78a Convención General de la Iglesia Episcopal en los Estados Unidos creó el ***Grupo de Trabajo para Aprovechar las Redes Sociales para el Evangelismo.*** El grupo produjo el documento: ***"Una Teología Práctica del Evangelismo Episcopal: cara a cara y en el***

ciberespacio", documento que fue incorporado a los informes para la 79a Convención General, Austin, Texas, 2-13 de julio de 2018, (Libro Azul, Volumen II).

Comparto algunas ideas del documento que pienso que son relevantes y oportunas para nuestra discusión:

> * Nuestro llamado a compartir la Buena Nueva no desaparece cuando iniciamos sesión en Facebook o Instagram.
> * ¿El evangelismo ha cambiado fundamentalmente desde el ministerio cristiano central que los apóstoles y los antiguos nos han transmitido? No. Pero el mundo dentro del cual vivimos este llamado cambia constantemente. Es hora de seguir al Dios cuyo amor y anhelo no conoce límites ni fronteras.
> * La fe cristiana y la tecnología han estado sincronizadas desde el principio. En los inicios del movimiento de Jesús, las tecnologías como las carreteras y los barcos hicieron posible formar comunidad, expandir el cristianismo por el mundo antiguo, difundir noticias y observar las vidas de los demás de formas que antes no eran posibles.
> * No es sorprendente, entonces, que la Iglesia esté pensando detenidamente sobre las redes sociales y los efectos de enlace que las sustentan. Todavía estamos en los comienzos de esta particular revolución de las comunicaciones, pero debe quedar claro que la Iglesia no es ajena a aprender a usar y adaptar la tecnología para los propósitos de Dios
> * Para este propósito debemos abandonar la falsa idea de una división entre el espacio secular y el profano, ya sea dentro o fuera de la nave de la iglesia, o entre la presencia física cara a cara y la red. Reclamamos como

episcopales que Dios está obrando en el mundo y que todas las cosas fueron creadas por Dios

* De hecho, quizás la práctica de nuestra presencia evangelística, escuchar y hablar a través de las redes sociales, nos pueda llevar más profundamente a una relación amorosa con Jesús.[17]

Pasemos ahora a reflexionar sobre la experiencia de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil (IEAB) en el uso de las redes sociales.

LAS REDES SOCIALES: LA EXPERIENCIA BRASILEÑA

El Centro de Estudios Anglicanos (CEA) es un equipo ejecutivo y colegiado de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil (IEAB), cuyas funciones son: ser el órgano responsable por el planeamiento y ejecución de todas las actividades de educación a nivel provincial; organizar los cursos curriculares de Teología e Inmersión en Anglicanismo; asesorar las diócesis e instancias provinciales en sus proyectos y programas de formación y capacitación teológica de sus líderes, clérigos y laicos; y ser un centro referencial de bibliografía, documentación y publicaciones de la Comunión Anglicana para la Provincia.

El CEA mantiene histórica y permanentemente una página WEB con amplias y actualizadas informaciones sobre lo que está aconteciendo en la Provincia y en la Comunión Anglicana, y un acervo bibliográfico y documental amplio y diverso para apoyar la formación teológica en la Provincia.[18]

Sin embargo, en 2017 el CEA, teniendo en cuenta la llamada "revolución tecnológica" y el crecimiento da las redes sociales, decidió, para ampliar su alcance formativo, misionero y evangelístico, hacerse presente también en las redes sociales, particularmente en el ***Facebook***, fundado en 2004 por Mark

Zuckerberg y con más de 500 millones de usuarios, e ***Instagram***, fundado en 2010 por Kevin Systrom, y con más de 700 millones de usuarios. [19]

Estamos en los comienzos de esta experiencia, pero en sintonía con lo expresado en el informe del ***Grupo de Trabajo para Aprovechar las Redes Sociales para el Evangelismo***, a la 79a Convención General de TEC, entendemos también, que la Iglesia no debe estar ajena a la revolución de las comunicaciones, y que debemos aprender y adaptar las nuevas tecnologías para nuestra labor formativa, educativa y misionera, así como para transmitir los valores evangélicos de justicia y solidaridad, pero sin perder de vista que las redes sociales nunca podrán sustituir la necesidad del relacionamiento individual y la vivencia comunitaria.

RESUMIENDO

Estamos llegando al fin de nuestra presentación, y permítanme realizar algunas reflexiones conclusivas.

La comunicación es el rasgo más característico de la historia humana, y reflexionar teológicamente sobre la comunicación es reflexionar sobre un fenómeno esencialmente humano[20]. Hacer teología de la comunicación significa reflexionar sobre la experiencia y la práctica de la comunicación a la luz de la fe; ésta y la perspectiva de la revelación son, como en toda reflexión teológica, el horizonte hermenéutico de la reflexión teológica sobre la comunicación humana[21].

Es necesario recordar que la fe cristiana es una religión de comunicación, que se fundamenta en la auto-comunicación de Deus (cf. Gn 1,3), en la encarnación en Jesús de Nazaret como el punto más alto de la comunicación de Dios (cf. Jn 1,14; Ap 21,2-5), y en la Iglesia que está llamada a comunicarse contextualmente en las diferentes culturas (cf. Mt 28,16-20; Hch 2,1-12).

Debemos estar conscientes del cambio cultural, rápido y profundo, provocado por las nuevas tecnologías y las redes sociales. Por tanto, el fenómeno de las comunicaciones sociales debe estimular a la Iglesia a una revisión cultural que la haga capaz de enfrentar de manera adecuada el cambio de época que estamos viviendo.

Es innegable que la mayoría de las personas tienen perfiles en alguna red social. Hasta las personas más humildes tienen un perfil en alguna red social para mostrar las actividades que realizan. Siendo así, como Iglesia debemos reconocer la importancia de los medios de comunicación y las redes sociales para nuestra labor formativa, misionera y evangelística. Como Iglesia no podemos estar ajenos a esta realidad y estamos llamados a descubrir en la llamada "cultura digital", símbolos y metáforas significativas que puedan ayudar a hablar del Reino de Dios al ser humano de hoy.

Finalmente nuestra preocupación con los medios de comunicación y las redes sociales no debe ser sólo para llegar a más personas, sino también debemos preocuparnos con la formación, en nuestros seminarios y facultades de teología, de personas capacitadas para el uso de las nuevas tecnologías al servicio de nuestra misión de «proclamar las Buenas Nuevas del Reino de Dios».

EL AMBIENTE DIGITAL LLEGÓ PARA QUEDARSE – UNA ACTUALIZACIÓN NECESARIA.

Muchas cosas acontecieron después de la presentación de esta ponencia en Panamá en 2018 sobre las Redes Sociales. A los ojos de millones de personas en todo el planeta e incluso de muchos gobernantes, la pandemia por COVID-19 tomó al mundo por sorpresa.

Sin duda la comunicación de las iglesias fue directamente afectada por la pandemia. La llegada de Covid-19 impidió la realización de los cultos presenciales e impuso

una serie de desafíos a las iglesias que necesitaron adaptarse a esa nueva realidad. La pandemia obligó a que la iglesia reinventar nuevas formas de comunicación para llegar y acompañar a los fieles. La pandemia llevó la iglesia a abrirse a la tecnología, los medios de comunicación y las redes sociales.

Como cristianos, talvez, hemos de reconocer en la pandemia un "signo de los tiempos" que exige recrear las formas en que somos Iglesia y de qué manera encarnamos el Evangelio.

Así, como toda crisis, la pandemia también trajo oportunidades. Las iglesias se dieron cuenta de que, con el apoyo del entorno digital, es posible estar cerca a pesar de la distancia. Entonces, es el momento de evaluar lo que debe cambiar en la comunicación para las iglesias post-pandemia.

Durante muchos años, las personas que crecieron dentro de una línea de pensamiento más tradicional y conservador, vieron el avance de la tecnología, los medios de comunicación y las redes sociales con malos ojos. Sin embargo, la pandemia demostró que los medios de comunicación y las redes sociales son en realidad una gran herramienta y un aliado.

La pandemia ha demostrado que la migración de las iglesias al entorno digital, sin abandonar el entorno presencial, estableciendo un balance híbrido entre lo virtual y lo presencial, es una necesidad. La pandemia reforzó la estratégica del uso de la tecnología en la comunicación para el avance de la misión. Además, también demostró que el internet no es el villano, porque la tecnología también puede ayudar a las iglesias a interactuar con sus seguidores. En un mundo totalmente conectado, donde las personas están constantemente con sus celulares en la mano, la comunicación electrónica es un instrumento esencial.

Sin lugar a dudas, el uso de la tecnología, los medios de comunicación y las redes sociales llegaron para quedarse. Por lo tanto, en la post-pandemia debemos considerar y expandir

el uso de los medios de comunicación y las redes sociales al trabajo habitual de las Iglesias, como medio informativo y formativo en favor del pregón del Evangelio para toda criatura, conforme al mandato de Cristo.

Notas

[1] Presentación en el II Encuentro de Instituciones de Educación Teológica de la Iglesia Episcopal-Anglicana en América Latina y el Caribe (CETALC, Ciudad de Panamá, 1-6 de octubre de 2018. Actualización 2023 al final del texto

[2] Hinkelammert, Franz, "El cautiverio de la utopía – las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas", en: Ensayos, La Habana, Editorial Caminos, 1999, p.200.

[3] CELAM – 2007, Documento Aparecida, p.29, http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf

[4] Ver Documents of the Anglican Consultative Council (ACC): Bonds of Affection-1984 ACC-6 p49; Mission in a Broken World-1990 ACC-8 p101). http://www.anglicancommunion.org/resources/document-library.aspx?author=Anglican+Consultative+Council

[5] Tanzella-Nitti, Giuseppe, Ciencias de la comunicación y revelación cristiana: reflexiones sobre el rol de la teología, http://www.clerus.org/clerus/dati/2005-05/10-13/NittiES.html

[6] Martínez Díez, Felicísimo, "Teología de la Comunicación", Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

[7] Spadaro, Antonio, en Revista IHU on-line, 17 de julio de 2011, http://www.ihu.unisinos.br/noticias/46062-espiritualidade-e-elementos-para-uma-teologia-da-comunicacao-em-rede.

[8] Tanzella-Nitti, Giuseppe, op. cit.

[9] Tanzella-Nitti, Giuseppe, op. cit.

[10] http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_sp.html

[11] http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/communications/documents/hf_p-vi_mes_19670507_i-com-day.html.

[12] www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_ 23051971_communio_sp.html.

[13] Ver http://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf, p.247-249..

[14] La «Confelider» es la conferencia nacional de los líderes clericales y legos de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil (IEAB) que tiene como objetivo promover la formación continuada de los líderes clericales y legos, así como suscitar el diálogo sobre asuntos que serán encaminado a los Sínodos de la IEAB

[15] Ver Maceda P. Karla Regina, en, www.ieab.org.br/confelider/Documentos/comunicacao.doc

[16] http://www.anglicancommunion.org/structures/instruments-of-communion/acc/acc-15.aspx

[17] Ver Libro Azul, volumen II, p. 717, Informes para la 79a Convención General, https://extranet.generalconvention.org/staff/files/download/21371.

[18] Site CEA: http://www.centroestudosanglicanos.com.br/portal/

[19] Facebook CEA : Com 302 seguidores, desde setembro de 2017. VER LINK: https://www.facebook.com/CentroEstudosAnglicanos/ Instagram CEA: Com

1.772 seguidores, desde setembro de 2017. VER LINK: https://www.instagram.com/centroestudosanglicanos/

[20] Martínez Díez, Felicísimo, op. cit., p.27.

[21] Coronado, Carmita, publicado em 08/06/2017, ver http://www.signisalc.org/noticias/articulos/08-06-2017/teologia-y-comunicacion

.

ABORDAGEM DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

"Tua verdade? Não, a Verdade, e vem comigo buscá-la. A tua guarda-te lá..[1]

Uma reflexão sobre o diálogo inter-religioso e a teologia do pluralismo religioso [2]

"As religiões e caminhos espirituais devem dialogar juntos
para serem a consciência ética da humanidade
e o grito pacífico dos empobrecidos".
Dom Helder Câmara[3]

"Não haverá paz entre as nações
sem a paz entre as religiões.
Não haverá paz entre as religiões
sem o diálogo entre as religiões.
Não haverá diálogo entre as religiões
se não se investigam os fundamentos das religiões".
Mahatma Gandhi[4]

Excluídos da Democracia?

A missão da Igreja no mundo é proclamar, em palavra e ação, a Boa Nova de salvação em Jesus Cristo (Mc 16,15). Isso quer dizer que a evangelização é uma das tarefas prioritárias da Igreja em obediência ao que Jesus ordenou (Mt 28,20). E a Igreja foi chamada, pelo Espírito Santo, a dar testemunho da obra de Deus, nosso Pai e nossa Mãe, que traz reconciliação, cura e transformação. Dessa maneira a promoção da justiça e da paz é parte fundamental da evangelização.

Apesar de que nem sempre no passado a religião dos outros foi tratada com o respeito que lhe é devido. A evangelização deve sempre respeitar as pessoas de outras crenças. E hoje estamos cada vez mais conscientes tanto da

grande variedade de religiões quanto das verdades e valores positivos que elas contêm.

No contexto contemporâneo, e de consciência crescente do pluralismo religioso, os cristãos têm refletido e discutido cada vez mais questões como a possibilidade de salvação para as pessoas que não creem explicitamente em Cristo ou a relação entre diálogo inter-religioso e proclamação do senhorio de Cristo.[5]

No entanto, dados do Disque 100, criado pela Secretaria Nacional de Direitos Humanos, apontam 697 casos de intolerância religiosa entre 2011 e dezembro de 2015, a maioria registrados nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. No estado do Rio, o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (Cpril) registou 1.014 casos entre julho de 2012 e agosto de 2015, sendo 75% contra adeptos de religiões de matrizes africana.

Em 2021, a Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MDH) registrou 829 denúncias de intolerância religiosa e 962 violações relacionadas a crença, culto e de não crença. Em 2021, foram feitas 571 denúncias de violação à liberdade de crença no Brasil.

Para Francisco Rivas Neto, sacerdote e fundador da Faculdade de Teologia com Ênfase em Religiões Afro-Brasileiras (FTU), baseada em São Paulo, e a única reconhecida pelo Ministério de Educação como formadora de bacharéis no tema, é impossível dissociar a intolerância do pré-conceito contra o africano, o escravo e o negro. Diz Francisco Rivas Neto: *"Os afro-brasileiros são discriminados, preconceituados, para não dizer demonizados, por sermos de uma tradição africana/afrodescendente. Logo, estamos afirmando que o racismo é causa fundamental do preconceito ao candomblé e demais religiões afro-brasileiras"*.[6]

E quando escutamos e tomamos noticia desses fatos, poderíamos nos perguntar: onde está o Estado Democrático

de Direito? Porque a Democracia não se realiza na sua plenitude quando se exclui, marginaliza, discrimina e demoniza parcelas da população, e não se reconhece o direito de cada pessoa ter uma vida digna, assim como o direito à vida em todas suas dimensões, direito à liberdade, à igualdade, à educação, à saúde, assim como à prática religiosa. Entretanto, a Constituição Federal, da República Federativa do Brasil, já em seu preambulo, afirma-se que o Estado Democrático de Direito está: "*destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias*".[7]

No entanto, poderíamos nos perguntar também, qual o papel social da religião e as religiões nessas situações de marginalidade, exclusão e discriminação, assim como na sociedade em geral? É uma realidade que na sociedade contemporânea, a religião não constitui a motivação principal do comportamento humano. A própria existência dos estados não depende da sanção religiosa, e o debate social, cultural e filosófico no se centra em temas religiosos. Porém, quando a religião e os sistemas religiosos se integram na dinâmica da resistência e dos reclamos dos setores populares excluídos e discriminados, indígenas, afrodescendentes, feministas etc., ai a religião e as religiões assumem um papel social importantíssimo cuja força e alcance não podem ser subestimados.

Dois profetas, Dom Elder Câmara e Mahatma Gandhi, desde contextos culturais e religiosos diferentes, comentam esse papel social da religião. Por um lado, Dom Elder Câmara salientou: *"As religiões e caminhos espirituais devem dialogar juntos para serem a consciência ética da humanidade e o grito pacífico dos empobrecidos"*. E por outro lado, Mahatma Gandhi afirmou:

"Não haverá paz entre as nações sem a paz entre as religiões. "Não haverá paz entre as religiões sem o diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões se não se investigam os fundamentos das religiões".

Então, tendo como pano de fundo os comentários acima expressados, refletir sobre o pluralismo religioso e a teologia do pluralismo religioso se faz uma necessidade e um desafio tanto teológico como ecumênico, tanto na realidade brasileira quanto global. E isso é o que estamos propondo fazer a seguir.

Uma época de mudanças

Fala-se que não estamos vivendo em uma época de mudanças, mas sim em uma mudança de época. Fala-se, também, que estamos vivendo na chamada época «pós-moderna»[8], onde, desde uma visão e interpretação unitária da realidade passa-se à vivência de uma pluralidade radical, da descontinuidade e da fragmentação. Daí que também se fale do fim dos paradigmas e das utopias[9], e de que o caos é uma das principais formas nas quais a sociedade, e dentro dela particularmente os empobrecidos, experimentam o panorama social e espiritual de hoje[10].

Isto se faz uma realidade no meio de um processo planetário que se identifica com o termo de «globalização». Não é nosso objetivo principal refletir sobre os aspectos positivos e negativos da globalização, porém, é uma realidade que a globalização marca os tempos de hoje. É um fenômeno que penetra tudo e integra tudo, e cujos efeitos se fazem presente em toda a sociedade a nível mundial: na política, na economia, nas comunicações, na tecnologia, nos Estados, nas nações, afetando até as instituições e sistemas religiosos.

No entanto, anota José María Vigil[11], que o termo «globalização» é um termo errado. E ainda que muitos o utilizem no sentido de «mundialização», seria melhor lembrar

seu sentido original, o qual não é mais que o nome que o neoliberalismo atual deu a seu próprio processo de expansão de capitais depois do fim da guerra fria. A «mundialização», segundo ele, por sua vez, é um fenômeno muito mais amplo e antigo, que se refere ao processo de unificação e concentração do mundo em sistemas sociais cada vez mais amplos, aproximando-se cada vez mais às dimensões mesmas do planeta. Mas processo que se intensificou nos últimos séculos, e que, particularmente no século XX, tem alcançado a totalidade de nosso planeta. Hoje temos a impressão de estar vivendo no apenas no mesmo planeta, mas realmente «em um mesmo mundo», ou como também tem se falado «em uma aldeia comum», em uma sociedade mundial mundializada.[12]

Assumindo nesta reflexão as colocações de Vigil, caberia agora nos perguntarmos, quais efeitos têm a «mundialização» sobre a religião, as religiões e a teologia?

Por um lado, a mundialização faz que as religiões não possam mais se ignorar. Muitas sociedades são pluriculturais, formadas por imigrantes procedentes de outros países, bairros habitados por diferentes etnias e culturas. As diferentes religiões já não se encontram longe, mas na mesma sociedade e até na mesma cidade. Em uma mesma quadra podemos encontrar uma igreja católica romana, uma igreja evangélica e até um terreiro de candomblé. Dessa maneira, querendo o não querendo as diferentes religiões são obrigadas a viver em sociedade, a conviver, a comparar-se, a confrontar-se, e a desafiar-se mutuamente. Deste modo, os membros das diferentes religiões vão se dando conta que sua religião não é a única que existe. E aí começam a conhecer e conviver com pessoas de outras religiões (vizinhos/as, amigos/as, até membros da própria família), tão cheias de amor como os membros de sua própria religião. E começam a se perguntarem se sua religião realmente é a «única e verdadeira». Por isso, a mundialização desafia as religiões, talvez colocando

em perigo sua identidade distintiva, mas por sua vez, oferecendo novas possibilidades de fecundação e revitalização. Fala-se que a inter-espiritualidade é a religião do terceiro milênio[13].

Por outro lado, a mundialização trás também desafios para a tarefa teológica. Comenta José Maria Vigil que na época da mundialização o teólogo poderá ter uma confissão religiosa determinada, mas uma teologia que fale para a sociedade e ao mundo deverá ser uma teologia que possa ter sentido para um destinatário que é multireligioso, porque em caso contrario não estaria realmente fazendo teologia no mundo plurirreligioso de hoje, mas em um mundo monoreligioso que já não existe.[14]

Entretanto, em um mundo onde a globalização neoliberal perpetua o empobrecimento das grandes maiorias, matizado por guerras, violência e divisões culturais, onde se desrespeita e agride nosso lar natural, e onde inclusive a luta contra o terrorismo tem no fundo matizes religiosos, a mundialização desafia a todas as religiões a lutarem juntas por alcançar uma ética mundial.

Afirma a «Declaração sobre o papel da religião na promoção de uma cultura de paz» (Catalunha, Espanha, 1994): *"Nossas comunidades têm a responsabilidade de fomentar uma conduta inspirada na sabedoria, a compaixão, a partilha, a caridade, a solidariedade e o amor, que guie a todos pelos caminhos da liberdade e a responsabilidade. As religiões devem ser uma fonte de energia liberadora"*.[15]

Portanto, em nosso mundo mundializado de hoje o diálogo inter-religioso se torna urgente, não apenas para teorizar teologicamente, senão para possibilitar a paz, a justiça e a fraternidade humana, contribuindo assim a dar uma resposta comum na solução dos grandes e graves problemas que enfrenta a humanidade.

Fundamentos bíblicos e teológicos para uma teologia do pluralismo religioso

O conceito fundamental que sustenta uma visão conservadora, fundamentalista e/ou exclusivista do cristianismo é o conceito de «revelação». Uma pessoa que assim pensa, e mantém uma postura contraria ao pluralismo, invocará a Bíblia e a revelação como sua razão última: «é Deus mesmo quem nos revelou a verdade e nós devemos aceitá-la». Mas a teologia do pluralismo religioso propõe uma visão diferente da revelação. Por isso, é a revisão e transformação do conceito de revelação o que está na base da emergência do pluralismo como superação tanto do «exclusivismo» como do « inclusivismo».

Porém, convém agora realizar algumas clarificações do que se entende por exclusivismo e inclusivismo. Mas ofereceremos apenas os conceitos mais comuns e aceitos dentro da teologia das religiões.

Até a primeira metade do século XX a posição teológica dominante dentro do cristianismo tem sido o «exclusivismo». E a expressão simbólica desta posição encontra-se na famosa sentença atribuída por uns a Orígenes e por outros a Cipriano «extra ecclesiam nulla salus», ou seja, «fora da igreja não há salvação». Essa posição manteve-se constante dentro do catolicismo praticamente até a primeira metade do século XX.

Entretanto, o exclusivismo pode ser eclesiocêntrico ou não. Assim, vemos que no campo protestante o exclusivismo adquire uma forma no eclesiocêntrica «a sola Fé, a sola Graça, a sola Escritura». A figura típica e simbólica desta posição a encontramos em Karl Barth (1886-1968). Barth, apesar de não ser um fundamentalista protestante, opõe revelação e religião, negando que a religião pudesse ser canal de revelação. Segundo Barth a religião é a relação que as pessoas instauram com o poder divino por suas próprias forças, ou seja, um intento de manipular a Deus, enquanto a fé é a relação que

Deus instaura gratuitamente. Daí acrescenta Barth, a religião é obra humana sendo nossa tarefa a supressão de toda religião, nossa fé é a invalidação radical de tudo o que é humano: experiência, saber, posse e atividade. Fora do cristianismo, que é a religião perfeita e verdadeira, conclui Barth, tudo é trevas e afastamento de Deus.[16]

Entretanto, o «inclusivismo» afirma que ainda que a salvação encontra-se presente de maneira particular no cristianismo, também pode ser encontrada de maneira «deficiente e imperfeita» nas outras religiões. E esta posição será a que vai se afirmar no mundo teológico, particularmente dentro da Igreja Católica Romana, e influirá os debates e documentos do Concilio Vaticano II. No entanto, fazemos a ressalva que no presente esta é a posição teológica majoritária no cristianismo, tanto católico como protestante (cf. Hans Küng, Wolfhart Pannenberg, Mark S. Heim, Gregory Baum, Monika Hellwig, Edward Schillebeeckx, Harvey Cox, Roger Haight, Marcus Borg entre outros).

Podemos assinalar o católico Karl Rahner (1904-1984) como uma figura típica desta posição. A visão de Rahner em sua teologia das religiões se resume em sua teoria de «cristãos anônimos», ou seja, os não cristãos são salvos pela graça e presença de Cristo que age anonimamente entre suas religiões. Deste modo, com uma visão inclusivista/ cristocêntrica, postulou que as diversas religiões não somente apresentam elementos de uma crença natural em Deus, mas trazem consigo traços substanciais da graça doada a Deus ao homem em Jesus Cristo e que, portanto, os cristãos não apenas podem, mas devem considerar outras religiões como legitimas e como caminhos de salvação.[17]

Passo, na sequência, a oferecer uma síntese dos elementos principais, bíblicos e teológicos, dessa nova visão que possibilita as transformações teológicas que levam a uma mudança de mentalidade a partir do inclusivismo para o pluralismo.

Por um lado, Paul Knitter[18] afirma que é idolatria insistir que há apenas um caminho uma norma, uma verdade. Nenhuma religião ou revelação pode ser somente ou a Palavra de Deus final ou exclusiva ou inclusiva. A realidade é plural, desde átomos até religiões, e Deus precisa de multiplicidade para ser Deus. E, por outro lado, afirma também o teólogo indiano Panikkar, que porque a realidade é pluralista, o mistério da Trindade é o fundamento último para o pluralismo[19].

Na carta aos Hebreus se diz: *"Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo Filho"* (Hb 1,1). E comentando esse texto diz Jacques Dupuis[20] que o fato de Deus ter falado *"muitas vezes e de muitas maneiras"* antes de falar pelo Filho não é acidental, nem o caráter plural da auto-manifestação de Deus é apenas uma coisa do passado. O caráter decisivo da vinda do Filho na carne em Jesus Cristo não cancela a presença e ação universal do Verbo e do Espírito. O pluralismo religioso se funda sobre a imensidade de um Deus que é Amor.[21] Por outro lado Paulo, na Carta aos Gálatas afirma uma visão universalista, inclusiva e plural do evangelho quando diz: *"... não existe diferença entre judeus e não-judeus, entre escravos e livres, entre homens e mulheres, todos vocês são um só por estarem unidos com Cristo Jesus"* (Gl 3,28).

Assim sendo, o pressuposto bíblico básico e fundamental para uma teologia cristã do pluralismo religioso é a compreensão de que Deus é amor e salvação universal (Cf. 1 Jo 4,7-8). E se o amor de Deus é ilimitado, nosso amor para com o próximo deve ser ilimitado também Por isso o evangelho nos chama a amar a nosso próximo como a nós mesmos (cf. Mt 23,37; Mc 12,30 e Lc 10,27).

Mas amar ao próximo significa respeitá-lo, escutá-lo, tratá-lo como gostaríamos que ele nos trata-se. Significa confrontá-lo quando penso que está errado, mas também estar

preparado para ser também confrontado por ele. Em fim, amar ao próximo significa ser capaz de dialogar com ele.

No entanto, a partir do amor ilimitado de Deus, que nos chama também a amar a nosso próximo como a nós mesmos, Knitter reflexiona e afirma que há uma coisa errada nas visões tradicionais sobre as outras religiões. Porque se sustentamos como cristãos que nossa verdade é única ou absolutamente final, na qual todos os outros devem estar incluídos, não estamos tratando aos outros como nossos irmãos e nossas irmãs. E com essa maneira de agir e pensar entramos em uma contradição ou tensão entre o primeiro e o segundo mandamento. Deste modo, tendo em conta a prioridade da ortopraxia de amar o nosso vizinho e a nossa vizinha, sobre a ortodoxia das teologias tradicionais, a teologia do pluralismo religioso propõe que para compreender o grande mandamento, os modelos tradicionais –tanto exclusivos como inclusivos- devem ser revistos e revisados. Porque o amor sem limites de Deus não está restrito somente a uma religião ou caminho espiritual.[22]

A partir desses pressupostos a teologia cristã do pluralismo religioso se afasta, por um lado, da visão exclusivista não eclesiocêntrica, mas centrada na «*sola Fé a sola Graça e a sola Escritura*» de Karl Barth, e por outro lado, da visão inclusivista dos «*cristãos anônimos*» de Karl Rahner. Mas também, se afasta de outro «Karl» ou seja, de Karl Marx que não conseguiu entender que a religião pudesse ser um veiculo de transformação social[23].

Milton Schwantes acostuma dizer que: "A Bíblia não é de ninguém. A Bíblia é de todos". E a partir dessa afirmação postulava uma leitura ecumênica da Bíblia. Esse enfoque evoluiu para leituras em direção ao pluralismo religioso, a partir de descobertas recentes da arqueologia que questionam conceitos como "povo eleito" e "Deus único", conceitos que tem uma origem tardia. Essas descobertas mostraram que na

sua origem Israel não era uma nação, mas uma multidão de cananeus excluídos com costumes diversos e com crenças em uma pluralidade de divindades como El, Astarte, Baal, Ashera, Anat, Elohim, Yahvé, etc.

Assim, a arqueologia que volta seu olhar para o entorno do ambiente bíblico que busca resgatar o considerado insignificante mundo cananeu do Israel do Norte, oculto na Bíblia, vai ao encontro às minorias e maiorias excluídas da América Latina e Caribe. Ela é um auxilio para a hermenêutica que privilegia a leitura a partir dos povos ameríndios e afrodescendentes, quilombolas, indígenas, campesinos, da leitura de gênero etc. Afinal de conta os pobres e excluídos continuam presente na Bíblia e mais do que nunca presentes em nosso tempo.[24]

Portanto, e resumindo, a teologia do pluralismo religioso parte: em primeiro lugar, do questionamento, à pretensão cristã de ter a verdade absoluta, de ser a única religião autêntica, e de ser o único caminho de salvação e, consequentemente, da valorização das outras religiões como caminhos de salvação e como revelação de Deus à humanidade. Assim, na visão do pluralismo religioso «há muitos Povos de Deus»; em segundo lugar, do reconhecimento de que a Divina Realidade e Verdade é, por sua própria natureza, sempre mais do que qualquer ser humano possa compreender ou qualquer religião possa expressar[25]; em terceiro lugar, da afirmação de que Jesus é uma Palavra que pode ser compreendida apenas em conversa com outras Palavras; é o caminho que está aberto para outros caminhos[26]; em quarto lugar, da certeza de que quando pessoas religiosas escutam *juntas* as vozes do sofredor e do oprimido, quando tentam responder *juntas* às necessidades deles, são capazes de confiar umas nas outras e sentir a verdade e o poder da singularidade de cada um[27], reconhecendo, também, assim, o direito à diferença como legitimo; finalmente, da certeza de que não é autêntica uma religião que não se dirige

como preocupação primordial, à pobreza e a opressão que infesta nosso mundo[28].

Por todo o anteriormente dito, a teologia do pluralismo religioso não é apenas um reconhecimento mecânico e oportunista da realidade religiosa plural de nosso mundo, seja por uma necessidade de convivência ou sobrevivência, porém, como bem afirmam Faustino Teixeira[29] e José María Vigil, a afirmação de um conhecimento mútuo e de um enriquecimento recíproco[30], no compromisso com a construção de um Reinado de Deus que seja vida, justiça, paz, graça e amor para todos, mas em primeiro lugar para os menos favorecidos e empobrecidos, que são injustiçados e privados de seus direitos[31].

Não há outro nome?

Sem dúvida nenhuma o aspecto mais difícil, conflitante e neurálgico da teologia do pluralismo religioso é a cristología. E a questão cristológica tem a ver com o que se tem chamado «a essência do cristianismo», ou seja, a compreensão tradicional da unicidade de Cristo como elemento central e fundamental da identidade cristã.

Para os críticos da teologia do pluralismo religioso, colocar Jesus numa comunidade de iguais com outros reveladores significa roubar a força do compromisso de discípulos de Cristo e diluir a coragem da denuncia profética cristã do mal. Poderia contribuir para uma comunidade feliz de religiões, mas à custa da identidade cristã[32].

E as provocações e desafios mais fortes, tanto à visão tradicional de entender a unicidade de Cristo como ao inclusivismo, vêm de duas figuras chaves da teologia do pluralismo religioso: John Hick[33] e Paul Knitter.

Assim, por um lado, Hick postula a validade de todas as religiões mundiais como contextos autênticos de salvação/libertação, os quais não são secretamente dependentes da cruz

de Cristo[34]. E, por outro lado, Knitter, ainda que reconheça que Jesus é verdadeiramente a Palavra salvífica de Deus, afirma que Ele (Jesus) não é a única Palavra salvífica que Deus pronunciou[35].

Segundo o Prólogo do evangelho de João (Jo 1,1-18), o Deus revelado em Jesus é o Deus que antes tem estado no mundo desde o inicio, criando, salvando e procurando atrair todas as coisas à pessoa de Deus (cf. Pr 1,20; Sb 9,1-3;10,1-2.15-19; 11,1-3; Jo 1,1-5). Desta maneira, afirmar uma visão cristológica a partir do Logos/Sabedoria (cf. Pr 1-2; Sb 9-12; Jo 1,1-18) presente no Prólogo do evangelho de João, pode abrir a porta e facilitar para os cristãos entrar no diálogo inter-religioso com afirmações do que Deus fez em Jesus (Jo 1,14-18), mas sem insistir em que Deus o fez *somente* em Jesus.[36]

Para Knitter todo o que Jesus diz e faz está inspirado em seu compromisso com a vinda do «Reino de Deus» (cf. Mt 6,33; Lc 4,16ss; 7,18-23)[37]. Jesus nunca se pregou a si mesmo, nem pregou simplesmente «Deus». Sempre que falava de Deus falava do Reino de Deus. O Reino foi a causa e a razão da sua vida e de sua morte, porém, nunca deu uma definição do Reino de Deus. E não o explicita ou define porque não é um conceito que ele tenha criado ou inventado, mas um conceito bem antigo nas tradições de Israel, particularmente das tradições proféticas e apocalípticas (cf. Ex 15,18; Sal 47,8; Is 24,23; 52,7; Dn 4,3; Ob 21; Mq 4,7). E sempre que falava do Reino o fazia mediante a simbologia e a metáfora das parábolas, onde o Reino não é um fato para além da historia, mas uma realidade deste mundo. É Deus em relação a esta Terra e a esta historia. E para Knitter será precisamente o símbolo do Reino de Deus a chave hermenêutica para compreender a unicidade de Jesus, a unicidade do cristianismo e a base e a meta para o diálogo inter-religioso.

Anota ainda Harvey Cox[38] que a visão centrada no Reino muda todo o significado da discussão entre as pessoas de diferentes tradições religiosas. A finalidade da conversação é

diferente. O diálogo inter-religioso não se converte em meta por si mesmo nem numa busca estritamente religiosa, mas em meio para a antecipação da justiça de Deus. Converte-se em práxis[39].

Desta maneira, quando os cristãos hoje fundamentam a unicidade de Jesus no Reino de Deus e no símbolo da sua morte e ressurreição eles estabelecem uma «*relação*» com outras religiões que pode ser «exclusiva», ou «inclusiva» ou «pluralista correlacional». É «exclusiva» no sentido de que esta compreensão da unicidade de Jesus desafiará qualquer crença ou prática que no promova um compromisso com o amor e a justiça, particularmente com as pessoas oprimidas assim como também com a terra oprimida; «inclusiva» no sentido que esclarece e realiza o potencial de outras religiões para promover o que os cristãos chamam de Reino de Deus; «pluralista no sentido de que reconhece as outras visões encontradas em outras religiões, e será por sua vez plenamente realizada por elas. E será isto o que Knitter chama «cristología correlacional e globalmente responsável».

Finalmente, termino esta caminhada pelo pensamento cristológico da teologia do pluralismo religioso com as acertadas palavras do teólogo indiano já falecido, George Soares Prabhu, "a verdadeira «unicidade» de Cristo é a unicidade do caminho da solidariedade e luta (um caminho que não é masculino nem feminino) que Jesus mostrou como o caminho para a Vida. Convidamos outros para percorrê-lo conosco e compartilhar da experiência que temos tido, sem afirmar que é o único caminho ou o único melhor"[40].

Ora, a mudança do «cristocentrismo» para o «reinocentrismo», na visão da teologia do pluralismo religioso, tem profundas implicâncias. Buscar em primeiro lugar o Reino de Deus e sua justiça (Mt 6,33), o qual no presente significa promover a felicidade de todas as pessoas deste mundo, em vez de procurar primeiro o bem-estar da Igreja, significa uma

profunda revisão das visões eclesiológica e missiológicas tradicionais, E essa será a temática que pretendemos desenvolver na próxima seção.

Na busca do Reino de Deus: Missão é dialogar

Foi na prática do seguimento de Jesus que os primeiros cristãos o conheceram e acreditaram nele. Seguimento que implicava estar comprometido ativamente com a vida e as lutas deste mundo, preocupar-se especialmente com as pessoas que estão sofrendo por causa da injustiça e a opressão, na esperança de que, apesar de fracasso e morte, este mundo pode mudar para melhor[41]. E aqui certamente nos encontramos no campo do serviço e da missão.

E afirmar, como faz a teologia do pluralismo religioso, uma visão «reinocêntrica» da Igreja e a missão, implica, por um lado, reconhecer que as outras religiões não são apenas «caminhos de salvação» (Karl Rahner/Hans Küng), mas «caminhos» e possíveis «agentes» desse Reino; e, por outro lado, que fazer possível que todas as pessoas se tornem membros do Reino é mais importante que fazê-los membros da Igreja, porque a missão de Deus «missio Dei» é maior que a missão da Igreja, e o Reino mais importante que a própria Igreja (Dupuis).

Portanto, na visão da teologia do pluralismo religioso, a missão só tem sentido em uma perspectiva pluralista e dialogal. Ou seja, a melhor forma como a Igreja e os seguidores de Jesus podem servir ao Reino de Deus no mundo atual, religiosamente plural e globalmente ameaçado, pela globalização neoliberal, é por meio do diálogo, porque do contrário, a natureza e o propósito da missão estão perdidos e tornam-se irrelevantes [42].

O anteriormente dito implica ter uma visão missionária dialogal e abrangente, onde a proclamação e a prática da boa notícia do Reino de Deus devem permear todas as atividades:

o dia-a-dia, a luta pela justiça e pela democracia, assim como a liturgia, a espiritualidade e a teologia.

Portanto, aqui é oportuno observar e concluir, que ao se afirmar como um novo paradigma, a teologia do pluralismo religioso e o diálogo inter-religioso têm serias e profundas implicâncias tanto para o trabalho teológico em geral, quanto para o movimento ecumênico em particular.

Há muitas moradas? (Jo 14,2)

Chegamos ao final desta caminhada pela teologia do pluralismo religioso. Certamente o caminho proposto insere-se no horizonte da reflexão teológica cristã, mas está aberto a uma perspectiva global mais abrangente.

E tentando amarrar, agora, os fios desta caminhada, o grande desafio da proposta da teologia do dialogo e do pluralismo religioso significa, em primeiro lugar, reconhecer que a «verdade» cristã é «a nossa verdade», mas não é a única e absoluta «verdade*»; "há mais verdade religiosa em todas as religiões juntas do que em uma religião específica [...]. Isto se aplica também ao cristianismo"*, comenta Schillebeeckx[43]; em segundo lugar, implica o reconhecimento da diferença genuína que marca as diversas tradições religiosas, mas também sua riqueza, enquanto autenticamente preciosas, assim como o caráter irredutível e irrevogável do outro interlocutor, com o qual se instaura a busca de um conhecimento mútuo e de um recíproco enriquecimento[44]; e, finalmente, e resumindo, significa e implica estar convencidos de que todas as religiões são «verdadeiras», têm sua «Verdade», são caminhos pelos quais Deus sai ao encontro, mas que também são todas humanas, e por isso limitadas, relativas, incompletas, e com pecados históricos que as condicionam[45].

Penso, em minha opinião, que os cristãos, assim como todas as pessoas religiosas, têm que admitir honestamente que dentro de nossa condição humana limitada e finita, não

pode haver uma palavra final, nem um único modo de conhecer a verdade que seja válido para todos os tempos, para todos os lugares, e para todas as pessoas.

Dom Pedro Casaldáliga expressou: *"A verdade é caminhante, como as pessoas, como a Historia, como o Deus vivo que nos acompanha. Não é minha nem tua, é nossa, ou somos dela, melhor"*[46].

E retomo, para terminar, a frase do poeta espanhol Antonio Machado, que dá título a esta reflexão e que nos adverte: "*Tua verdade? Não, a Verdade, e vem comigo buscá-la. A tua guarda-te lá.".*

Sem dúvida nenhuma, na casa do Pai e da Mãe comum de toda a humanidade «há muitas moradas».

Notas

[1] Antonio Machado (1875-1939), poeta espanhol. Nascido em Sevilla, deixou um grande legado dentro do modernismo espanhol e formou parte da denominada "Geração do 98", foi membro da Real Academia Espanhola. Alguns de seus livros mais importantes foram: "Soledades", "Campos de Castilla" e "La Guerra". Dentre sua obra poética podemos destacar: A um olmo seco, Caminante no hay camino, El crimen fue em Granada, Anoche cuando dormia, Elegía de um madrigal, Españolito que vienes al mundo e La mujer manchega. Veja: Antonio Machado - Poemas de Antonio Machado http://www.poemas-del-alma.com/antonio-machado.htm#block-bio#ixzz4BwBaeI4L

[2] Resumo e atualização da apresentação no 3ro Congresso Nacional ANPTECRE – Teologia e Ciências da Religião: Interfases/PUC-SP/UMESP/Mackenzie) 2-4 de maio/2011/São Paulo. Grupo temático GT11 Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo. Atualização 2023.

[3] Câmara, Hélder, na Conferência das Religiões pela Paz, Kyoto, Japão, 1970.

[4] Ainda que fosse Hans Küng quem popularizou a frase, realmente foi pronunciada por Mahatma Gandhi. Confira Wayne, Teasdale, "Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age", em, Sourcebook of the World's Religions, J. Beversluis (ed.), (Novato, California, New World Library, 2000) .238. Citado por Vigil, José María, Teología del Pluralismo Religioso, (Colección Tiempo Axial, Edición digital de ATRIO) p. 368, http://cursotpr.adg-n.es/archivos/Vigil/TPRVigilCap07.pdfe. Em português Teologia do pluralismo religioso -.para uma releitura pluralista do cristianismo, São Paulo, Paulos. Coleção tempo axial, 2006. Este é o primeiro livro de teologia do pluralismo religioso publicado no Brasil com a pretensão de fazer uma exposição sistemática e completa deste ramo tão jovem da teologia. Confira ainda Küng, Hans, Islão: Passado, Presente e Futuro, Lisboa, Edições 70, 2010.

[5] Veja A Igreja: Uma visão ecumênica (São Paulo, ASTE/CONIC, 2015), 72-73. Tradução do original "The Church Toward a Common Vision" CMI, por Pedroso Mateus, Odair e Wagnen Krahn, Marie Ann,

[6] Informativo do CONIC, (Ano III – janeiro-abril, 2016)

[7] http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm

[8] Os termos "pós-modernismo" e/ou "pós-modernidade" foram primeiramente utilizados na segunda metade do século XX para se referir às mudanças acontecidas na literatura, na arquitetura e na arte. Porém, também se chama "pós-modernismo" e/ou "pós-modernidade" às novas visões do pensamento filosófico, particularmente da segunda metade do século XX, onde o pluralismo torna-se princípio hermenêutico fundamental. Assim, a verdade existe unicamente «plural», já não existe «a verdade», mas «as verdades». Confiera Garay, Joaquin, "Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación", em: (Koinonia, Relat), p. 310, http//latinoamericana.org/2003/textos.

[9]Hinkelammert, Franz J. "El cautiverio de la utopía – las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas", em: Ensayos, La Habana, Editorial Caminos, 1999, p.200.

[10] Cox, Harvey, "Misión en las Américas – Siglo XXI – Perspectiva del Norte", em: Esperanza y justicia en las Américas – discerniendo la misión de Dios, (s.l, s.e, 1998).p.96.

[11] José María Vigil, espanhol/nicaragüense, católico, teólogo (Salamanca/Roma), estudou psicologia em Salamanca, Madrid e Managua/Nicarágua, Coordenador da Comissão Teológica Americana da Associação de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASETT/EATWOT).

[12] Vigil, Teología del Pluralismo Religioso, op. cit. p. 358-359.

[13] Ibid. p. 365. O termo «Inter-espiritualidade» é um termo que designa o fenômeno crescente do compartilhar inter-religioso dos recursos interiores, dos tesouros de cada tradição. Wayne Teasdale, The Mystic Heart. Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions, prólogo do Dalai Lama, (Novato, California, New World Library, 1999) 10. Citado por Vigil, p. 365.

[14] Ibid. p. 366.

[15] Citado por Vigil, Teología del Pluralismo Religioso, p.368-369..

[16] Barth, Karl, La revelación como abolición de la religión, (Madrid, 1973); citado por Vigil, p. 62-63, Confira também Barth, Karl, Der Römerbrief, p. 84; citado por Barros, Marcelo, "A reconciliação de quem nunca se separou", em: Pelos muitos caminhos de Deus – Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação, Goiás, Editora Rede, 2003, p.140.

[17] Knitter, Paul F.
Jesus e os Outros Nomes , São Bernardo do Campo/Brasil, Nhanduti Editora, 2010, p.24-26 e Teixeira, Faustino, "O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana", em: Pelos muitos caminhos de Deus, p.73-74.

[18] Paul F. Kniter, católico, é um dos principais teólogos do pluralismo religioso. É licenciado em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Itália (1966), e doutor em teologia pela Universidade de Marburgo, Alemanha (1972). Atualmente é professor de Teologia, Religiões do Mundo e Cultura no Union Theological Seminary em Nova Iorque.

[19] Veja Knitter, Jesus e os Outros Nomes, op. cit. p. 58-60.

[20] Jacques Dupuis, sacerdote belga, jesuíta, foi professor de Teologia e Religiões não Cristãs na Universidade Gregoriana em Roma. Morreu em 2004.

[21] Dupuis, Jacques, "Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso", Brescia, Queriniana, 1997, p. 520. Citado por Vigil, op. cit. p.98.

[22] Knitter, Jesus e os Outros Nomes, op. cit. p.60-62.

[23] Knitter, Paul K. "Para uma teologia da libertação das religiões", em: Pelos muitos caminhos de Deus, 16. Capítulo final do libro coordinado por John Hick e Paul Knitter titulado The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, New York, Maryknoll, Orbis Book, 1987, 178-200. Capítulo também traduzido ao espanhol com autorização do editor Maryknoll, em: Koinonia, Reslat, 255, www.servicioskoinonia.org/relat/255.htm.

[24] Conferir agora, Ademar Kaefer, José, "Hermenêutica Bíblica: refazendo caminhos", em: Estudos de Religião Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2014, p. 132-133.

[25] Knitter, Jesus e os Outros Nomes, op. cit. p.58.
[26] Ibid. p. 106-113.
[27] Ibid. p. 34.
[28] Knitter, Paul F. "Para uma teologia da libertação das religiões", em: Pelos muitos caminhos de Deus, p. 16.
[29] Faustino Teixeira, brasileiro, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro (PUC-RJ), doutor pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma).
[30] Teixeira, Faustino, "O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana" em: Pelos muitos caminhos de Deus, p.65.
[31] Vigil, José María, "Espiritualidade do pluralismo religioso – Uma experiência espiritual emergente", em: Pelos muitos caminhos de Deus, p. 132.
[32] Veja Knitter, Jesus e os Outros Nomes, op. cit. p. 67-82.
[33] John Hick, (1922-2012), norte-americano, filósofo da religião e teólogo.
[34] Hick, John, A metáfora do Deus encarnado, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 121.
[35] Knitter, Paul F. No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions, Maryknoll, Orbis Books, 1985.
[36] Ibid. p. 62-65.
[37] O termo «Reino de Deus» aparece 112 vezes nos evangelhos e delas 90 vezes nos lábios de Jesus. Boff, Leonardo, Jesucristo el liberador, Sal Terrae, 1980, p.66. Em português: Jesus Cristo, Libertador, (Ed. 19), Petrópolis, Vozes, 2008. Também uma ampla visão sobre o conceito do «Reino de Deus» pode ser encontrada em Vigil, José María, Teología del Pluralismo Religioso, op. cit. p.128-152.
[38] Harvey Cox, Batista, proeminente teólogo norte-americano, ativista pelos direitos civis, professor na Escola de Divindades em Harvard.
[39] Cox, Harvey, Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology, New York, Simons and Schuster, 1984,p. 238. Citado por Knitter, "Para uma teologia da libertação das religiões", em: Pelos muitos caminhos de Deus, op. cit. p.27.
[40] Soares Prabhu, George, The Jesus of Faith, India (Pune). Mimeo, p. 27-28. Citado por Teixeira, "O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana" em: Pelos muitos caminhos de Deus, p. 78-79.
[41] Knitter, Jesus e os Outros Nome, op. cit. p. 122.
[42] Ibid. p. 141-155 e 175-180.
[43] Edward Schillebeeckx, (1914-2019) belga, proeminente teólogo católico romano, da ordem dos Dominicanos assessor durante o Concilio Vaticano II. Veja agora, The Church: The Human Story of God, New York, Crossroad, 1990, p. 166. Citado por Knitter, Jesus e os Outros Nome, op. cit. p. 50.
[44] Teixeira, "O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana" em: Pelos muitos caminhos de Deus, op. cit. p. 65.
[45] Vigil, Teología del Pluralismo Religioso, op. cit. p. 387.
[46] Casaldáliga, Pedro, "Prólogo", em: Pelos muitos caminhos de Deus, op. cit. p. 8.

Conselho de Igrejas de Cuba (CECIC), entre 2000 e 2006. Coordenou o Centro de Estudos Anglicanos (CEA), instituição da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, entre 2012 e 2018. É professor do Instituto Anglicano de Estudos Teológicos (IAET) em São Paulo.. Tem artigos publicados em livros e diferentes publicações académicas no Brasil e no exterior.

Em meus mais de 30 anos pelos caminhos da formação teológica, tanto em Cuba, no Seminário Evangélico de Teologia de Matanzas (SET) e no Centro de Estudos do Conselho de Igrejas de Cuba (CECIC), assim como no Brasil, na Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), particularmente como Coordenador durante 06 anos do Centro de Estudos Anglicanos (CEA), e como professor no Instituto Anglicano de Estudos Teológicos (IAET/DASP), escrevi diversos textos para publicações, assim como apresentações em seminários, aulas e eventos sobre temas diversos: temas bíblicos, anglicanismo, missão, diálogo inter-religioso, temas de gênero, pluralismo religioso, sexualidade humana, questões éticas, etc.

Esta publicação pretende ser uma seleção atualizada de parte de esse acervo e produção científica. A publicação terá um formato bilíngue (português e espanhol), sendo um livro impresso, assim como um E-book, que facilitaria uma ampla difusão. Está agrupada em blocos temáticos e em ordem cronológica para manter o histórico. Muitos textos mantêm o formato original para preservar o momento da caminhada. Além de incluir na publicação textos e artigos atualizados já produzidos, outros novos artigos e textos são adicionados à publicação, particularmente na área bíblica.

Esta coletânea se publica com o apoio da Comissão de Educação Teológica para América Latina e o Caribe (CETALC), da Igreja Episcopal nos Estados Unidos (TEC). Sendo o projeto uma publicação bilíngue (português e espanhol), pretende ser uma contribuição bibliográfica para o debate bíblico-teológico, ético e missiológico, com enfoque multidisciplinar, bem como para a formação bíblica e teológica em geral, tanto para a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, como para as dioceses e seminários de língua espanhola, da Igreja Episcopal na América Latina, no Caribe, assim como nos Estados Unidos.

Pedro Julio Triana Fernández

www.fonteeditorial.com.br

ISBN 978-65-00-76431-4