I Semana Acadêmica do PPG Teologia da PUCRS

Antropologia Teológica | Eclesiologia | Teologia Fundamental | Teologia Bíblica

Agemir Bavaresco | Ludinei Marcos Vian | Rafael Martins Fernandes (Orgs.)

φfi

Este livro é o resultado de cinco pesquisas comunicadas na Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Teologia 2018, realizada entre os dias 22 e 23 de outubro, no campus central da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. O objetivo do evento foi a promoção da reflexão teológica e a divulgação das pesquisas dos estudantes de Teologia da Graduação e da Pós-graduação desta egrégia Universidade. Os artigos são apresentados em forma de ensaios teológicos e reúnem diferentes temáticas. Os protagonistas são jovens teólogos entusiasmados por vislumbrar novos percursos de reflexão da fé. O que há em comum entre eles é o objetivo de aproximar teologia acadêmica e vida eclesial, reflexão crítica e empenho pela evangelização no mundo contemporâneo. As páginas a seguir comprovarão este entusiasmo aliado à capacidade de realização de reflexões sérias e pertinentes para o nosso contexto.

9 788556 965387

editora fi.org

CC BY SA

I Semana Acadêmica do PPG Teologia da PUCRS

I Semana Acadêmica do PPG Teologia da PUCRS

Antropologia Teológica
Eclesiologia
Teologia Fundamental
Teologia Bíblica

Organizadores:
Agemir Bavaresco
Ludinei Marcos Vian
Rafael Martins Fernandes

Diagramação: Lucas Margoni
Capa: Carole Kümmecke - https://www.behance.net/CaroleKummecke

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

HAMEL, Marcio Renan (Org.)

I Semana Acadêmica do PPG Teologia da PUCRS [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco; Ludinei Marcos Vian; Rafael Martins Fernandes (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

90 p.

ISBN - 978-85-5696-538-7

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Teologia; 2. Antropologia; 3. Eclesiologia; 4. Teologia Fundamental; 5. Teologia Bíblica; I. Título.

CDD: 340

Índices para catálogo sistemático:
1. Teologia 200

Sumário

Apresentação 9
Rafael Martins Fernandes

1 11
A Pessoa Humana à luz da Revelação Cristã: contribuições da antropologia fenomenológica-teológica de Edith Stein
Patrícia Espíndola de Lima Teixeira; Leomar Antônio Brustolin

2 33
O Ministério Presbiteral nas conferências episcopais Latino-Americanas e do Caribe
Ludinei Marcos Vian

3 53
Verdade na *primeira apologia* de justino mártir: um projeto de pesquisa
Diego dos Santos Wingert; Cássio Murilo Dias da Silva

4 71
O entrecruzamento entre Jonathan Edwards e Francis Schaeffer como um caminho para a apologética reformada no Brasil em tempos hipermodernos
Samuel Santos Bezerra

5 79
A Bíblia no catecismo da Igreja Católica: Gênesis 1,28
Rodrigo Henrique Schneider; Cássio Murilo Dias da Silva

Apresentação

Rafael Martins Fernandes [1]

Este livro é o resultado de cinco pesquisas comunicadas na Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Teologia 2018, realizada entre os dias 22 e 23 de outubro, no campus central da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. O objetivo do evento foi a promoção da reflexão teológica e a divulgação das pesquisas dos estudantes de Teologia da Graduação e da Pós-graduação desta egrégia Universidade.

Os artigos são apresentados em forma de ensaios teológicos e reúnem diferentes temáticas. Os protagonistas são jovens teólogos entusiasmados por vislumbrar novos percursos de reflexão da fé. O que há em comum entre eles é o objetivo de aproximar teologia acadêmica e vida eclesial, reflexão crítica e empenho pela evangelização no mundo contemporâneo. As páginas a seguir comprovarão este entusiasmo aliado à capacidade de realização de reflexões sérias e pertinentes para o nosso contexto.

A doutoranda Patrícia Espíndola de Lima Teixeira e o professor Leomar Antonio Brustolin seguem os passos da filósofa e santa Edith Stein na explicitação de uma antropologia teológica que dialogue com a filosofia contemporânea. Como poder-se-á notar, os frutos deste diálogo edificam ambas disciplinas. No segundo artigo, de análise eclesiológico-pastoral, o doutorando Ludinei Marcos Vian reflete sobre o ministério presbiteral a partir das cinco Conferências do Episcopado Latino-americano e Caribenho. Seu objetivo é

---

[1] Doutor em Teologia pela Universidade Lateranense (Roma). PNPD – CAPES pelo PPG em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

evidenciar o valor do magistério latino-americano na construção da identidade do ministério presbiteral em nosso Subcontinente.

Os artigos dos mestrandos Diego dos Santos Wingert e Samuel Santos Bezerra visam entrar no desafiador caminho dos teólogos apologistas, em seu interesse de demonstração da credibilidade da Revelação cristã. Em um primeiro momento histórico, Diego, em coautoria com o professor Cássio Murilo Dias da Silva, analisa o conceito de verdade na Primeira Apologia de Justino mártir (séc. II). Eles visam estabelecer um paralelo entre o contexto sociorreligioso de Justino e o secularismo hodierno a fim de demonstrar a atual relevância dos escritos deste filósofo mártir. No segundo momento dos estudos apologéticos, tem-se a pesquisa de Samuel que analisa dois teólogos reformados estadunidense: Jonathan Edwards (1703-1758) e Francis Schaeffer (1912-1984). A redescoberta de tais autores tem o objetivo de contribuir com a renovação da apologética reformada no Brasil.

O quinto artigo diz respeito à pesquisa do graduando Rodrigo Henrique Schneider, em coautoria com o seu orientador Cássio Murilo. Dentro de um projeto de maior impacto sobre o uso que o Catecismo da Igreja Católica faz dos textos bíblicos, eles analisam textualmente as quatro inserções de Gênesis 1,28 nesse documento eclesial. É louvável o esforço ali realizado de integração entre exegese e pastoral.

Enfim, espera-se que a leitura destes artigos, em seus diferentes percursos, contribua para o aprofundamento teológico e uma consequente renovação da prática pastoral.

1

A Pessoa Humana à luz da Revelação Cristã: contribuições da antropologia fenomenológica-teológica de Edith Stein

Patrícia Espíndola de Lima Teixeira [1]
Leomar Antônio Brustolin [2]

1 A fenomenologia do ser humano

A análise ontológica desenvolvida por Edith Stein coloca em evidência as estruturações essenciais do fenômeno "pessoa", assumindo o ser humano tanto como singularidade – cada um como sujeito único; como enquanto coletividade - a humanidade.

A fenomenóloga reconhece a pessoa humana em seu caráter de unidade e totalidade entre corpo e alma. Segundo Stein, o corpo não está em oposição à alma. O ser humano apresenta-se como um todo integrado e não uma soma de suas partes. A inteireza da singularidade encontra-se vinculada a um todo maior – família, comunidade, sociedade, humanidade e ao próprio mundo natural. Assim, a pessoa humana configura-se como um microcosmo relacionada ao macrocosmo (STEIN, 2003, p. 591).

---

[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Teologia Sistemática da PUCRS. Mestre em Teologia Sistemática (PUCRS, 2017). Especialista em Psicopedagogia Clínica e Institucional (FAPA, 2007) e licenciada em Pedagogia (PUCRS, 2000). Contato:pp.patriciateixeira@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

[2] Coordenador e Professor no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. Bispo auxiliar da arquidiocese de Porto Alegre.

Para Edith Stein o ser humano caracteriza-se pela contínua dinâmica de relação em uma tríade: corpo-psique-espírito. O corpo-psique-espírito formam uma integralidade globalizante, porém distinguem-se entre suas peculiaridades.

O corpo apresenta-se no biológico, na experiência sensorial, mas sobretudo, é percebido como um corpo próprio: é reconhecido para além de um corpo físico, mas como um corpo vivo, pois este corpo faz parte de um "eu". A psique caracteriza-se pelas leis da causalidade, dos impulsos, estímulos e afetos. O espírito compõe o intelecto, os valores, a vontade livre associada a consciência[3] e caracteriza-se principalmente pela abertura do ser ao encontro com o sentido.

Stein destaca que por sua dimensão espiritual, a pessoa transcende a si, acolhendo, pensando e compreendendo o mundo, o outro e a si própria. Por ser capaz de liberdade, consciência e intencionalidade, o ser humano possui, como força motivadora, valores que conduzem suas atitudes e expressam-se nos seus atos.

Na fenomenologia steiniana, a pessoa humana é em sua essência, um sujeito livre. Mesmo que a exterioridade restrinja, impeça ou determine a liberdade física, na interioridade o ser possui livre-arbítrio.

Na perspectiva fenomenológica do ser, Stein reconhece a pessoa como sujeito e objeto de sua própria reflexão e decisão que, ao tomar consciência do sua interioridade e do meio que o cerca, é capaz de responder a si e à comunidade de modo único e irrepetível.

Em sua pesquisa, Edith Stein acentua o valor das relações humanas. Justamente por sua característica relacional e empática, o ser transcende assumindo-se como parte da vida *do* outro, *com o* outro e *pelo* outro. O elo de cada ser em si com os demais, configura a humanidade, onde cada sujeito pode responder a um compromisso

---

[3] Para Edith Stein, a liberdade deve estar intimamente ligada com a consciência e com a responsabilidade diante das decisões tomadas. Neste sentido, pela dimensão espiritual o ser humano é capaz de debruçar-se sobre si mesmo, perceber o que o meio externo apresenta, analisando as determinações que possam o condicionar, para assim, conseguir decidir de forma consciente e livre as ações que deve tomar.

singular, e também, engajar-se no contexto comunitário. Assim, a pessoa não configura-se como ente isolado, mas um ente com individualidade própria vinculada intersubjetivamente aos demais.

Edith Stein salienta que "o indivíduo humano isolado é uma abstração. Sua existência é uma existência no mundo, sua vida, uma vida em comum" [4] (STEIN, 2003, p. 713). O reconhecimento da pessoalidade abrange o reconhecimento da comunidade.

No entanto, a importante influência que a comunidade assume na constituição do sujeito, não é maior que a relevância atribuída à autonomia da singularidade. Edith Stein sinaliza que a construção do "nós não pode eliminar cada "eu". Se comunidade não se trata de uma justaposição de "eus", tampouco deve configurar-se como uma entidade em dissolução dos "eus".

Nesse sentido, a visão de comunidade de Edith Stein, manifesta que esta não deve estar sobreposta, nem deve buscar despersonalizar cada ser, mas deve promover o ser humano na sua pessoalidade, dignidade e capacidade empática.

Segundo Stein, o fenômeno humano revela sua finitude. Ao reconhecer-se como finita, a pessoa torna possível a percepção de que nem tudo pode ser compreendido, respondido e realizado. A pessoa humana possui limites e limitações. Justamente por reconhecer esta condição de finitude, o ser humano abre-se ao transcendente.

Para a autora, o ser humano permanece em si, mas não encerra-se em si, visto que pela dimensão do espírito é capaz de transcender a si aos demais (Stein, 2003). Ser pessoa é ser capaz de conscientizar-se que há algo que não lhe é suficiente ou não está sob seus domínios, mas encontra-se além de si. É ser capaz de conferir a vida um sentido, de buscar significações e ressignificações às vivências (STEIN, 2003, p. 741 – 742).

---

[4] *"El individuo humano aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo, su vida es vida en común."*

2 A antropologia entre a fenomenologia e a teologia

Edith Stein revela-se como uma filósofa de inquieta busca pela verdade. Seu axioma antropológico, propõe que a verdade encontra-se radicada na interioridade do ser e, ao prescindi-la, a existência humana seria tomada pela insegurança e angústia.

Segundo a fenomenóloga, a grande contribuição filosófica está em posicionar a questão do sentido da vida humana, reconhecendo o valor da interrogativa sobre o porquê das coisas e situações e da capacidade de esboçar uma resposta que desvele a verdade.

Em suas investigações, Edith Stein encontra a filosofia cristã. A articulação entre a filosofia contemporânea com a filosofia antiga e medieval, conjuga o pensamento de Agostinho, Duns Scotus e Santo Tomás com a fenomenologia de Edmund Husserl. Stein percebe a busca pela verdade do ser humano como elemento comum à estes filósofos. Ainda que cada um enxergue tal busca a partir de uma perspectiva, a filósofa notabiliza uma intersecção em suas ideias. Assim como, reconhece as singularidades e distanciamentos de suas obras.

Discípula de Husserl, Stein identifica no fundador da fenomenologia, a capacidade de buscar "a essência" das vivências humanas para além de todo o ceticismo e relativismo. Stein desenvolveu uma dialógica entre, principalmente, Husserl e Tomás. Em Santo Tomás, depara-se a revelação divina enquanto verdade que alcança a experiência humana. Na perspectiva tomasiana, tanto a luz do conhecimento, quanto a luz da fé, advém de Deus. Se em Husserl percebe o olhar antropocêntrico, em Tomás conhece a antropologia marcada pelo teocentrismo.[5]

---

[5] De Santo Tomás de Aquino, Edith Stein traduziu para o alemão as "Quaestiones disputatae de veritate" e dedicou-se à escrita do ensaio "A fenomenologia de Husserl e a filosofia de São Tomás de Aquino", publicado nos Anais de Filosofia e de pesquisas fenomenológicas, em 1929, no volume dedicado aos setenta anos de Edmund Husserl. O texto original simula um diálogo entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino. A versão posterior e consideravelmente retrabalhada foi publicada sob o título "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versucheiner Gegenüberstellung in Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Ergänzungsbandzum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Haale a.d". Saale: Max Niemeyer Verlag, 1939, p. 315-338. Em português pode-se encontrar o ensaio em STEIN, E. O

A fenomenologia steiniana passa então, a dialogar com a teologia cristã, acentuando o encontro entre a destinação natural e a destinação sobrenatural advinda da graça divina. Quanto mais a pessoa humana faz o percurso do autoconhecimento, reconhecendo suas potências e limitações, mais é provocada à autoconsciência. A graça vem ao encontro da limitação humana.

Assim, Stein considera a graça como destinação sobrenatural que transcende à destinação natural. Esse encontro não exclui a racionalidade, mas a integra-a à fé. Nesta perspectiva, a razão humana é iluminada pela graça eterna. O conhecimento ontológico finito, desta maneira, remete ao eterno.

3 A premissa da Revelação

A revelação cristã passa a ser ponto essencial na perspectiva antropológica de Stein. Segundo a autora, há uma verdade que revela à pessoa humana, o conhecimento de quem ela é, quem não é e quem é chamada a ser, aproximando-a assim, do divino. Edith Stein analisa o conteúdo da revelação e o percebe como imprescindível: "não há tarefa mais urgente que conhecer o que a verdade revelada diz sobre o homem" [6] (STEIN, 2003, p. 743).

A autora destaca:

> O homem foi criado por Deus, e com o primeiro homem toda a humanidade como uma unidade por razão de sua origem e com um potencial para a comunidade; cada alma humana individual foi criada por Deus; o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus; o homem é livre e responsável por aquilo em que se converte, o homem pode e deve fazer que sua vontade esteja em consonância com a vontade de Deus[7] (STEIN, 2003, p.743).

---

que é filosofia? Um diálogo entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino. *Scintilla*: Revista de filosofia e mística medieval. Curitiba, v. 2, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 2005.

[6] *"No hay por ello tarea más urgente que conocer lo que la verdad revelada dice sobre el hombre."*

[7] *"El hombre ha sido creado por Dios, y con el primer hombre toda la humanidad como una unidad por razón de su origen y como una potencial comunidad; cada alma humana individual ha sido creada*

Stein indica que a revelação é acessada pelo conhecimento natural, mas não isola-se neste conhecimento. Em sequência, a obra steiniana passa a reconhecer outra dimensão: a dimensão do mistério. Autores como Teresa D'Ávila e João da Cruz embasam a mística presente na etapa cristã da fenomenologia steiniana.

A filósofa considera que ao adentrar no conteúdo da revelação, o ser humano pode encontrar maior motivação interior. Esta motivação acionada pela fé, pode transformar-se na mais importante potência formadora, visto que conectará com a alma humana em seu núcleo de interioridade espiritual.

Na interioridade pessoal, encontra-se o núcleo do ser, ao qual Stein se dirige como a "alma da alma". No núcleo da alma, a pessoa apresenta-se sinceramente com que é em si mesma e reconhece-se capaz de Deus, a Verdade Eterna, o divino no humano. Neste íntimo é que "na sua essência, a alma encontra-se em casa" (STEIN, 1988, p.127).[8]

Se a fenomenologia levou Edith Stein a perceber de forma integrada o que, somente "desde dentro", a pessoa é capaz de tornar-se o que é, perceber o que não é, e ir ao encontro do que é chamada a ser; a teologia, à luz da revelação cristã, cunhou em Stein a certeza de que em cada pessoa há a iniciativa da graça divina que não cessa de atrair o ser aos valores eternos.

Citando Santo Agostinho, Edith afirma que a consciência da interioridade conduz a pessoa a reconhecer-se como capaz de Deus e como templo onde a verdade habita.

> Entre todos os pensadores cristãos, nenhum respondeu a essa questão com tanta paixão e energia como Santo Agostinho com

---

por Dios; el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; el hombre es libre y responsable de aquello en lo que él se convierta; el hombre puede y debe hacer que su voluntad esté en consonancia con la voluntad de Dios."

[8] Edith Stein cita a mística de São João da Cruz, relacionando tanto o escrito "Noite escura", quanto "Chama viva de amor".

> sua: "*Noli foras ire, in te[ipsum] redi; in interiore homine habitat veritas*" [...] No interior do homem habita a "verdade": essa verdade não ocorre alheia a própria existência em sua finitude. [...] Esta é a verdade que se encontra quando se chega até o fundo do próprio interior. Quando a alma conhece a si mesma, reconhece a Deus dentro dela. E conhecer o que se é e o que ocorre em si só é possível através da luz divina. "Tu me conheces e eu queria conhecer-me como sou conhecido"[9] (STEIN, 2003, p.571 – 572).

Para Edith, a alma humana não é somente a forma vivificante do corpo – o interior de um exterior – mas, também, o espaço de intimidade. Neste espaço, Deus encontra-se em essência, potência e presença e está a iluminar o entendimento para compreensão daquilo que, em palavras, consta no Evangelho: habitada, e não deserta, a alma tem o próprio Deus por hóspede.

Edith Stein reconhece que há pessoas que não reparam em nenhum efeito da presença de Deus na interioridade. A pessoa egocêntrica terá o "eu" como ponto central; aquela possui como parâmetros somente os prazeres sensíveis dificilmente adentrará na interioridade e sua decisão de vida não alcançará o núcleo de sua consciência e liberdade, visto que sua vontade está dirigida ao gerenciamento de prazeres pessoais (Stein, 1988).

No entanto, Stein sinaliza que a negativa não invalida a presença divina. Não coagida, a pessoa humana é dotada de livre-arbítrio e pode, ou não, encontrar a possibilidade de conexão com o Deus e decidir participar da união com a vida divina. A recepção da graça está ligada à livre aceitação da pessoa (Stein, 1988).

Segundo Éric de Rus (RUS, 2015, p. 104-106), para Stein, a inteligência, a memória e a vontade não são capazes isoladamente

---

[9] *"Entre todos los pensadores cristianos, ninguno ha respondido a esa llamada con tanta pasión y energía como S. Agustín con su: 'Noli foras ire, in te [ipsum] redi; in interiore homine habitat veritas' [...]. En el interior del hombre habita la 'verdad': esta verdad no es hecho desnudo de la propia existencia en su finitud. [...] Esta es la verdad que se encuentra cuando se llega hasta el fondo en el propio interior. Cuando el alma se conoce a sí misma, reconoce a Dios dentro de ella. Y conocer qué es y lo que hay en ella sólo le es posible por la luz divina. 'Tú me conoces, y yo querría conocerme como soy conocido'".*

de alcançar Deus. Somente a fé pode assumir a primazia divina: Deus se dá a conhecer. No entanto, a fé é gerada pela graça que exige adesão. A decisão de viver adentrando a revelação divina é pessoal e intransponível. Tanto a gratuidade de Deus quanto a liberdade da decisão humana encontram-se em aliança na graça revelada.

A revelação cristã, desta forma, torna-se sustento, premissa e finalidade: um objetivo de plenitude alicerçado na dimensão espiritual presente na essência da pessoa humana[10].

4 Jesus Cristo, arquétipo para a pessoa humana

No estudo do desenvolvimento humano sabe-se o valor da presença do outro para o estruturante do ser. A pessoa humana elege objetiva e subjetivamente, ao longo de seu crescimento, modelos ao qual repulsa e modelos ao qual deseja assemelhar-se.

A qualidade das relações firmadas, capacidade de vínculos intersubjetivos, os princípios éticos presentes, os critérios de semelhanças e diferenças, a vulnerabilidade e empatia gerada e tantos outros elementos, incidem na estruturação do eu, na formação da identidade e na projeção de que tipo de pessoa se deseja ser.

Diante de interrogativas como: há um paradigma para a formação do ser? A partir de que modelo pode-se formar a pessoa para que torne-se si mesma? Como pensar o ser humano em sua singularidade conjugada com o necessário caráter relacional com os demais? É preciso considerar os danos que podem causar, tanto a imitação obcecada do outro, quanto a reprodução de discursos que

---

[10] O conceito de pessoa humana em Edith Stein encontra-se associada à Pessoa Divina. Em "Ser finito e ser eterno" (*Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*), na parte VII da obra, a fenomenóloga resgata o termo "pessoa" a partir de definições de autores medievais. Edith Stein evoca Santo Tomás de Aquino, a partir das definições do artigo 1 da questão 29 da Primeira Parte da "Suma Teológica", ressaltando: pessoa é uma *essência* individual de natureza racional. Tomás reformula a definição de Boécio (480 – 525) onde a pessoa é entendida como substância individual de natureza racional. Edith assume o argumento tomasiano acentuando o termo "essência" visto que este caracteriza o sentido do ser e sua dinâmica espiritual e transcendente.

subjugam a pessoalidade. Neste sentido, analisar o que Edith Stein propõe enquanto pressuposto, amplia a possibilidade de conjugar autenticidade, processo, singularidade, empatia, liberdade-responsabilidade, consciência e vontade.

De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (1993, p. 27), a revelação cristã aponta para o encontro da pessoa humana com de Deus com rosto e nome. O Eterno apresenta-se revelado na pessoa de Jesus Cristo, Deus que assume a condição humana. Edith Stein reconhece como gênese e finalidade a configuração do ser humano com Deus, na pessoa de Jesus Cristo. Sua pesquisa antropológica se completa de forma cristocêntrica. A chave de leitura cristológica traz por excelência o modelo autêntico para a formação do ser humano.

A filósofa retoma a narrativa de Gênesis (Gn 1, 27) que aborda a primazia do gesto divino ao conceber a pessoa à imagem de Deus. Sem subtrair-se da compreensão do qual a abertura ao transcendente excede aos limites da razão, Edith Stein reporta o Ser primeiro, como o criador *ex nihilo* (a partir do nada).

Ao afirmar o ser humano como imagem de Deus, Stein aponta para a Trindade como modelo de singularidade e relação.

> O ser humano é bom por ter sido criado por Deus a sua imagem e semelhança, em um sentido que o distingue de todas as demais criaturas terrenas. Em seu espírito está gravada a imagem da Trindade. [...] O espírito do homem ama a si mesmo. Para poder amar-se, precisa conhecer-se. O conhecimento e o amor estão no espírito: são portanto uma coisa só com ele, são sua vida. No entanto, eles são distinguíveis dele e entre si. O conhecimento nasce do espírito, e do espírito que conhece procede o amor. Desta maneira, se pode considerar o espírito, o conhecimento e o amor como imagem do Pai, do Filho e do Espírito Santo. [...] O ser humano é só por Deus e é o que é por Deus. Porque é espírito e enquanto espírito está dotado com a luz da razão, ou seja, com a imagem do *logos* divino. Ao ser vontade, o espírito se sente atraído pela bondade (por bondade pura e por suas imagens terrenas), ama e pode unir-se a vontade divina, para só assim encontrar a verdadeira liberdade. Conformar a própria vontade divina: este é

> o caminho que conduz à perfeição do homem à glória[11] (STEIN, 2003, p. 569).

Para a filósofa porém, é em Jesus Cristo, Verbo feito carne, que humanidade e divindade são manifestadas. Em sua fenomenologia cristã, Edith Stein percebe em Jesus Cristo a revelação corpórea do Divino.

Assim sendo, o arquétipo que integra a imagem de plenitude humana, encontra-se no "Filho de Deus e na Palavra da Revelação que nos dá notícia de Deus" [12] (STEIN, 2003, p. 193). Pela fé, a pessoa humana encontra em Jesus Cristo o fundamento de toda a vida: "a unidade de uma visão coerente do mundo (dimensão *metafísica*), do ser humano e de sua existência (dimensão *antropológica*), de um como viver (dimensão *ética*) e de um porquê viver (dimensão *soteriológica*)" (RUS, 2015, p.108).

De acordo com Fermín (1998, p. 87 – 89), para Stein, Jesus Cristo revela o ser de Deus e o comunica a cada ser humano: a conexão da pessoa consigo mesmo em suas características próprias, nas relações humanas e na relação com o próprio Deus. Sem a experiência com o Cristo, não se pode compreender a totalidade e plenitude da vida humana.

---

[11] "*El hombre es bueno por haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza, en un sentido que le distingue de todas as demás criaturas terrenas. En su espíritu lleva grabada la imagen de la Trinidad. [...] El espíritu del hombre se ama a sí mismo. Para poder amarse, tiene que conocerse. El conocimiento y el amor están el espíritu: son por tanto una sola cosa con él, son su vida. Y, sin embargo, son distinguibles de él e entre sí. El conocimiento nace del espíritu, y del espíritu que conoce procede el amor. De esta manera, se puede considerar al espíritu, al conocimiento y al amor como imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. [...] El hombre es sólo por Dios, y es lo que es por Dios. Porque es espíritu, y porque en tanto que espíritu está dotado de la luz de la razón, es decir, de la imagen del logos divino. Al ser voluntad, el espíritu se siente atraído por la bondad (por la bondad pura e por sus imágenes terrenas), y ama y puede unirse a la voluntad divina, para sólo así encontrar la verdadera libertad. Conformar la propia voluntad a la divina: tal es el camino que conduce a la perfección del hombre en la gloria*".

[12] "*Hijo de Dios y en la Palabra de la Revelación que nos da noticia de Dios.*"

5 No princípio era o verbo...e o verbo se fez carne

Judia e cristã[13], Edith Stein não só denota a aliança entre as tradições judaica e cristã, mas também, busca a continuidade entre Antigo e Novo Testamento nas suas próprias pesquisas. Stein reconhece a prefiguração de Cristo antes mesmo da criação.

Se a fenomenóloga buscava a verdade no *logos*, a cristã encontra a Verdade no *Logos* Eterno: "Em Cristo, e *Logos* criador, o homem descobre o caminho para a unificação interior, para a harmonização de todas as suas potências e de seu ser espiritual, psíquico e corporal"[14] (FERMÍN, 1998, p. 90).

O prólogo do Evangelho de São João (Jo 1, 1-3) revela a razão e a designação do ser de Deus feito homem: "No princípio, era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito".

Também a Epístola de São Paulo aos Colossenses (Cl 1, 15-17) aborda: "Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criatura, porque nele foram criadas todas as coisas [...] tudo foi criado por ele e para ele. Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste".

Edith Stein encontra em Jesus Cristo a imagem perfeita de Deus e da pessoa humana. Para melhor consciência do ser de Deus em relação ao ser humano, torna-se essencial a introdução de cada ser humano no mistério da encarnação de Cristo. Abrangendo a mística, Edith Stein manifesta seu encantamento com a encarnação do *Logos* Eterno:

> Ó maravilhoso intercâmbio! O criador do gênero humano encarnando-se, concede-nos a sua divindade. Por causa desta obra maravilhosa o Redentor veio ao mundo. Deus se tornou Filho do

---

[13] O Papa João Paulo II considerou a dupla pertença de Edith Stein em sua canonização ocorrida em 11.10.1998. Referiu-se à Stein como uma eminente filha de Israel e filha fiel da Igreja católica.

[14] "En Cristo, el Logos creador, el hombre descubre el camino para la unificación interior, para la armonización de todas sus potencias y de su ser espiritual, anímico y corporal."

> homem, para que os homens se tornassem filhos de Deus[15] (STEIN, 2004, p. 484).

Citando Gênesis (Gn 3, 1-24), Edith Stein recorda as consequências da ruptura dos primeiros pais, entendendo a encarnação do Verbo como iniciativa divina em retomar a aliança, restituindo a imagem da pessoa humana em singularidade e em comunidade:

> Um de nós rompeu o laço da filiação divina, e um de nós devia reatar o laço, pagando pelo pecado. [...] Tornou-se um de nós e, mais do que isto: unido conosco. O maravilhoso no gênero humano é que todos somos um. Se fosse diferente, estaríamos lado a lado, como indivíduos autônomos e separados, e a queda de um não poderia ter se tornado a queda de todos. Podia ter sido pago e atribuído a nós o preço da expiação, mas não teria passado a sua justiça para os pecadores, e não teria sido possível nenhuma justificação. Mas Ele veio, para tornar-se conosco um corpo místico. Ele, nossa cabeça, nós, os seus membros. Ponhamos nossas mãos nas mãos do Menino-Deus, pronunciando o nosso "Sim" ao seu Siga-me". Então, nos tornamos Seus, e o caminho está livre, para que a sua vida divina possa passar para a nossa. Isto é o começo da vida eterna em nós[16] (STEIN, 2004, p. 484).

O mistério da encarnação possui caráter redentor, segundo Stein. A consequência da queda foi a ferida original no ser humano: este enfrenta, a revolta dos instintos contra o espírito, o

---

[15] *"O admirabile commercium! Creator generis humani, animatum corpus sumens, largitus est nobis suam Deitatem. El Redentor ha venido al mundo para realizar ese intercambio admirable. Dios se hizo Hijo del Hombre para que todos los hombres llegaran a ser hijos de Dios."*

[16] *El se hizo uno de nosotros, pero no sólo eso, sino también uno con nosotros. He aquí lo maravilloso del género humano, que todos somos uno. Si fuera de otra manera, si todos lo viviésemos como seres autónomos y separados, libres e independientes los unos de los otros, entonces la caída de uno no habría conseguido la caída de todos. Así, el precio de la expiación habría podido ser pagado y habérsenos lo tenido en cuenta, pero entonces su justicia no habría sido transmitida a los pecadores y no hubiera sido posible la justificación. Sin embargo, Él vino para ser con nosotros un cuerpo místico: Él como nuestra Cabeza y nosotros como sus miembros. Pongamos nuestras manos en las manos del niño divino, digamos nuestro sí a su sequere me; entonces seremos suyos y el camino está libre para que su vida divina pase a nosotros."*

obscurecimento da inteligência e a vontade enfraquecida (RUS, 2015, p. 94).

Porém, se da ruptura original decorre a ferida na dignidade do ser, é fruto da iniciativa divina a reestruturação da semelhança da pessoa com Deus mediante à Jesus Cristo.

Ao adotar a condição humana, Deus realiza um gesto integrador de amor e reconciliação: "A reconciliação acontece por meio "por meio da fé" – aí se anuncia o caminho para a união com o Deus-Homem"[17] (STEIN, 2003, p. 847). A união com Deus afirma o reestabelecimento do valor da pessoa em sua unidade e totalidade desde dentro da humanidade:

> Ele, por meio da encarnação, mostrou palpavelmente o caminho da vida. Ele tomou a verdadeira e íntegra natureza humana. A encarnação forma parte da plena natureza humana, de tal forma que não só ali é o Verbo de Deus e a carne do homem, mas sim, também, a alma racional da pessoa[18] (STEIN, 2003, p. 852).

Edith Stein reconhece na pessoa de Jesus Cristo, a Verdade, mas também, o Caminho de internalização, integração, equilíbrio do ser humano:

> A vida divina, acesa em sua alma, é a luz que veio nas trevas, o milagre da noite santa. Quem traz esta luz dentro de si, compreende quando se fala dela. Para os outros, porém, tudo o que se pode dizer a respeito, é um balbuciar incompreensível. [...] Deus está em nós e nós nele, esta é a nossa parte no reino de Deus, para a qual a Encarnação colocou o alicerce19 (STEIN, 2004, 484 – 485).

---

[17] *"La reconciliación acontece por medio de la fe – ahí se anuncia el camino para la unión con el Dios-Hombre."*

[18] *"Él, por medio de la encarnación, "nos mostró palpablemente el camino de la vida. Él tomo la verdadera e íntegra naturaleza del hombre. Y forma parte de la plena naturaleza humana la encarnación, de tal manera que "no sólo esté allí el Verbo de Dios y la carne del hombre, sino también el alma racional del hombre."*

[19]*"La vida divina que se enciende en el alma es la luz que surge en las tinieblas, el milagro de la Nochebuena. El que la lleva consigo comprende cuando se habla de ella. Para los otros, sin embargo, todo lo que se dice de ella es un balbuceo ininteligible. [...] Dios en nosotros y nosotros en El, en esto*

Edith Stein acentua também, a relação dos mistérios da encarnação, morte e ressurreição como uma totalidade indivisível na vida de Cristo. Quanto mais a pessoa aproxima-se de Jesus Cristo, mais é conduzida através da "unidade inter-relacional de todos os mistérios de Cristo entre si, de tal modo que não se entende um sem os outros"[20] (FERMÍN, 1998, p.88). Com isso, a filósofa destaca o mistério pascal – paixão, morte e ressurreição de Cristo – como fundamento de restauração da natureza humana.

6 A experiência da cruz

A partir dos seus estudos sobre a mística de São João da Cruz, Edith Stein aponta para uma ciência da cruz: contemplando a paixão e morte de Cristo, a pessoa é capaz de perceber sua própria condição de finitude. A filósofa concorda com João da Cruz, na medida em que concebe a cruz como caminho da sabedoria.

Nestes estudos, Stein (STEIN, 1998, p. 104) amplia o significado de interioridade humana, sobretudo no caminho acético que o santo indica: a *via crucis*. O místico doutor da Igreja define como *noite escura* o processo de purificação do ser, onde sem as consolações da fé, a pessoa poderá permanecer em busca do encontro com Deus.

A "noite" se assemelha à *via crucis*, porém a cruz é justamente a luz e o caminho em meio à experiência de purificação. Se a luz revela as imperfeições, a pessoa experimenta a certeza de que, por conta própria, não conseguirá ser diferente. Neste panorama, a alma humana é conduzida a fazer a experiência das virtudes de Cristo (FERMÍN, 1998, p. 308-309).

---

consiste nuestra participación en el Reino de Dios, cuyo fundamento ha puesto el misterio de la Encarnación."

[20] "[...]la unidad interrelacional de todos los misterios de Cristo entre sí, de tal modo que no se entiende el uno sin los otros."

A cruz não deve ser compreendida como fim em si mesma, mas como elevação e impulso para o alto. É na cruz onde ocorre a reconciliação da humanidade com o Eterno. Por meio de Cristo, a cruz torna-se o objeto de condução da humanidade e de cada pessoa em si à eternidade (STEIN, 1998, p. 102 – 103).

A ressurreição de Cristo, segundo Stein, exige ainda mais da fé, visto que esta desafia a razão: da morte do Crucificado nasceu vida nova para toda a humanidade. Crer na ressurreição é crer na nova aliança de Deus com os homens. Assumir a ressurreição de Cristo é torna-la centralidade na existência humana, é assumir-se enquanto cristão (STEIN, 1998, p. 156).

Para o mergulho nos mistérios cristãos, Edith Stein ressalta a importância da graça batismal como graça santificante, visto que, com suas próprias forças, a pessoa não pode alcançar a perfeição (STEIN, 2003, p.810). O trajeto cristão inicia quando, por meio do batismo, a pessoa recebe a graça divina tornando-se "nova criatura" (STEIN, 2003, p.876).

Para Stein, a vida na graça é a vida de Cristo na pessoa. A vida na graça transcende a vida natural e seu crescimento exige constante cooperação humana (STEIN, 2003, p.877). A vontade divina oferece a graça a todos e possibilita caminhos de conversão e reconciliação. O mistério pascal de Cristo concedeu a todos a graça santificante, mas aceitá-la ou rechaçá-la é uma escolha de cada um (STEIN, 2003, p. 944).

Edith Stein, observa que aquele que busca a verdade como fim, necessariamente está buscando em seu princípio. A filósofa destaca o encontro com a verdade original presente em Jesus Cristo como centro e caminho (FERMÍN, 1998, p. 91 -92). Acentua, também, o valor da fé na existência humana: "é a fé que lhe coloca o Cristo diante dos olhos" (STEIN, 1988, p. 102).

No que se refere ao processo formativo do ser, Edith Stein o reconhece como um percurso de justificação onde *por* Cristo, *com* Cristo e *em* Cristo, a pessoa humana é evocada a configurar-se progressivamente. Conforme a autora

> A justificação não é só remissão dos pecados, é também santificação e renovação do homem interior, pela recepção voluntária da graça e dos dons, onde a pessoa se converte de injusto para justo e de inimigo para amigo, para ser herdeiro segundo a esperança de vida eterna[21] (STEIN, 2003, p. 848).

A justificação une a graça divina e a cooperação humana, admitindo um processual crescimento de virtude em virtude (STEIN, 2003, p. 871). Stein compreende as virtudes como atitudes habituais da vontade. A pessoa é dotada em sua alma, com as virtudes teologais da fé, esperança e caridade que, por conseguinte, geram atos que as correspondem (STEIN, 2003, p. 975).

A antropologia steiniana, portanto, assume um cunho fenomenológico-teológico, na medida em que aponta a verdade conducente para a dimensão cristocêntrica. Tal dimensão encontra-se acessível para todas as pessoas que, pelo livre-arbítrio e pela consciência, buscam tornar-se cada vez mais si mesmas, vivendo nos valores e aplicando as virtudes eternas na prática do dia-a-dia.

7 O amor como dom de si

A temática do amor possui relevância nos escritos steinianos. Edith Stein aponta para a necessidade da pessoa humana em reconhecer-se amada e de amar. Na carta que enviou a Roman Ingarden em 19 de julho de 1924, relata: "Só aprendi a amar a vida quando soube para que eu vivo" (STEIN, 2002, p. 738).

A vida cristã revela o percurso da restauração do coração humano: "os pensamentos do coração constituem a vida originária em sua mais pura essência" (STEIN, 1988, p. 132). A concepção de coração para Stein, o coloca como centro afetivo e ordenador do ser

---

[21] "*La justificación no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción del agracia y los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser heredero según la esperanza de la vida eterna.*"

– *Gemüt*[22]. *Gemüt*, refere-se à capacidade do ser humano adentrar o universo dos valores conferindo-lhes um sentido, onde a vontade se inclina ao bem.

Para Stein, a pessoa humana é afetada por valores, conecta-se com aqueles que lhe geram sentido e responde na vida prática segundo os seus princípios. Quanto mais um valor assume significância na vida singular, mais haverá ressonância nas relações. Nessa atuação regida pelos valores internalizados e praticados, a pessoa não só porta dons, mas ela própria torna-se dom diante do exercício das virtudes.

Segundo Edith Stein, o mais alto de todos os valores é o amor e do qual todos os outros bens decorrem. A forma mais perfeita de amor é a reciprocidade do ser divino trinitário doando-se entre si: "o amor é o ser de Deus, a vida de Deus, a essência de Deus"[23] (STEIN, 1996, p. 467).

A comunhão trinitária revela o Amor que transcende a Si. Como imagem de Deus Uno e Trino, Stein crê na vocação de toda a pessoa ao amor, chamada a também conservar e transcender a si em gesto de amor-doação na vida cotidiana.

O exercício de amor consiste em perceber o outro como alguém de igual e inviolável dignidade, para além das afinidades e simpatias. Trata-se de empatizar com o outro, buscando ações que lhe garantam a realização e promoção da vida. Amar assemelha-se a um ato de fé, visto a exigência incondicional e a consciência de amar até o fim (RUS, 2015, p. 98 – 99).

O mandamento do amor, não restringe, tampouco é condicionante: "o próximo não é aquele com quem simpatizo. É todo aquele que se aproxima sem exceção. E novamente se confirma: tu podes, porque deves. É o Senhor que exige e Ele não exige nada

---

[22] *Gëmüt* provém de um vocábulo alemão, sem equivalência em português.

[23] *"El amor es el ser de Dios, la vida de Dios, la esencia de Dios."*

impossível. Ou melhor, ele torna possível o que naturalmente seria impossível"[24] (STEIN, 1996, p. 459 – 460).

O amor nesta profundidade revela-se como um bem eterno, pois ultrapassa o instintivo e o moralmente bom, exigindo a autotranscedência. O exercício do amor não fixa-se nos prazeres momentâneos, mas na plenitude do eterno. Neste nível, o amor torna-se oferta.

Edith Stein afirma que o amor tem fonte no próprio Deus:

> O amor é, segundo seu último sentido, o dom de si e a união com o amado. O que cumpre a vontade de Deus aprende a conhecer o espírito divino, a vida divina, o amor divino; e tudo isso não é outra coisa que Deus mesmo. Com efeito, ao executar com entrega mais profunda o que Deus exige, a vida divina se faz em sua própria vida interior: encontra Deus em si mesmo, quando entra em si[25] (STEIN, 1996, p. 460).

Do ponto de vista teocêntrico, na dinâmica do dom de si, o amor se concretiza no exercício da vontade livre e da consciência. Enquanto imagem de Deus, a pessoa humana só alcançara a perfeição, na reciprocidade do dom: "o amor deve ser sempre o dom de si, para que seja um amor autêntico"[26] (STEIN, 1996, p. 467). A prática do amor autêntico, enfim, enquanto dom, ainda que a pessoa não saiba, encontra sua fonte em Deus.

Edith Stein versa que a essência do amor está na alteridade e seu sentido encontra-se na reciprocidade. O amor, para ser amor, precisa dirigir-se ao outro. O dom de si revela-se na relação com os demais (STEIN, 1996, p. 470).

---

[24] *"El prójimo no es aquel que me simpatiza. Es todo hombre que se acerca a mí sin excepción. Y de nuevo se dice aquí: tú puedes, porque debes. Es el Señor quien lo exige y Él no exige nada imposible."*

[25] *"El amor es, según su último sentido, el don del ser y la unión con el amado. El que cumple la voluntad de Dios aprende a conocer el espíritu divino, la vida divina, el amor divino; y todo esto no es otra cosa más que Dios mismo. En efecto, al ejecutar con la entrega más profunda lo que Dios exige de él, la vida divina, se hace su propia vida interior: encuentra a Dios en sí mismo, cuando entra en sí."*

[26] "*Pero el amor debe ser siempre el don de sí, para que sea un amor auténtico."*

A filósofa faz referência a Jesus Cristo, como Pessoa-Amor. Em Cristo, o amor é o ato integral de doação de si. É Ele o modelo e a encarnação do Amor pleno ao qual toda a pessoa deve buscar se configurar (FERMÍN, 2005, p. 398). O amor manifestado na pessoa de Jesus Cristo, não distingue pessoas e manifesta a igual dignidade a todos (Cf. Gal 3, 28; Rm 10, 12; 1Cor 12, 13; Col 3, 11), entregando-se até o fim na cruz (Cf. Jo 13,1).

Para Edith Stein, a oferta de Cristo como dom de Si alcança todo o ser humano e o ser humano todo. Por isso, a pedagogia que conduz ao mistério pascal de Cristo favorece a vivência não só do Amor em plenitude, como também a experiência e revelação de si mesmo.

Considerações finais

A antropologia fenomenológica-teológica de Edith Stein traz importantes contribuições para a compreensão da pessoa humana. Não se pode querer reagir aos questionamentos complexos com respostas simplistas. Tampouco, furtar-se de tais questões por encontrar os paradoxos no humano e não a exatidão. Neste sentido, Stein apresenta-se como uma pesquisadora intuitiva carregando a audácia de buscar a verdade, sem prescindir do olhar sensível, empático e contemplativo diante da vida.

À luz da revelação cristã, a antropologia steiniana sublinha que justamente através das faculdades humanas, na integração corpo-psique-espírito, a pessoa é capaz de (re)conhecer à si mesma e de ir ao encontro de Deus presente em sua interioridade.

O axioma steiniano acentua a pessoa humana como imagem de Deus, Pessoa-Divina. Para que o ser humano perceba o humano e o divino em si, o paradigma é revelado na pessoa de Jesus Cristo, o Deus Encarnado, Morto e Ressuscitado. O Cristo revela ao ser, o humano e o divino.

A iniciativa em revelar-se a pessoa toda e a toda a pessoa, é de Deus: o ser Eterno, quis ir ao encontro do ser humano, o ser

finito. Através da graça a pessoa pode acolher a revelação no decurso da fé. O livre-arbítrio para Edith Stein é fundamental: a liberdade de Deus e a liberdade humana encontram-se na graça. Se a iniciativa é divina, a resposta é humana. Como uma adesão pessoal, o ato de viver na fé é voluntário.

Por fim, conclui-se analisando a fenomenologia-teológica proposta por Edith Stein como uma antropologia fundamentada na essência do amor. Como *imago Dei,* a imagem de Deus impressa na pessoa humana revela a singularidade, mas também aponta para a vivência como dom, uma relação empática com os demais. A afirmação do ser humano não encontra-se somente no que ele é, mas está conjugada ao que ele é chamado a ser.

Referências

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.

FERMÍN, Francisco Javier Sancho. *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*: 20 temas de estúdio e reflexión. Burgos: Monte Carmelo, 1998.

RUS, Éric de. *Uma visão Educativa de Edith Stein:* Aproximação a um Gesto Antropológico Integral. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

STEIN, Edith. *A Ciência da Cruz:* Estudo sobre São João da Cruz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

_____. *Escritos autobiográficos y cartas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad/Vitoria; Monte Carmelo: Ediciones El Carmen/Burgos, 2002. (Obras Completas, 1).

_____. Estructura de la Persona Humana. In: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier. (Org.) *Obras Completas*. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003. v. 4: Escritos antropológicos y pedagógicos. p. 555-749.

_____. *Ser Finito y Ser Eterno*: Ensayo de una ascensión al sentido del ser. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. Qué es el Hombre? La Antropología de la Doctrina Católica de la Fe. In: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier. (Org.) *Obras Completas*. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003. v. 4: Escritos antropológicos y pedagógicos. p. 753-986.

_____. Sobre el Concepto de Formación. In: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier. (Org.) *Obras Completas*. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003. v. 4: Escritos antropológicos y pedagógicos. p. 177-194.

_____. El Misterio de la navidad. In: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier. (Org.) *Obras Completas*. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2004. v. 5: Escritos espirituales. p. 479-490.

_____. O que é filosofia? Um diálogo entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino. *Scintilla:* Revista de filosofia e mística medieval. Curitiba, v. 2, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 2005.

2

O Ministério Presbiteral nas conferências episcopais Latino-Americanas e do Caribe [1]

Ludinei Marcos Vian [2]

Introdução

A caminhada da Igreja na América Latina tem em suas Conferências a principal demonstração de sua preocupação com a organização e com a forma de aplicar as orientações do magistério universal para a realidade local. O objetivo desse artigo é descrever como foi a reflexão sobre o ministério presbiteral nas Conferências Episcopais Latino-Americanas e do Caribe. O artigo é um recorte do que foi apresentado na Semana Acadêmica de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul realizado em 2018. O artigo trata de um assunto transversal à pesquisa que vem sendo realizada sobre os Encontros Nacionais de Presbítero. Sendo indispensável, pois ajuda a compreender a recepção[3] dos

---

[1] Este artigo é um recorte do que foi apresentado na Semana Acadêmica do Programa de pós-graduação em Teologia PUCRS, 2018.

[2] Doutorando em Teologia pela PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: lmvian@hotmail.com.

[3] No período pós-concílio Vaticano II houve por parte de alguns teólogos uma reflexão sobre o sentido do termo recepção. Yves Congar define recepção como: "processo pelo qual um corpo eclesial faz verdadeiramente sua uma determinação que ele não deu a si próprio, reconhecendo, na medida promulgada, uma regra que convém a sua vida." HACKMANN, G. *A amada Igreja de Jesus Cristo,* p. 274. Original em Francês: "*Par 'réception' nous entendons ici le processus par lequel un corps ecclésial fait sienne em veritè une détermination qu'il ne s'est pas donnée à lui-même, en reconnaissant, dans la mesure promulguée, une règle qui convient à sa vie."* CONGAR, Y. La Réception comme réalité ecclésiologique. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.* p. 370. Recentemente Gilles Routhier aprofundou os estudos sobre recepção definindo-a como um processo espiritual realizado

ensinamentos da Igreja sobre o ministério presbiteral na América-Latina. A pesquisa sobre os Encontros Nacionais de Presbíteros será apresentada em forma de tese na conclusão do doutorado. O artigo está dividido em cinco pontos; cada ponto irá apresentar as reflexões sobre o ministério presbiteral realizadas em cada Conferência Latino-Americana.

1 A conferência do Rio de Janeiro

A primeira Conferência aconteceu no Rio de Janeiro, entre os dias 25 de julho e 04 de agosto de 1955, e marcou o início das atividades do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano).[4] O Papa João Paulo II, na comemoração dos 25 anos do CELAM, destaca que:

> pioneiro como expressão da colegialidade quando as Conferências Episcopais ainda não se tinham consolidado, instrumento de contato, reflexão, colaboração e serviço das Conferências dos Bispos do Continente Latino-americano, o CELAM tem relatada nos seus anais, uma rica e vasta ação pastoral. Por tudo isto, com razão o qualificaram os Pontífices que precederam, como organismo providencial (JOÃO PAULO II, 1980, n. 2).

---

entre as decisões de um Concílio e uma comunidade eclesial local. Essa comunidade deve estar aberta para acolher as decisões conciliares e integrá-las na própria vida como expressão da fé apostólica. *"Sommairement, nous décrivons la réception comme un processus spirituel par lequel les décisions proposées par un concile sont accueillies et assimilées dans la vie d'une Église locale et deviennent pour celle-ci une vivante expression de la foi apostolique."* ROUTHIER, G. La réception d'un concile, p. 69.

[4] A Conferência Geral realizada no Rio de Janeiro foi convocada pelo Papa Pio XII, que se manifestou pela Carta Apostólica *Ad Ecclesiam Christhi*. A Conferência foi presidida pelo Cardeal Adeodato Giovanni Piazza, Secretário da Congregação Consistorial. Durante a realização da Conferência sentiu-se a necessidade de solicitar junto à Santa Sé da criação de um Conselho Latino-americano (CELAM). Cf.: GODOY, M. CELAM. In: PASSOS, J. D. SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 96. "A Conferência contou com a participação de 7 cardeais (os dois da Argentina não puderam sair do país, por imposição do regime peronista), 37 arcebispos e 58 bispos, seis núncios apostólicos, cinco prelados estrangeiros, mais o Cardeal presidente e seu assessor. Destacaram-se na criação do CELAM, Dom Manuel Larrain, Bispo de Talca, também Presidente do Conselho, e Dom Helder Camara, na época secretário da CNBB, que havia nascido três anos antes." GODOY, M. CELAM. In: PASSOS, J. D. SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 97.

A Conferência do Rio de Janeiro aconteceu antes do Concílio Vaticano II e sua principal preocupação era com temas ligados ao âmbito interno da Igreja.[5] A declaração final apresenta a fé como patrimônio da graça de Deus e é indispensável que esse patrimônio se incremente e seja defendido, e para isso é necessário um clero numeroso, virtuoso e apostólico. O objetivo central da Conferência é abordar o problema da escassez de sacerdotes e encontrar caminhos para superá-la. O principal trabalho a ser desenvolvido é em favor das vocações sacerdotais e religiosas. A Igreja deve voltar seus esforços para conscientizar a todos no empenho com as vocações. Os vocacionados, por sua vez, devem receber a formação adequada para o bom exercício do ministério. Os fiéis leigos e toda a Igreja são conclamados a rezar pelas vocações. Quanto à defesa e transmissão da fé, os bispos reconhecem que ela não é eficaz justamente pelo pequeno número de sacerdotes.[6] O documento dá orientações de como deve ser a formação dos futuros sacerdotes para que estes possam suprir essa carência.

O acento social que aparece mais claro nas outras Conferências, na do Rio de Janeiro, aparece mais timidamente. Faz, principalmente, referência às orientações da doutrina social da

---

[5] A declaração final dos Cardeais, Arcebispos, Bispos e demais prelados representantes da hierarquia da América Latina reunidos na Conferência Episcopal do Rio de Janeiro está dividida da seguinte forma: apresentação; preâmbulo; título I – vocação e formação do clero secular, capítulo I – vocação para o clero secular, capítulo II – formação no seminário, capítulo III – conservação e melhoria da formação do sacerdote; título II – Clero não nacional; título III – Religiosos e religiosas; título IV – auxiliares do clero, capítulo I – Apostolado dos leigos em geral, capítulo II – diversas formas de ação católica e obras coordenadas, capítulo III – Apostolado social e responsabilidade do cristão na vida civil e política, capítulo IV – Outros auxiliares do clero; Título V – Organização da cura de almas; título VI – meios especiais de propaganda; título VII – protestantismo e movimentos anti-católicos: preservação e defesa da fé; título VIII – problemas sociais; título IX – missões, índios e gente de cor; título X – imigração e povo do mar, Capítulo I – imigração, capítulo II – povo do mar; Título XI – conselho latino-americano. Cf.: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Declaração dos cardeais, arcebispos, bispos e demais prelados representantes da hierarquia da América Latina reunidos na Conferência Episcopal do Rio de Janeiro, In: *Documentos do CELAM: Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*, p. 19–69.

[6] Cf.: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Declaração dos cardeais, arcebispos, bispos e demais prelados representantes da hierarquia da América Latina reunidos na Conferência Episcopal do Rio de Janeiro, In: *Documentos do CELAM: Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo* p. 19-23.

Igreja e aborda, nos últimos pontos, a situação da evangelização dos povos indígenas, imigrantes, povo do mar e gente de cor.[7]

Importante destacar que na Conferência do Rio de Janeiro transparece uma realidade eclesial do período pré-concílio. A Igreja é entendida como sociedade perfeita e depende de seus ministros para difusão e defesa do Evangelho e da doutrina. Mesmo que tenha um capítulo dedicado ao apostolado dos leigos, este é em vista do exercício do ministério sacerdotal, preocupação central da Conferência do Rio de Janeiro. Essa preocupação torna mais sólido o argumento que a crise do ministério presbiteral, constatada principalmente no período pós-concílio, não foi causada pelo concílio. Ela já vinha dando sinais no período pré-conciliar.Não são muitos teólogos que escrevem sobre a Conferência do Rio de Janeiro, porque logo após acontece o Concílio Vaticano II e a segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín, na Colômbia, em 1968. Manoel de Godoy destaca que a Conferência do Rio de Janeiro apresenta algo que já vinha sendo constatado nas análises feitas sobre a vivência da fé na América Latina. É grande a presença da fé, mas com carências de profundidade doutrinal e de clero.

> Uma tônica constante marca as análises que sempre se fez da Igreja do Continente e também aparece no Documento final do Rio: o povo latino-americano é portador de um imenso e fecundo patrimônio de fé, herdado de seus primórdios ibéricos, mas carece de profundidade doutrinal, a qual expõe constantemente a perigos de ordem ideológica (...) Outra referência constante é a carência de clero (GODOY, 2015, p. 97).

[7] O termo gente de cor é utilizado pelo documento. Cf:. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Declaração dos cardeais, arcebispos, bispos e demais prelados representantes da hierarquia da América Latina reunidos na Conferência episcopal do Rio de Janeiro, In: *Documentos do CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*, p. 62.

2 A conferência de Medellín

Entre os dias 26 de agosto e 06 de setembro de 1968, aconteceu a segunda Conferência Episcopal Latino-americana, na cidade de Medellín, na Colômbia. O texto conclusivo apresenta três grandes linhas de ação pastoral: a promoção humana, os povos do continente e suas elites e os membros da Igreja. A subdivisão dessas três grandes linhas resultou em 16 setores onde os bispos concentraram seu trabalho.[8] Dentre esses setores, merece destaque o décimo primeiro ponto que fala dos sacerdotes e o décimo terceiro que fala da formação do clero. O contexto vivido é de crise no clero. Surgem algumas linhas teológicas que procuram interpretar o Concílio Vaticano II no que concerne à identidade e missão do presbítero. No ano anterior, em 1967, o Papa Paulo VI havia publicado a Carta Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus,* reafirmando o celibato para os presbíteros da Igreja do Ocidente.

O ponto dedicado aos sacerdotes, inicia apresentando o contexto de mudança social e eclesial do período da realização da Conferência de Medellín. Essas mudanças trazem reflexo no clero. Questões como o celibato são trazidas à tona, mas o documento de Medellín reafirma a importância do celibato. Em um segundo momento, intitulado de elementos de reflexão pastoral, são apresentadas as bases teológicas e doutrinária do ministério presbiteral. A função do presbítero é sacerdotal, régia e profética e sua identidade é entendida como agir *In Persona Christi*. As conclusões da Conferência de Medellín falam da corresponsabilidade entre bispos e presbíteros, ambos como consagrados pelo sacramento da Ordem, havendo entre eles uma comunhão orgânica.

---

[8] Os 16 pontos abordados são: 1) justiça; 2) paz; 3) família e demografia, 4) educação; 5) juventude; 6) pastoral das massas; 7) pastoral das elites; 8) catequese; 9) liturgia; 10) movimentos leigos; 11) sacerdotes; 12) religiosos; 13) formação do clero; 14) pobreza da Igreja; 15) colegialidade; 16) meios de comunicação social. Cf.: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões de Medellín – 1968, In: *Documentos do CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*, p. 73–224.

A Conferência de Medellín salienta a necessidade da criação do Conselho Presbiteral em cada diocese, bem como do testemunho que o presbítero é convidado a dar para o mundo. São dadas algumas orientações para os presbíteros como: o cultivo da espiritualidade, a valorização dos carismas, a necessidade da corresponsabilidade e mútua ajuda entre bispos e presbíteros, a necessidade de uma constante atualização e uma vida humilde, pobre, mas com um sistema que de sustentação financeira ao presbítero (cf. MEDELLÍN, 1968, 166-178). A formação e atualização do clero é um ponto a ser destacado, porque era indispensável que o clero acolhesse as proposições do Concílio.[9] As palavras conclusivas desse ponto são de incentivo para os presbíteros que continuam a caminhada, mas também de compreensão para aqueles que estão em crise ou que se afastaram do exercício do ministério.[10]

No ponto seguinte, o documento conclusivo da Conferência de Medellín aborda os religiosos e sua atuação em diversas áreas no Brasil, principalmente áreas de missão. Após os religiosos, o destaque recai sobre a formação do clero.[11] A situação de crise pela qual passava o clero, levou os bispos a estudarem a formação do clero e proporem alguns caminhos diante do contexto vivido. Primeiro, é feito um rápido comentário sobre o diaconato

---

[9] Joseph Comblin afirma que os bispos que participaram da Conferência de Medellín também demonstraram não ter bem claro as definições trazidas pelo Concílio Vaticano II, mas já começavam a tomar consciência, principalmente quando afirmam que o exercício do ministério episcopal só tem sentido se estiver ligado a uma diocese. Cf.: COMBLIN, J. *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois*, p. 13-17.

[10] Ao comentar sobre o documento dedicado aos sacerdotes, o teólogo Francisco Taborda afirma que ele ainda não transparece na sua totalidade as definições do Concílio Vaticano II. Ele elenca alguns pontos como o emprego do termo sacerdote muito mais vezes do que o termo presbítero. Para ele a diferenciação entre os graus da ordem episcopal e presbiteral tão clara no concílio ainda não é clara o suficiente no texto de Medellín, por fim afirma que o documento acerta ao afirmar que o bispo deve estar ligado aos presbíteros e os presbíteros devam estar ligados ao bispo diocesano. Cf.: TABORDA, F. Medellín – Documento 11 – Sacerdotes, In: GODOY, M.; AQUINO JUNIOR, F. *50 anos de Medellín. Revisitando os textos, retomando o caminho*, p. 193-211

[11] Sobre a formação do clero cf.: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões de Medellín – 1968, In: *Documentos do CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*, p. 189-199.

permanente para após abordar a formação sacerdotal. São avaliados dois aspectos: os seminaristas e os seminários. Nessa análise são elencados pontos negativos e positivos; transparece que se vive uma época de mudanças. Diante dessa realidade é necessário repensar a formação.

Os pontos que seguem são orientações para a formação a partir da nova realidade social e eclesial, levando em conta o contexto Latino Americano. As dimensões abordadas são: espiritual, cultivo da disciplina, formação intelectual, pastoral, pastoral vocacional. Mesmo tornando-se latente a necessidade de uma formação humana ela não aparece especificada no documento. Sobre a repercussão da Conferência de Medellín na América Latina, Geraldo Hackmann afirma que:

> O impacto histórico de Medellín é indiscutível, pois impulsionou o desenvolvimento de uma extensa rede de comunidades que funcionam como meio eficaz de comunicação e difusão de ideias. (...) A consciência eclesial cresceu, máxime entre os leigos. Os acontecimentos eclesiais começam, progressivamente, a apresentar muito mais interesse por parte da comunidade eclesial. (...) Medellín também foi o caminho para uma pastoral latino-americana, pois seu documento abrange a maioria dos setores pastorais de então, reconhecendo seu pluralismo e dando orientações significativas frente ao presente e ao futuro (HACKMANNN, 2013, p. 56-57).

Medellín auxiliou no processo de recepção do Concílio Vaticano II na América Latina. A realização das Conferências e o estudo de suas contribuições nos auxilia a compreender como se desenvolveu e ampliou a recepção do Concílio Vaticano II no Continente Latino Americano, especificamente no que concerne sobre o ministério presbiteral. No ano após a Conferência de Medellín, em 1969, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil publica o Documentos dos presbíteros, um dos primeiros estudos sobre a realidade presbiteral no Brasil.

3 A conferência de Puebla

Segundo José Comblin, em artigo publicado na revista perspectiva teológica de 1999, a Conferência de Puebla mostrou para o mundo o modo próprio de ser Igreja da América Latina (cf. COMBLIN, 1999, p. 201-222.). Com Puebla o processo de recepção do Concílio Vaticano II toma o rosto Latino Americano. Isso ocorreu, porque se olhou a Igreja a partir da América Latina. A primeira parte do texto conclusivo demonstra isso, ao descrever a realidade latino-americana.[12] Após, na segunda parte, se iluminou essa realidade com a fé e o caminho da evangelização no contexto social da América Latina. Na terceira parte, elencou-se os grupos e agentes responsáveis pela evangelização na América Latina. Nesse ponto aparece especificamente o que a Conferência de Puebla espera em relação ao presbítero.

A Conferência aconteceu entre os dias 27 de janeiro e 13 de fevereiro do ano de 1979 na cidade de Puebla de los Angeles, México. As conclusões dessa terceira Conferência Geral do Episcopado Latino Americano têm como título: Evangelização no presente e no futuro da América Latina. O texto está dividido em cinco partes e a tônica é a evangelização.[13]

Especificamente, na terceira parte do documento conclusivo, aparece o ministério hierárquico e sua missão no processo de evangelização da América Latina. A identidade presbiteral é entendida como:

> O sacerdócio, em virtude de sua participação sacramental com Cristo, Cabeça da Igreja, é, pela Palavra e pela eucaristia, serviço da unidade da comunidade. O ministério da comunidade implica participação no poder ou autoridade que Cristo comunica

[12] Foram três aspectos observados: a visão histórica, a realidade sociocultural e a realidade eclesial.

[13] As cinco partes que compõem o texto final são as seguintes: 1) Visão pastoral da realidade Latino-Americana; 2) Desígnio de Deus sobre a realidade da América Latina; 3) Evangelização na Igreja da América Latina; 4) Igreja missionária a serviço da evangelização na América Latina; 5) Sob o dinamismo do Espírito: opções pastorais.

> mediante a ordenação e que constitui o sacerdote na tríplice dimensão do ministério de Cristo, profeta, liturgo e rei, como alguém que age em seu nome a serviço da comunidade. O ser e agir do sacerdote referem-se, na identidade do seu serviço, à eucaristia, raiz e eixo de toda comunidade, centro da vida sacramental, à qual a Palavra conduz (PUEBLA, 1979, n. 660).

Após essa definição, as conclusões de Puebla solicitam a necessária colaboração que o presbítero deve dar na evangelização, de forma especial como animadores das comunidades. O documento ressalta o espírito abnegado de muitos presbíteros no seu trabalho pastoral. Percebe também um presbítero que busca cada vez atualizar-se e, por consequência, ter maior clareza da identidade do seu ministério presbiteral. Mas existem alguns pontos a amadurecer, como a falta de unidade nos critérios básicos de pastoral, uma distribuição equitativa do clero, entre outros (PUEBLA, 1979, n. 664-678).

O documento reafirma o que o Concílio apresenta sobre o ministério presbiteral.

> Os presbíteros são constituídos, pelo sacramento da ordem colaboradores principais dos bispos em seu tríplice ministério; tornam presente a Cristo-Cabeça no meio da comunidade; formam, junto com seu bispo e unidos em íntima fraternidade sacramental, um só presbitério dedicado a tarefas variadas para o serviço da Igreja e do mundo (...) Já que os presbíteros são inseparáveis dos bispos, os traços de espiritualidade pastoral (...) também a eles se aplicam (PUEBLA, 1979, n. 690).

O documento elenca algumas prioridades para o exercício do ministério presbiteral diante da conjuntura latino-americana. A primeira delas é o celibato como uma entrega total para a construção do Reino de Deus e a serviço dos homens após apresenta profecia, mas, como consequência da experiência profunda do presbítero com Deus. O documento ainda ressalta a importância de uma vida de oração e a ação do presbítero em favor dos pobres e

marginalizados. Algumas orientações pastorais também são dadas, tais como: ter como prioridade no exercício do ministério presbiteral, o anúncio do Evangelho, principalmente em defesa da dignidade humana, renovar a vitalidade missionária, dar prioridade ao trabalho evangelizador principalmente junto aos jovens promovendo as vocações sacerdotais e religiosas e assumir o compromisso de incorporar o laicato e as religiosos na ação pastoral (PUEBLA, 1979, n. 711-714).

Diante dessa realidade posta por Puebla em relação ao presbítero, cabe destacar que o exercício do ministério presbiteral não foi uma das prioridades elencadas pelo documento final. Em um artigo para os Cadernos de Teologia Pública do Instituto Humanitas da Unisinos – RS, João Batista Libânio destaca que houve opções explícitas de Puebla: os jovens e os pobres. Mas houve também opções implícitas, como: uma noção de Igreja como comunhão e participação, pela libertação dos pobres, a reafirmação das CEBs e a defesa dos Direitos Humanos (LIBÂNIO, 2008, p. 8-21).

Puebla segue as linhas postas e faz ressonância do que foi iniciado em Medellín. Mesmo em contextos diversos, as duas refletem a caminhada da Igreja na América Latina pós Concílio Vaticano II e revelam de que forma foi acontecendo a recepção dos ensinamentos postos pelo Concílio Vaticano II. Contexto diferente é o da Conferência de Santo Domingo.

4 A conferência de Santo Domingo

Após treze anos desde Puebla, tem início em 12 de outubro de 1992 a IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Santo Domingo, na República Dominicana. Concluíram-se os trabalhos no dia 28 de outubro do mesmo ano. O contexto é bem diferente da Conferência de Puebla. Os governos militares foram saindo do poder na década de 80, houve o fim da guerra fria e a queda do muro de Berlim. Aos poucos ensaiava-se uma democracia. Porém, no campo econômico, cresciam as

desigualdades sociais, criando muita instabilidade principalmente nos países subdesenvolvidos. O campo eclesial é marcado pela presença do Papa João Paulo II e seu trabalho de recepção das orientações do Concílio Vaticano II (cf. GODOY, 2015, p. 214). A IV Conferência teve como tema: Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã; e como lema: Jesus Cristo ontem, hoje e sempre.

Os trabalhos da Conferência tiveram alguns desencontros. Não se utilizou o método "ver, julgar e agir"; a Conferência não assumiu como instrumento de trabalho o documento preparado pelo CELAM; havia dúvidas se a assembleia era dos bispos ou para os bispos, porque foram enviados muitos representantes de diversos setores de Roma. Além disso, o regulamento dava mais autoridade à comissão de redação do que à assembleia, tornando a votação confusa (cf. ANTONIAZZI, 1993, p. 93-102).

O documento conclusivo de Santo Domingo está dividido em três partes. A primeira parte, Jesus Cristo Evangelho do Pai, é a menor parte do documento; a segunda e maior parte, trata de Jesus Cristo Evangelizador vivo em sua Igreja e está dividido em três capítulos: a nova evangelização, a promoção humana e a cultura cristã. Por fim, a terceira parte, apresenta Jesus Cristo, vida e esperança na América Latina. O teólogo Afonso Murad, na revista Perspectiva Teológica, descreve o texto conclusivo de Santo Domingo da seguinte forma:

> A interpretação das duas Conferências Episcopais anteriores consagrou certos termos que abarcaram e identificaram o núcleo dos documentos. Em Medellín, renovação conciliar e libertação. Em Puebla, comunhão e participação e opção preferencial pelos pobres. Cremos que o tríplice eixo "inculturação, promoção humana e revitalização da Igreja" pode servir para este fim em Santo Domingo. Dito em breves palavras. Santo Domingo apresenta: Finalidade: a (nova) evangelização; Núcleo fontal: Jesus Cristo e seu Espírito; Opção preferencial: pelos pobres; Linha pastoral prioritária: o protagonismo dos leigos; Eixo tríplice de

> ação pastoral: renovação da vida da Igreja, inculturação, promoção humana (MURAD, 1993, p. 17-18).

No primeiro capítulo da segunda parte tem um ponto específico que trata sobre os ministérios ordenados e, depois, sobre as vocações ao ministério presbiteral e os seminários. O ponto de partida apresentado pelo documento, é o batismo que nos torna membros da Igreja e o Espírito que nos leva a construir a unidade da Igreja a partir de distintos carismas. Fazemos parte de uma Igreja rica de ministérios (SANTO DOMINGO, 1992, n. 65-66).

O texto identifica o ministério ordenado como: "essencial para que a Igreja responda ao desígnio salvífico de Deus pelo anúncio da Palavra, pela celebração dos sacramentos e pela guia pastoral" (CELAM, 1992, n. 67). Tudo isso como serviço para a humanidade, tendo em vista a construção do Reino de Deus.

Para alcançar esse objetivo o texto sugere quatro meios: o desafio da unidade; a exigência de uma vida espiritual profunda; a urgência da formação permanente e a indispensável aproximação com as comunidades. Em cada um desses meios o documento propõe linhas de ação. Quanto ao desafio da unidade, propõe que se mantenham as estruturas que estão a serviço da comunhão e a formação inicial impulsione o espírito de unidade e comunhão. Em relação à exigência de uma vida espiritual profunda, o documento propõe que o ministro ordenado deva buscar na sua oração diária uma profunda renovação espiritual, e convida a crescer no testemunho de santidade de vida. O texto considera importante em relação à formação permanente que se elabore e sejam incentivados projetos e programas de formação para os ministros ordenados, e que estes sejam estruturados conforme as orientações do magistério pontifício. Ainda, em relação à aproximação com as comunidades, o texto propõe aos bispos que organizem uma pastoral que acompanhe melhor os presbíteros e diáconos, principalmente aqueles que se encontram em ambientes difíceis. Por sua vez, os ministros ordenados devem conservar uma presença humilde e

acessível no meio das comunidades (SANTO DOMINGO, 1992, n. 69-73).

As considerações referentes ao ministério ordenado transparecem o clima que perpassou os dias da IV Conferência e que estão descritos no início desse ponto. Como consequências desse clima, o texto final reafirma os pontos que pareciam fragilizados, como a unidade, a comunhão, a busca de uma santidade profunda, mas não deixa de apresentar uma linha que vem sendo desenvolvida desde Medellín e Puebla, ou seja, uma maior aproximação com as comunidades e uma preocupação com os ministros que vivem em ambientes difíceis.

Todos os que fizeram parte desse capítulo da história da América Latina que foi a IV Conferência, demonstraram uma preocupação com o anúncio de Jesus Cristo e o bem da Igreja. Com isso, é importante destacar que mesmo com alguns contrapontos foram dados passos importantes para a Nova Evangelização do Continente Latino Americano, como por exemplo, a valorização do povo Caribenho. O teólogo Paulo Suess, ao fazer uma avaliação positiva da Conferência, destaca a inculturação como uma das novidades e ponto forte trazido pela Conferência de Santo Domingo. "A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1992) conseguiu manter os avanços substanciais de Medellín e Puebla e, ao introduzir o paradigma da inculturação conseguiu fazer presente a realidade em sua diversidade cultural" (SUESS, 2008, p. 18). Nessa perspectiva os avanços da caminhada continuaram sendo feitos e uma nova etapa foi possível com a realização da V Conferência em Aparecida, no Brasil.

5 A conferência de Aparecida

A V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, inicialmente pensada para 2005, teve seu início adiado devido à fragilidade da saúde do Papa João Paulo II, que havia manifestado a vontade de estar junto da Conferência, assim como

esteve em Puebla e Santo Domingo. O Papa João Paulo II veio a falecer em 02 de abril de 2005 e seu sucessor, o Papa Bento XVI acompanhou o início das atividades da V Conferência do Episcopado Latino Americano e do Caribe em 2007. A Conferência aconteceu entre os dias 13 e 31 de maio, no Santuário dedicado a Nossa Senhora Aparecida na cidade de Aparecida do Norte, Brasil, e teve como tema, Discípulos Missionários. Esse tema norteou a caminhada da Conferência, bem como seu texto conclusivo (GODOY, 2015, p. 215).

O texto conclusivo retoma o método "ver, julgar e agir" e está dividido em três partes: a primeira fala da vida de nossos povos hoje, a segunda da vida de Jesus Cristo nos discípulos missionários, e a terceira da vida de Jesus Cristo para os nossos povos. Ao comentar sobre o texto conclusivo de Aparecida, João Batista Libânio afirma:

> A ideia central e principal resume-se num primeiro olhar para o contexto de crise da cultura atual e de evasão de católicos na América Latina. Em seguida, a Igreja católica, consciente com gratidão e alegria de que tem a verdade da fé em Cristo, sente-se chamada a fazer de todos os seus membros discípulos e missionários a partir de um encontro pessoal com Cristo para anunciar a nossos povos o Evangelho da Vida (LIBÂNIO, 2007, p. 827).

O documento trata sobre o presbítero na segunda parte do quinto capítulo. O quinto capítulo fala da Igreja como lugar privilegiado para que os discípulos missionários possam viver a comunhão. O presbítero, como membro do Povo de Deus, faz parte dessa comunhão e quanto a sua identidade deve ter o cuidado de "não (...) cair na tentação de se considerar somente mero delegado ou apenas representante da comunidade, mas sim um dom para ela, pela unção do Espírito e por sua especial união com Cristo" (APARECIDA, 2007, n.193). Além dessa definição o texto conclusivo elenca outros desafios para que o presbítero possa exercer seu ministério como discípulo missionário. Um desses desafios é de

inserir o ministério presbiteral na cultura. Segundo o texto, isso significa que o presbítero deve buscar compreender o contexto da comunidade na qual vive e está inserido. Outro desafio "se refere aos aspectos vitais e afetivos, ao celibato e à vida espiritual intensa fundada na caridade pastoral, que se nutre na experiência pessoal com Deus e na comunhão com os irmãos; também ao cultivo de relações fraternas com o bispo, com os demais presbíteros da diocese e com os leigos" (APARECIDA, 2007, n. 195). Um último desafio apresentado pelo texto é de caráter estrutural: paróquias muito grandes, paupérrimas, em região de muita violência e insegurança, além da má distribuição dos presbíteros nas diferentes regiões do continente.

Diante desses desafios, o texto sugere que o presbítero assuma a caridade pastoral como espiritualidade e tenha por imagem o Bom Pastor que cuida de sua comunidade. Para que isso ocorra, o texto pede que "as Dioceses e as Conferências Episcopais desenvolvam uma pastoral presbiteral que privilegie a espiritualidade específica e a formação permanente e integral dos sacerdotes" (APARECIDA, 2007, n. 199).

Segundo o teólogo Geraldo Hackmann, o texto conclusivo da V Conferência apresenta os presbíteros como:

> discípulos missionários de Jesus Bom Pastor, que, hoje, enfrentam inúmeros desafios, entre os quais o da identidade teológica, o da missão inserida na cultura atual e situações que incidem sobre a própria existência. Realça que as comunidades necessitam de presbítero-discípulo e, à imagem do Bom Pastor, ser homens da misericórdia e da compaixão, próximos ao seu povo e servidores de todos (HACKMANN, 2007, p. 330).

O que se apresenta como desafio e tarefa para o presbítero se insere no contexto maior da realização da Conferência de Aparecida que, segundo Manoel de Godoy, teve como "eixo discípulo-missionário presente em todo o texto; da conversão pastoral e da necessária superação de estruturas caducas da Igreja;

da urgência missionária, ante a forte deserção de católicos em todo continente" (GODOY, 2015, p. 216).

A Igreja no continente Latino Americano e do Caribe vive à Luz e aos desafios lançados pela V Conferência de Aparecida. Nesse contexto insere-se o presbítero que, em primeiro lugar, é convidado a ser discípulo missionário para inserir-se no contexto da comunidade e exercer seu ministério junto dessa mesma comunidade.

Conclusão

O que a Igreja que está na América Latina e no Caribe espera do presbítero é que possa fazer as mesmas opções e seguir o mesmo caminho percorrido pelas cinco Conferências. Elas representam a recepção do Concílio Vaticano na América Latina e no Caribe e a colegialidade da Igreja nesse continente. O presente texto é resultado do aprofundamento de um dos pontos apresentados na Semana Acadêmica de teologia da PUCRS no ano de 2018. Não tem o intuito de esgotar o estudo sobre as Conferências Latino Americanas e do Caribe, mas de descrever o que elas apresentam sobre o ministério presbiteral.

Realizado esse estudo, concluímos que a Igreja da América Latina e do Caribe tem uma preocupação singular com as vocações e a vida presbiteral, procura auxiliar na compreensão da identidade e missão do presbítero, incentiva a formação permanente, a fraternidade presbiteral e a formação do Conselho de Presbíteros nas dioceses. Cabe destacar que as Conferências estão em consonância com os ensinamentos do magistério da Igreja, reforçando o celibato, a vivência da espiritualidade e incentivando os presbíteros a exercerem seu sacerdócio, profetismo e sua função régia. As peculiaridades são o acento na evangelização, a opção pelo social principalmente no que concerne ao cuidado com os pobres, a sensibilidade e o respeito frente à cultura local. Ainda: incentivo à espiritualidade como caridade pastoral, além de um cuidado com a

formação dos futuros presbíteros. Tudo isso caracteriza o que as Conferências trazem e esperam dos presbíteros.

Referências bibliográficas

ANTONIAZZI, Alberto. Interrogações em forma de respostas. Observações sobre a Conferência e as conclusões de Santo Domingo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 65, p. 93-102, jan.-abr. 1993.

COMBLIN, Joseph. Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois. *Cadernos Teologia Pública,* São Leopoldo, Instituto Humanitas Unisinos, ano V, n. 36, 2008.

_____. Puebla vinte anos depois. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 201-222, maio-agosto 1999.

CONGAR, Yves. La "Réception" comme réalité ecclésiologique. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* Paris, Tome 56, p. 369-403, 2º trim. 1972.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida.* Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino- Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas; Paulus; Brasília: Edições CNBB, 2007.

_____. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano.* 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. Medellín – 1968. In: *Documentos do CELAM. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 71–223.

_____. *Nova Evangelização, Promoção humana, Cultura cristão. Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano.* Santo Domingo. Texto Oficial. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. Rio de Janeiro – 1955. In: *Documentos do CELAM. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 17–69.

GODOY, Manoel de. CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2015, p. 95-99.

_____. Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2015, p. 209-217.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A Amanda Igreja de Jesus Cristo*. Manual de Eclesiologia como Comunhão Orgânica. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. O Referencial Teológico do Documento de Aparecida. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37, n. 157, p. 319-336, set. 2007.

JOÃO PAULO II, *Discurso do Papa João Paulo II Por ocasião da celebração do 25º aniversário da fundação do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM)*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800702_consiglioepiscopale-brasile.html. Acesso em: 12 de nov. de 2017

LIBÂNIO, João Batista. Conferência de Aparecida. *Revista Eclesiástica Brasileira,* Petrópolis, v. 67, fasc. 268, p. 816-842, out. 2007.

_____. Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla. *Cadernos Teologia Pública,* São Leopoldo, Instituto Humanitas Unisinos, ano V, n. 37, 2008.

MURAD, Afonso. Documento de Santo Domingo: princípios hermenêuticos de leitura *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 65, p. 11-29, jan.-abr. 1993

ROUTHIER, Gilles. *La réception d'um concilie*. Paris: CERF, 1993.

SUESS, Paulo. Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo. *Cadernos Teologia Pública,* São Leopoldo, Instituto Humanitas Unisinos, ano V, n. 39, 2008.

TABORDA, Francisco. Medellín – Documento 11 – Sacerdotes. In: GODOY, Manoel; AQUINO JUNIOR, Francisco de (org.). *50 anos de Medellín. Revisitando os textos, retomando o caminho*. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 193 – 211.

3

Verdade na *primeira apologia* de justino mártir: um projeto de pesquisa

Diego dos Santos Wingert[1]
Cássio Murilo Dias da Silva[2]

Introdução

No decorrer da história, muitos têm buscado implementar estudos consistentes sobre os passos dos primeiros pensadores do cristianismo acerca das mais variadas questões temporais. Nos últimos anos, a multiplicação de estudos sobre as perseguições, as seitas, a teologia e a filosofia, bem como novas análises da formação dogmática partindo da abordagem dos Pais, cada vez mais abundam dissertações, monografias, artigos, ensaios e outras publicações sobre temas correlatos.

Entretanto, naquilo que é relacionado a Justino, e no que tange ao material disponível em nosso português, a produção é pouca e de baixa ênfase em erudição. Definitivamente, não se acha nenhuma obra específica sobre Justino em nossa língua. De toda a sua produção textual, apenas as suas *Primeira* e *Segunda Apologias*

---

[1] Teólogo graduado pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA); mestrando do programa de pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001./This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001. E-mail: diego.wingert@acad.pucrs.br

[2] Professor permanente do programa de pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9014214314232293.

e o seu *Diálogo com Trifão* estão disponíveis em nossas livrarias, na publicação da Editora Paulus, na coleção "Patrística".

A partir do dia de Pentecostes (*At* 2,1-11), o encargo da mensagem cristã efetivamente foi entregue aos apóstolos e discípulos de Cristo, os quais iniciaram esta missão de acordo com uma orientação do próprio Cristo, a qual, posteriormente, foi estabelecida em dois grandes processos de expansão (EARLE, 2006). O primeiro, estava delimitado à capital (Jerusalém) e seus arredores (Judeia e Samaria), região hoje denominada Palestina. Esta fase inicial teve grande sucesso e seus expoentes humanos foram os apóstolos Pedro, Tiago e João, bem como os diáconos Estevão e Filipe (*At* 1–10). O segundo processo de expansão começou no momento em que as atividades missionárias se voltaram para os "gentios" – os diversos grupos de predominância não israelita e de práticas politeístas –, iniciando-se com o próprio Pedro (*At* 10,1-48), mas alcançando seu ápice na figura do apóstolo Paulo, como o personagem de maior abrangência para o assunto, o que o fez autodeclarar-se "*apóstolo dos gentios*" (*Rm* 11,13).

Diante deste quadro de internacionalização da fé cristã, significativos aspectos começam a cristalizar-se no decurso do primeiro para o segundo século, tendo a helenização como fator determinante neste conjunto (CAIRNS, 1995), algo que já se observa nos escritos bíblicos do último quarto do primeiro século, especialmente nos escritos joaninos (HÄGGLUND, 1999). Também como evento característico desta mudança, notamos a ênfase dos chamados "Pais Apostólicos", sendo esta a nomenclatura dada aos primeiros embaixadores que se tornaram herdeiros da mensagem apostólica (DROBNER, 2008). Contudo, já no século II, vemos uma fé cristã "desjudaizada", ou, melhor dizendo, multifacetada (FLUCK, 2012). Justino – já catalogado como Pai Apologista – fez parte deste segundo período. Sobre este pano de fundo situa-se nossa proposta de análise do que Justino considera "*Verdade*": uma substância formada como o que Justino definia com factual composição.

O autor usa de esmero e diz: "E para que se torne evidente para vós, vamos apresentar-vos a prova de que aquilo que dizemos, por tê-lo aprendido de Cristo e dos profetas que os precederam, é a única verdade e a mais antiga do que todos os escritores que existiram." JUSTINO, *I Apologia*, XXIII, 1). Assim, nos interrogamos: De forma historiográfica, o que seria perceptível nesta porção de sua obra como correlação e inteiração de culturas em sua época? Haveria necessidade de provas factíveis de um novo *modus vivendi* no contexto cultural de Justino? O autor sugere um apelo ao uso da razão, diante daquilo que se assimilou através da nova doutrina?

As perguntas formuladas acima são vitais para o estabelecimento de limites, a fim de não incorrermos em erros, uma vez que são dois aspectos específicos nesta proposta. Primeiramente, o fato de que o cristianismo não mais poderia (naquele período histórico) ser meramente confundido com uma seita oriunda do judaísmo (SIMONETTI, 2010). Segundo, mesmo diante de um choque profundo de culturas antagônicas, manteve-se no cristianismo um considerável corpo de sua doutrina fundamental, o que lhe confere um regido caráter de catolicidade (HÄGGLUND, 1999).

1 Procurando a *verdade*

O campo de pesquisa desta investigação restringe-se à Patrística/Patrologia e visa a construção sistemática de um axioma conceitual (*Verdade*) , escolhido (detectado) através de uma pesquisa bibliográfica desenvolvida junto aos denominados Pais Apologistas do Século II d. C. O ponto de partida para o desenvolvimento desta inquirição é formado pelas obras de Justino de Roma, também conhecido como Justino Mártir. Mais especificamente, o estudo versará sobre os capítulos 23 a 30 da *Primeira Apologia*. Iniciamos com um exame de como Justino interpretava a *Verdade* em seu contexto vivencial, tomando e fazendo da respectiva área de delimitação seu limite temático,

porém não textual, pois as mesmas bases conceituais encontradas nos capítulos citados se apresentam de forma diversificada em outras passagens da mesma obra, além de se repetir de forma similar nos demais escritos preservados do autor.

Como mencionamos anteriormente, estudos bibliográficos acerca da referida obra revelaram um cenário riquíssimo em detalhes da religiosidade cristã na antiguidade, o que gerou a seguinte interrogação: Qual seria o sentido do vocábulo "verdade", utilizado largamente por Justino naquela seção e em outras passagens de sua primeira obra apologética? Esta pergunta sintetiza o problema central ao qual nos propomos responder nesta pesquisa.

A partir deste ponto, formulamos as reais suposições norteadoras da pesquisa, que se apresentam como teóricas alegações, que no nosso entendimento podem responder à questão central formulada acima. Aqui salientamos que, para esse fim, são necessários cinco passos metodológicos:

1) arrolar provas factíveis de um novo *modus vivendi* reconhecido naqueles que se denominavam cristãos, pois a necessidade de uma mudança de hábitos e práticas sempre é exigida quando se procura demonstrar uma transformação em determinado cenário cultural (MEEKS, 1997);

2) apresentar fatos relacionados à ordem sistemática (litúrgica, cúltica, etc.) de um grupo (cristãos) segundo critérios que demonstram que a regularidade de novos hábitos comportamentais garante uma distinção do *status quo* religioso vigente no universo greco-romano (HAMMAN, 1997);

3) aplicar uma inserção de postura paradoxal para com os assuntos de ordem pública e privada (Igreja *versus* "mundo") que cada súdito deveria respeitar e dispor-se em obedecer;

4) tomar a questão explícita acerca do uso da razão (racionalidade) como um meio irrefutável para o contexto intelectual da época, uma vez que a razão era entendida como um mecanismo que delineava a *Verdade* no conjunto da realidade única;

5) apresentar, por fim, um conceito epitético notoriamente descrito por Justino como determinante para questões de ordem humana, definido através de um elemento existencial ocorrido na história (encarnação) e que já antes havia sido projetado (profecias messiânicas) para o bem de se conhecer a *Verdade* (HALL, 2003).

2 Por que saber a *Verdade*?

Nossa principal intenção nesta pesquisa será examinar uma proposta de desenvolvimento da ideia do que é a *Verdade* a partir da descrição da obra intitulada *Primeira Apologia*, de Justino Mártir. Acreditamos que no processo de formação, desenvolvimento e consolidação do cristianismo como religião, alguns valores de sentido absoluto (dogmáticos) foram promovedores de um esquema de reconhecimento. Estes, amparados por sinais e símbolos (alguns com literal evidência informativa), provocaram uma eficiente identificação cristã, chegando a externar, por meio de preceitos e práticas ordenadas, um real enobrecimento, e assim distinguiram o "ser" cristão dos demais, nos dois primeiros séculos depois de Cristo (STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004). Nesta perspectiva, a *Primeira Apologia* caracteriza-se incontestavelmente como uma das principais contribuições para o entendimento deste processo em seu tempo e espaço (SANTOS, 2012).

Desta maneira, salientamos a necessidade de se aprofundar o conhecimento nos aspectos factíveis apresentados por Justino nos 23 a 30 de sua *Primeira Apologia*, onde se encontra: "[...] é a única verdade e a mais antiga do que todos os escritores que existiram. Não pedimos que se aceite a nossa doutrina por coincidir com eles, mas porque dizemos a verdade." (JUSTINO, *I Apologia*, XXIII, 1). A elaboração deste compêndio visa retratar a ideia de fatos e/ou atos reconhecidos pelo autor em sua tentativa (pelo menos a priori) de defender a fé cristã. Sua formidável apresentação de critérios sobre os hábitos cristãos, somados a uma ênfase sistemática de apresentar esta postura como universal, reforçam a tentativa de Justino para

salientar que os seus critérios se distinguiam dos demais, e isso por uma postura paradoxal (até mesmo dicotômica) de suas práticas tanto no foro privado quanto no público (WALDE, 2015), o que faz com que o autor contextualize sua noção de *Verdade*.

Nesta ótica, podemos desenvolver um cenário que contribui com prestígio para o meio teológico vigente. É necessário observar de imediato que a utilização da obra tem sido um recurso para pesquisas em teologia dogmática/sistemática, história, filosofia e, mais recentemente, antropologia e sociologia. Quanto aos objetivos da *I Apologia*, é notório e de simples percepção a incisiva aplicação do autor contra atitudes preconceituosas e supersticiosas da cultura greco-romana (STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004). Com concretas evidências, a mesma ressalva se contextualiza em nosso meio religioso, no qual práticas relativistas, sincretistas e idolátricas recheiam os movimentos contemporâneos do cristianismo. Conjuntamente à realidade explicitada, necessitamos frisar a importância da identificação de doutrinas cristãs balizares, que nos possibilitam um levantamento de valores e preceitos históricos (DROBNER, 2008), o que ocasiona, quase que de forma automática, uma autocrítica para com o quadro atual da cristandade, especialmente a nível individual, no qual o TER, parece apresentar mais valor do que o SER (ESPERÂNDIO, 2007).

A contemporaneidade carece de afirmações, de absolutos (BAUMAN, 2001); deste modo, salta aos nossos olhos o parecer (juízo) claro de Justino ao afirmar o que é único e ao distinguir o que de fato é elementar. Nesse caso, a possibilidade de um diálogo contemporâneo sobre a ênfase de Justino nesta pequena porção da *Primeira Apologia* (capítulos 23-30) encontra fértil campo para pesquisa. Evidências concretas surgem nessa comparação, como por exemplo: a consciência cristã de Justino quanto à sua realidade social como ferreamente para olhar criticamente a secularidade pós-moderna; o uso dos "meios da razão" (racionalidade), fortemente estruturados na filosofia de Justino como termômetro de lógica para nossos dias (BOEHNER; GILSON, 1991); a aplicação de um ponto de

caráter apoteótico como conclusivo de uma questão retratada no capítulo 30 da obra. Hägglund menciona tal contexto:

> Justino investigou os estóicos, os peripatéticos e os pitagóricos, mas todos o deixaram indiferente. Por último chegou a um platonista e pensou ter encontrado com ele a verdade. Então encontrou-se com um velho, desconhecido, que dirigiu sua atenção aos profetas do Antigo Testamento, insistindo que tão-somente eles tinham visto e proclamado a verdade. (HÄGGLUND, 1999, p. 22).

Portanto, diversos aspectos justificam a validade de uma pesquisa que vise compreender a representação do discípulo, da Igreja e do "mundo" diante da máxima de Justino. Este dito sentencioso – um real axioma na perspectiva do autor, mesmo que a ênfase seja demonstrá-lo e prová-lo – retrata sua origem, ou melhor, suas raízes filosóficas. Em toda a obra de Justino, o *Logos* é enobrecido e acreditamos ser possível retratar o que significa a *Verdade* para este autor, que a defendeu e sustentou com o custo da própria vida.

3 Caminho para a *Verdade*

A pesquisa sobre o conceito de *Verdade* na *Primeira Apologia* de Justino exige a utilização de variados recursos teóricos. Em primeiro lugar, as versões em português e grego do tratado a ser estudado. No Brasil, encontra-se a publicação assinada por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin na coleção "Patrística", da editora Paulus. O texto em seu idioma original é encontrado em duas obras: a *Apologie pour les chrétiens*, de Charles Munier, e o volume 6 da coletânea *Patrologiae Cursus Completus*, *Series Graeca*, disponível no site da Documenta Catholica Omnia, editado por Jacques Paul Migne. Os textos do Antigo Testamento empregados por Justino podem ser confrontados com a edição crítica da *Septuaginta*, da Deutsche Bibelgesellschaft.

A abordagem dos aspectos dogmáticos, exegéticos, históricos e sistemáticos exigirão a consulta a obras de especialistas já consagrados, bem como de diversas monografias acadêmicas (dissertações e teses). Felizmente, boa parte deste material de pesquisa encontra-se disponível na *internet*.

Quanto ao método de pesquisa, é necessário seguir o procedimento indutivo (ARRUDA, 2010), a fim de estabelecer criteriosamente os "fatos" e os problemas que subjazem às respostas dadas por Justino em seu texto apologético. Deste modo, por meio de uma postura estruturada na área das comparações (ARRUDA, 2010) – metodologia que será bastante ascendente em determinados momentos do relato – será possível desenvolver tanto o paralelo quanto o contraste entre os grupos analisados, especialmente por meio das ações de cada um deles.

Sem dúvida, partir de uma obra para compreender o universo sociocultural em que ela surgiu e ao qual o autor quer fazer frente exige procedimentos metodológicos sérios e rigorosos. À questão formulada por Quentin Skinner: "Quais são os procedimentos adequados a escolher na tentativa de chegar a uma compreensão da obra?" (SKINNER, 1988, p. 29, *apud*, SANTOS, 2012, p. 21), o pesquisador deve responder sempre e repetidamente para não abandonar a seriedade metodológica requerida para uma sadia interpretação textual do material disponível para o bom êxito de uma pesquisa bibliográfica. Portanto, cabe-nos zelar por esta integridade, e pela compreensão da importância de produzirmos trabalhos acadêmicos dentro deste estio.

4 Propósitos para se conhecer a *Verdade*

Uma pesquisa sobre o conceito de *Verdade* na obra apologética de Justino constitui um objetivo de caráter "programático" e parcial, pois é impossível alcançá-lo adequadamente sem em identificar com clareza o que seria a *Verdade* como um elemento constituído no *cosmos*. Para nós, esse

processo de exame da obra e do pensamento de Justino é conjectural; para Justino, porém, nada desse conjunto era hipotético (KELLY, 1994). Por isso, o objetivo geral de uma pesquisa aquela temática exige atingir cinco objetivos parciais e específicos, que respondem de forma satisfatória as questões particulares e que nortearão todo o processo de desenvolvimento de construção do conjunto:

> 1) desenvolver uma análise referencial dos fatos congruentes (postura dos cristãos) apontados por Justino;
>
> 2) comparar e identificar as práticas eclesiológicas relacionadas por Justino com as que atualmente ainda se encontram no rito cristão histórico e universal;
>
> 3) comparar as práticas cristãs definidas por Justino com as secularizadas de sua época (HAMMAN, 1997);
>
> 4) justificar o que Justino almeja com a citação "Se alguém não crê que Deus se preocupe com essas coisas," (JUSTINO, *I Apologia*, XXVIII, 4), relacionada ao uso da razão como a condição excelsa do Ser Humano em meio à criação;
>
> 5) descrever a condição, o caráter e a possibilidade de realizar o estado de "sucesso pessoal" descrito por Justino.

Ligados a estes objetivos parciais, há ainda cinco objetivos secundários, que chamaremos de "projetivos", pois oferecem contribuições de caráter vivencial e reflexivo para a contemporaneidade (PRUNZEL; WEBER; SCHNEIDER, 2012), fazendo com que a pena de Justino continue a causar impacto em nossos dias através de sua abertura de alma, de sua vontade de diálogo e de sua capacidade de acolher (HAMMAN, 1997). São eles:

1) avaliar o adágio popular "contra fatos não há argumentos", com a perspectiva de apontar o que seria considerado como um "fato" histórico em nossos dias, usando como base as evidências trazidas por Justino;

2) afirmar a *praxis fidei* de Justino como autêntica herança transmitida pela tradição eclesiástica, e confrontá-la com as práticas da religiosidade cristã na contemporaneidade;

3) confrontar o secularismo primitivo com a atual;

4) inserir uma crítica ao contexto histórico denominado de "pós-modernidade" a partir do uso da lógica utilizada por Justino e da sua postura médio platonista (KELLY, 1994);

5) analisar de forma sintética a atual compreensão confessional (Católica Romana, Luterana e Reformada) da importância profética dos escritos Veterotestamentários no que tange ao cumprimento Messiânico (DREHER, 1993; GONZÁLEZ, 1995).

5 Construção para a *Verdade*

Buscando se apresentar um panorama mais adequado da proposta do problema a ser investigado, prevê-se uma exposição em quatro capítulos. O primeiro tem como proposta objetiva apresentar um resumo biográfico da figura de Justino em seu meio social. Seu contexto histórico será sucintamente abordado. Visando também apresentar traços importantes para a compreensão do contexto da argumentação base – mesmo que também apresentada de forma sintetizada – agregar-se-á a perspectiva cultural de Justino, que levará a uma abordagem sobre sua formação filosófica, aspecto determinante para o desenvolvimento desta pesquisa, em especial para o entendimento do terceiro capítulo.

O segundo capítulo será de cunho analítico, seguindo um método lógico que acarretará, em determinado sentido, em uma postura empírica. Serão apresentadas provas factíveis de um novo *modus vivendi* proposto por Justino na conjuntura social da época, fato altamente desafiador, que se ensaia na própria espécie da *Primeira Apologia*, pois tem como pano de fundo as perseguições aos cristãos que, no entendimento de Justino, eram injustas (POPE, 2001). Também neste contexto, é indispensável não incorrermos na

exibição de critérios que, para o autor, demonstravam uma ordem sistemática de um grupo (MEEKS, 1997). Aqui, salientamos o ponto inicial das caracterizações de que havia um estado manifesto de certeza do que era a *Verdade* para Justino.

Ainda no segundo capítulo, convém fazer uma inserção de postura paradoxal quanto a assuntos de ordem pública e privada. Indispensável para a futura análise é compor o método do autor que compara algumas práticas cristãs já consagradas com as secularizadas de sua época (BUNSON, 2002). Justino opta por identificar as mesmas práticas como meios simbólicos do cristianismo (eclesiológicas por regra), as quais podem, no contexto atual, caracterizar-se como parte de um conjunto do "rito" cristão histórico e universal (PADOVESE, 1999).

No terceiro capítulo, o ponto de partida é um formal apelo desenvolvido por Justino no capítulo 28 da *Primeira Apologia* para o uso da razão. Tal apelo servirá para explicitar o filósofo Justino, sintetizando suas influências oriundas do estoicismo e do médio platonismo (JAEGER, 1961), além de justificar o que Justino almejava com a citação "Se alguém não crê que Deus se preocupe com essas coisas (*uso da razão*)" (JUSTINO, *I Apologia*, XXVIII, 4, destaque nosso).

Por último, o quarto e derradeiro capítulo fará uma exposição mais ampla da expectativa circundante à alcunha "*Verdade*" em Justino, a fim de propor um exame da revelação das profecias do Antigo Testamento segundo a figura de Jesus Cristo na visão daquele autor (CAMPENHAUSEN, 2005), para chegar a um conceito epitético como definidor para esta questão, além de enumerar a condição, o caráter, e o próprio ser da realização do conceito de "sucesso" descrito por Justino no compêndio destes capítulos instrumentais (XAVIER, 2014).

Em resumo, no primeiro capítulo apresentar-se-á o contexto da figura histórica de Justino e seu meio sociocultural; no segundo, serão retratados aspectos significativos sobre a contraposição de hábitos deste cenário humano; no terceiro, serão analisadas a

inteligibilidade do autor e a sua resistência a uma previsão meramente sensível do agregado vivencial ou funcional de sua realidade; no quarto, argumentar-se-á que no entendimento do Apologista havia uma sentença máxima que comprovava em definitivo que a *Verdade* fora, era e continuaria a ser um elemento existencial no "mundo".

Conclusão

Esta pesquisa investiga uma das concepções mais pesquisadas e discutidas da história da teologia e da filosofia e que envolve o Ser Humano em sua *intra*, *inter* e *extra* relação com o "mundo" que o cerca e o constitui. Nisso, o conceito de *Verdade*, que exprime e expressa uma noção exata do que seria a realidade sincera nas relações de ordem humana, torna-se dogmático, pois apresenta-se como uma alcunha na descrição apologética de nosso autor (Justino Mártir). Este ponto axiomático, revelado por Justino, está presente em todo o conjunto de um de seus mais conhecidos e nobres tratados literários (SANTOS, 2012). A *Primeira Apologia* está repleta de uma empolgante apresentação do termo "verdade", que se torna mais do que um superlativo junto à gramática: torna-se um predicativo que efetivamente une uma ideia a um objeto, e esse objeto é um sujeito. Hamman, ao comentar sobre a vida de Justino, sintetiza bem, e com vitalidade, o que se procurará desenvolver nesta pesquisa:

> Sua vida foi uma longa procura da verdade. De sua obra, redigida com rudeza e sem arte, depreende-se testemunho cujo valor cresceu com os séculos. Para esse filósofo, o cristianismo era, em primeiro lugar, não uma doutrina, nem um sistema, mas uma pessoa, o verbo encarnado e crucificado em Jesus, que lhe revelou o mistério de Deus. (HAMMAN, 1997, p. 152).

Importa registrar ainda que outros aspectos de relevância exigiriam muito mais tempo e páginas do que o possível para esta

pesquisa e, portanto, infelizmente, não poderão infelizmente ser agora tratados. Contudo, é conveniente citá-los, ainda que de modo sumário: uma maior ênfase na questão do martírio cristão como elemento habilitador na construção da alcunha pesquisada; uma melhor descrição do conceito de *Logos*, tanto para a cultura helênica quanto para os cristãos; uma abordagem sobre o conceito "Jesus Cristo, mestre dos cristãos", elaborada por Justino (*I Apologia*, XIII, 3; XIX, 6; XXI, 1); uma análise pormenorizada da força ilocutória desses atos e discursos apologéticos.

Portanto, a *Primeira Apologia* de Justino Mártir revela e retrata a sua concepção do que é ser cristão e do que significa viver na *Verdade*. Evidenciar esta *Verdade* foi para Justino necessariamente "setorizá-la", pois a postura de um grupo definia evidentemente seu estado de pertencimento a esta parte da vida, a qual esta verdadeira sinceridade pode ser concebida e na qual a realidade autêntica de Deus para os seres criados pode ser usufruída genuinamente. Transparece ainda de forma intensa sua postura em transmitir essa máxima e assim caracterizar sua posição por meio da distinção. É fato que essa demonstração também visava proteger e resgatar seu povo de um cenário hostil, salientando através dessa postura uma clara separação de valores e preceitos. Por fim, importante é frisar que para Justino a única via para ser cristão era crer e professar que Aquele que fora prometido pelos antigos profetas de Israel e também "percebido" pelos antigos filósofos gregos veio em carne e apresentou à razão humana os meios de como se proceder "afirmando a *Verdade*"! (JUSTINO, *I Apologia*, XLIII, 2a, grifo nosso).

Referências

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: Vida, Obras e Doutrina dos Padres da Igreja*. 2.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

ARRUDA, Elton. *Como fazer a Metodologia em um Projeto?*. Disponível em: http://www.biblioteconomiadigital.com.br/2010/07/como-fazer-metodologia-em-um-projeto.html>. Acesso em: 21 de ago. 2018.

ARZANI, Alessandro; VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. *A Origem da Tradição Apologética Cristã e Justino Mártir*. Disponível em: < http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2010/pdf/03.pdf>. Acesso em: 27 de set. 2018.

BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOEHNER, Philotheus; GILSON Etienne. *História da Filosofia Cristã*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOGAZ, Antônio S.; COUTO, Márcio A.; HANSEN, João H. *Patrística: caminhos da tradição Cristã*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. *Septuaginta (Sem Acentuação) Antigo Testamento Grego*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1935; 2007, Versão Eletrônica.

BUNSON, Matthew. *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York: Facts on file Inc., 2002.

CAIRNS, Earle. *O Cristianismo Através dos Séculos: Uma História da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Os Pais da Igreja: A Vida e a Doutrina dos Primeiros Teólogos Cristãos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

EARLE, Ralph. *Livro dos Atos dos Apóstolos*. In: *Comentário Bíblico Beacon. João e Atos, V. 7*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

ESPERÂNDIO, Mary R. G. *Para entender pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

FALLS, Thomas B. *The Fathers of the Church*. New York: Christian Heritage, 1948.

FIGUEIREDO, Fernando A. *Curso de Teologia Patrística I: A vida da Igreja primitiva (Séculos I e II)*. Petrópolis: Vozes, 1983.

FLUCK, Marlon Ronald. *Teologia dos Pais da Igreja*. Curitiba: Escritores Associados, 2012.

FOXE, John. *O Livro dos Mártires*. São Paulo: Mundo Cristão, 2003.

GONZÁLEZ, Justo L. *A Era dos Mártires*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 6.ed. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

HALL Chirstopher A. *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*. São Paulo: Ultimato, 2003.

HAMMAN, Adalbert Gautier. *Os Padres da Igreja*. 2.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

_____. *A Vida Cotidiana dos Primeiros Cristãos (95-197)*. São Paulo: Paulus, 1997.

HASTENTEUFEL, Zeno. *Infância e Adolescência da Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

INSUELAS, João B. Lourenço. *Curso de Patrologia: história da literatura antiga da Igreja*. 2.ed. Braga: PAX, 1948.

IYSTINOY. *Próte Apología*. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/103_migne_gm/0100-0160,_Iustinus,_Apologia_Prima_(MPG_006_0327_0440),_GM.pdf>. Acesso em: 21 de ago. 2018.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, 1961.

JUSTIN. *Apologie pour les chrétiens*; introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier. Paris: Cerf, 2006.

JUSTINO DE ROMA. *I Apologia*. Introdução e Notas Explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *II Apologia*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Diálogo com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

KELLY, John N. D. *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

LESBAUPIN, Ivo. *A Bem-Aventurança da Perseguição – A vida dos cristãos no Império Romano*. Petrópolis: Vozes, 1975.

MEEKS, Wayne A. *As Origens da Moralidade Cristã*. São Paulo: Paulus, 1997.

MINNS, Denis; PARVIS, Paul. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. New York: Oxford University Press, 2009.

NORRIS, Junior. *The Apologists*. Cambridge: University Press, 2004.

OTTO, Johann Carl Theodor (E.). *S. Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia: Volume 1, Part 1*. Chicago: Prostat apud Fride. Mauke, 1847.

PADOVESE, Luigi. *Introdução à Teologia Patrística*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____, Luigi. *Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

PADRES APOLOGISTAS. Introdução e Notas Explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

POPE, Kyle. *The Second Apology of Justin Martyr*. Kansas: Ancient Road, 2001.

PRUNZEL, Clóvis Jair; WEBER, Otávio José; SCHNEIDER, Laíno Alberto. *Pesquisa e construção do conhecimento em teologia*. Canoas: ULBRA, 2012.

RIVAS, Fernando. *San Justino en el proceso de separacíon entre Judaísmo y Cristianismo*, Verbo Divino, Madri, n. 98, 2018/II.

SANTOS, Samuel Nunes dos. *Identidade Cristã no Século II d. C.: Uma Análise da I Apologia de Justino Mártir*. 2012. 178 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

SANTOS, Samuel N.; GONÇALVES, Ana Teresa M. *A Aplicação do "Contextualismo Linguístico" e a busca da compreensão da I Apologia de Justino Mártir*. Acesso em: 21 de ago. 2018.

SCOTT, Benjamin. *As Catacumbas de Roma*. 13.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

SIMONETTI, Manlio (Org.); BERARDINO, Angelo di; FEDALTO, Giorgio. *Dicionário de Literatura Patrística*. São Paulo: Ave Maria, 2010.

SKINNER, Quentin. *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. In: TULLY, James. *Meaning and Context – Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988. p. 57-89.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

WALDE, Rick. *Justino Mártir: Defensor da Igreja*. Disponível em: <http://logoshp.6te.net/APO25.htm>. Acesso em: 11 set. 2018

WACHHOLZ, Wilhelm. *História da Igreja Antiga e Medieval*. São Paulo: Know How, 2010.

XAVIER, Erico Tadeu. Justino Mártir: Um Filósofo em Defesa da Fé Cristã. *Último Andar* (ISSN 1980-8305), São Paulo, n. 24, dez. 2014.

4

O entrecruzamento entre Jonathan Edwards e Francis Schaeffer como um caminho para a apologética reformada no Brasil em tempos hipermodernos

Samuel Santos Bezerra[1]

Introdução

A palavra apologética deriva do grego *απολογία* (apologia) e significa defesa, resposta, réplica (GINGRICH, 1993, p. 23). Historicamente, no que diz respeito a apologética cristã, pode-se situá-la em um cenário de embate teológico, no campo do discurso, do ataque a heresia e a elevação da verdade. Por esse prisma, portanto, entende-se a produção de importantes tratados apologéticos, tais como: As duas Apologias de Justino Mártir e o Diálogo com Trifão (JUSTINO, 2016); Os Protrepticus - vários discursos teológicos e apologéticos de Clemente de Alexandria (CLEMENTE, 1960) escritos para mostrar a racionalidade do cristianismo; a defesa do cristianismo e as refutações filosóficas, éticas e críticas de Celso feitas no 3º Século por Orígenes (184-254); A aplicação de uma apologética mais ampla, nos séculos IV e V por intermédio de Agostinho (354-430), em um cenário de predomínio

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. "O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001". Email: samrisly@gmail.com. Orientador: Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior.

do cristianismo. Verifica-se, especialmente nesse contexto, o uso da apologética, mais como uma cosmovisão integrada, cujo objetivo era mostrar que tipo de impacto produzia o cristianismo na vida dos verdadeiros cristãos. Para isto, fez-se uso dos óculos das Escrituras, e a partir delas, decorreram as produções de temas caros para a teologia, que influenciaram toda a tradição reformada, como a doutrina da Graça, a soberania de Deus, a obra da salvação, para citar alguns, por exemplo. Em medidas distintas, mas igualmente importantes, outros apologistas se destacaram em séculos posteriores e deram suas contribuições relevantes. Cornelius Van Til, Gordon Clark, Carl F. H. Henry, Herman Dooyeweerd, G. K. Chesterton, Jacques Maritain. E mais recentemente, autores como James Sire, William Lane Craig, Alister McGrath, Nancy Percy, John Frame, R. C. Sproul, Os Guinness, J. P. Moreland, Alvin Plantinga e outros mais. Schaeffer, um dos autores dessa pesquisa que se pretende estudar, afirmou que a apologética carrega dois objetivos: "Defender, isto é, dar respostas convincentes quando são levantadas perguntas sobre a posição cristã, e comunicar a mensagem do cristianismo de maneira que seja compreensível a qualquer pessoa" (SCHAEFFER, 1985, p.139). Pode-se apreender pelo panorama histórico, que a apologética primou mormente pela arguição intelectual, em um contexto de heresias, defesa de fé, tendo em vista que o embate teológico contemplava o campo da razão. Todavia, poderia o ser humano absolutamente complexo, ser compreendido, isolando-o das partes que o constitui? Poderia a razão laborar sem a influência das afeições? Ou o caminho coerente perpassa pelo olhar holístico?

1 Urgência da apologética em tempos hipermodernos

Dentro do que se considera o movimento teológico reformado no Brasil, é notório algum despertamento para a reflexão e para as elaborações teológicas. O evento da internet possibilitou o acesso a uma grande biblioteca aberta, permitindo interação global com

várias áreas do conhecimento, inclusive teológica. Em contrapartida, apesar da visibilidade teológica e da disponibilidade do saber, um abismo prático se mostra nesse cenário. Não é raro encontrar nas redes sociais, discussões envolvendo posicionamentos teológicos, chegando-se às vias do desrespeito e da frivolidade com inconsequentes rotulações face o posicionamento contrário. Nas palavras de Koukl, "não é surpresa, portanto, que os cristãos e incrédulos igualmente associem apologética a conflito. Os combatentes não conversam. Eles lutam." (KOUKL, 2006, p.55). A situação se agrava quando se percebe que se está em uma sociedade marcada por um tipo de pluralismo distinto, fruto do hipermodernismo[2], o qual é denominado por McGrath de "pluralismo prescritivo" (MCGRATH, 2007, p.170) e sua linha de julgamento contrária a toda reivindicação de domínio da verdade e que, apesar de tantos caminhos que lhe são apresentados, segue ecoando seus gemidos desesperados por respostas que tenham relação com seu viver concreto. Chesterton descreve bem esse ser perdido:

> Todos os homens têm uma casa em alguma parte do elaborado cosmos; sua casa espera-o incrustada entre os vagarosos rios de Norfolk ou dourando ao sol das dunas de Sussex. O homem sempre esteve à procura daquele lar que é o tema deste livro. Mas, sob a gélida e cegante tempestade do ceticismo à qual foi sujeitado por tanto tempo, pela primeira vez ele começa a sentir o resfriamento, não só de suas esperanças, como também de seus desejos. Pela primeira vez na história, ele começa de fato a duvidar do objetivo de seu vagar pela terra. Ele sempre se perdera; mas

[2] Termo usado pelo sociólogo Gilles Lipovetsky para descrever a época atual. "Na hipermodernidade, não há escolha, não há alternativa, senão evoluir, acelerar para não ser ultrapassado pela "evolução": o culto da modernização técnica prevaleceu sobre a glorificação dos fins e dos ideais. Quanto menos o futuro é previsível, mais ele precisa ser mutável, flexível, reativo, permanentemente pronto a mudar, supermoderno, mais moderno que os modernos dos tempos heroicos. A mitologia da ruptura radical foi substituída pela cultura do mais rápido e do sempre mais: mais rentabilidade, mais desempenho, mais flexibilidade, mais inovação. Resta saber se, na realidade, isso não significa modernização cega, niilismo técnico-mercantil, processo que transforma a vida em algo sem propósito e sem sentido" (LIPOVETSKY, 2004, p.57).

> agora perdeu o próprio endereço (CHESTERTON, 2014, posição 5693).

Em um contexto de extremos, onde se tem, por um lado a busca do saber e a ausência do viver concretamente, e por outro lado, o abandono das premissas da razão como balizadoras para as construções humanas, a apologética, como prestação de auxilio à exposição da verdade por meio da palavra, perdeu sua utilidade?

2 Por uma apologética renovada

É possível estabelecer uma linha de abordagem apologética que considera o ser humano de forma holística, isto é, a razão integrada com todas as faculdades humanas, reveladas nas afeições, vivência e experiência de vida. A pesquisa em questão buscará tecer, por meio do entrecruzamento entre Jonathan Edwards e Francis A. Schaeffer, formas de incentivar uma apologética, que seja instrumento de comunicação da fé cristã, enxergando o ser humano em sua integralidade. Esse estudo tem por finalidade realizar uma pesquisa aplicada em dois autores, que vivendo em épocas diferentes, ainda ecoam com relevância no meio reformado, com o objetivo de responder a problemática. Jonathan Edwards foi um pastor congregacional, que viveu no século XVIII. No meio reformado, é uma das personalidades religiosas mais destacadas da história da igreja nos últimos três séculos (MARSDEN, 2013, p.197). Os estudiosos da sua vida e obra o consideram o maior filósofo e teólogo já produzido pelos Estados Unidos e, especialmente, o mais importante e influente dos calvinistas americanos. É conhecido como o teólogo dos afetos, em razão da importante abordagem que realizou sobre as afeições e seu lugar na espiritualidade. Por seu intermédio Deus produziu o primeiro “grande despertamento” espiritual entre os americanos. E conforme salienta Piper, Edwards "incorpora a verdade de que a teologia existe para a doxologia” (PIPPER, 2018). Francis Schaeffer foi um americano, teólogo

presbiteriano, na visão de Duriez, era maior que qualquer contexto denominacional ou político (DURIEZ, 2017, posição 125). Conseguiu alcançar as mais diversas pessoas: do simples trabalhador ao mais sofisticado cientista, do crente confuso até o incrédulo interrogante. Ele reverberava sua herança reformada de que todas as áreas da vida estão conectadas pelo chamado à adoração. Para Schaeffer não havia campo do saber dissociado do campo do fazer. Fundamentado nessa premissa, estabeleceu no seu tempo uma proposta de aplicação apologética que envolvia: 1. Desenvolvimento de uma espiritualidade bíblica; 2. A interação com as expressões humanas, partindo do pressuposto que o homem, como ser criado à imagem de Deus, possui hominidade (dignidade de ser), e que apesar da queda e da realidade da antítese criada no coração, não deixou de ser criatura de Deus. Esta linha de abordagem ecoa a instrução do apóstolo Pedro em sua primeira carta, quando admoestou os crentes quanto à necessidade de apresentar a fé com o objetivo de que os que se opunham fossem impactados pela motivação amorosa, eis o registro:

> Antes, santificai a Cristo, como Senhor, em vosso coração, estando sempre preparados para responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós, fazendo-o, todavia, com mansidão e temor, com boa consciência, de modo que, naquilo em que falam contra vós outros, fiquem envergonhados os que difamam o vosso bom procedimento em Cristo (1 Pd 3,15-16).

Por sua vez, o apóstolo Paulo também demonstrou que as armas da igreja, ao mesmo tempo que não contemplavam artimanhas humanas, visavam levar “cativo todo pensamento à obediência de Cristo”. É notório no texto bíblico que o instrumento para tal tarefa era a proclamação do Evangelho, pelo qual ele estava disposto a se sacrificar. “Porque as armas da nossa milícia não são carnais, e sim poderosas em Deus, para destruir fortalezas, anulando nós sofismas e toda altivez que se levante contra o conhecimento de Deus, e levando cativo todo pensamento à

obediência de Cristo" (2 *Cor* 10,4-5). Sire entende que a "apologética cristã apresenta ao atento mundo uma incorporação tão cativante da fé cristã que todo aquele que estiver disposto a observar encontrará um testemunho convincente, intelectual e emocionalmente de sua verdade fundamental" (SIRE, 2017, p. 14) O testemunho convincente apela para algo além da habilidade da comunicação verbal. Trata de envolvimento pessoal e transformador da inteira existência de quem a apreende e é apreendido por ela. A doutrina era entendida por Schaeffer como algo de que tenhamos nos apropriado pessoalmente. Comunica a realidade experiencial de quem realmente conhece. Não é sem valor que Poythress aponta para o porquê da necessidade de as Escrituras serem apreendidas (memorização- retenção cognitiva) e amadas na prática de vida. Assim pontua:

> "É surpreendente que o Criador infinito, eterno e onipotente falou conosco por palavras que podemos realmente entender, ponderar, confiar e obedecer... são palavras que nos levam a um relacionamento íntimo com Ele mesmo. Um tesouro de Deus que nunca passará" (POYTHRESS, 2000, p. 70).

Toma-se como referência para a atual pesquisa as seguintes obras: "As afeições religiosas", de Jonathan Edwards; "A verdadeira espiritualidade" e a trilogia: "O Deus que intervém", "A morte da razão", e "o Deus que se revela", de Francis A. Schaeffer.

Considerações Finais

O entrecruzamento entre Jonathan Edwards e Francis Schaeffer visará abrir caminhos para a aplicação de uma apologética reformada que se comunique com o tempo atual. Ao que tudo indica, estes dois autores se complementam na realização de uma abordagem coerente com a integração das afeições e razão, tão necessária para a apologética. De igual forma, muito útil será a demonstração da validade da antítese no conteúdo da abordagem

apologética. Enfim, a construção de um repensar, refletir, produzir e aplicar, considerando o amplo espectro envolvido, é o que se espera para a apologética reformada brasileira, que pretende mostrar sua pertinência em tempos contemporâneos.

Referências

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Estudo de Genebra*. Revista e atualizada no Brasil. São Paulo: Cultura Cristã, 2016.

CHESTERTON, G. K. *The G. K. Chesterton Collection. What´s wrong with the world.* Catholic Way Publishing, 2014. Kindle Edition.

CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Protrepticus*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1960. Disponível em: https://ia802705.us.archive.org/23/items/clementofalexandooclem/clementofalexandooclem.pdf. Acesso em 19.11.2018.

DURIEZ, C. *Francis Schaeffer: Una vida auténtica*. Barcelona: Publicaciones Andamio, 2017. Kindle Edition.

EDWARDS, J. *Afeições Religiosas*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

GINGRICH, F. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento Grego/ Português*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias | Diálogo com Trifão*. Vol. 3. São Paulo: Paulus, 2016 (Coleção Patrística).

KOUKL, Gregory P. Táticas: A apologética na vida cotidiana. In: Francis J. Beckwith, William L.Craig e J.P. Moreland. *Ensaios Apologéticos*. São Paulo: Hagnos, 2006.

LIPOVETSKY, G. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MACGRATH, Alister. *Paixão pela Verdade*. São Paulo: Shedd, 2007.

MARSDEN, G. A. *Breve Vida de Jonathan Edwards*. São Paulo: Fiel, 2015. Kindle Edition.

SCHAEFFER, F. *A morte da razão*. São Paulo: Fiel, 1997.

SCHAEFFER, F. *O Deus que intervém*. Brasília: Refúgio, 1985.

SCHAEFFER, F. *O Deus que se revela*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

SCHAEFFER, F. *Verdadeira Espiritualidade*. São Paulo: Fiel, 1980.

SIRE, W. James. *Apologética além da razão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

PIPER, John. *Orientações do Ministério de Jonathan Edwards*. Disponível em: <http://www.monergismo.com/textos/pregacao/orientacoes_ministerio_edwards.htm>. Acesso em: 15 maio. 2018.

POYTHRESS, Vern S.; GRUDEM W. **T***he Gender-Neutral Bible Controversy: Muting the Masculinity of God's Words*. Nashville: Broadman and Holman Publishers, 2000.

5

A Bíblia no catecismo da Igreja Católica: Gênesis 1,28

Rodrigo Henrique Schneider[1]
Cássio Murilo Dias da Silva[2]

introdução

Desde a sua promulgação, feita pelo então Papa João Paulo II, o Catecismo da Igreja Católica se espalhou por todo o mundo. Além disso, a grande maioria dos fiéis cristãos já teve contato com ele ou, ao menos, já ouviu falar. Trata-se de uma apresentação fiel e orgânica de toda a Doutrina da Igreja Católica. Seus ensinamentos baseiam-se na Tradição, na Sagrada Escritura e no Magistério.

Passados 26 anos de sua promulgação, o Catecismo já foi, e continua sendo, fonte para inúmeros estudos e publicações, sejam livros ou artigos. Entretanto, percebe-se que em grande parte os estudos que foram feitos não são críticos e sistemáticos quanto ao uso que o Catecismo faz da Sagrada Escritura. Antes, são estudos de sua repercussão, pontos morais, espirituais e doutrinais.

---

[1] Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Acadêmico do Curso de Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista de Iniciação Científica pelo PIBIC/CNPq. e-mail: rodrigo.henrique@acad.pucrs.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2065059366604019

[2] Doutor em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Professor de Antigo Testamento no curso de graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9014214314232293.

Faz-se necessário um estudo sistemático e crítico que o Catecismo faz da Bíblia, pois nele estão citados mais de 3.000 versículos. Estes versículos são citados direta ou indiretamente, parcial ou totalmente, individuais ou um grupo de versículos e utilizados mais de uma vez ou não. Desses versículos, 366 citações são dos livros que compõem o Pentateuco (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio). Para este trabalho, utilizaremos o versículo mais citado do primeiro livro do Pentateuco: Gn 1,28. A pergunta que aqui se quer responder pode ser assim formulada: Qual uso o Catecismo da Igreja Católica faz da Bíblia? Isso implica ver se o Catecismo leva em consideração o que a exegese – especialmente a exegese histórico-crítica – pesquisa e afirma. Para isso, analisaremos três números do Catecismo em que esta passagem é citada.

Convém, porém, iniciar com uma breve história da composição do Catecismo. O desejo de sua criação surge durante uma Assembleia Extraordinária do Sínodo dos Bispos, convocada pelo Papa João Paulo II. O desejo dos Padres Sinodais de um compêndio da doutrina da Igreja Católica torna-se o desejo também do Papa. Assim, é convocada uma comissão especial de cardeais e bispos para a escrita do que viria a ser conhecido como o Catecismo da Igreja Católica.

Posto o pano de fundo histórico, num segundo momento será visto o que alguns exegetas, entre eles Jacques Briend e Jean-Louis Ska, escrevem sobre o versículo de Gn 1,28. Para depois, em um terceiro momento, analisar o uso que o Catecismo faz desse versículo.

1 Resgate histórico do catecismo da Igreja Católica

No ano de 1985, vinte anos após o encerramento do Concílio Vaticano II, o então Papa João Paulo II convocou uma Assembleia Extraordinária do Sínodo dos Bispos. Estiveram presentes os presidentes de todas as Conferências Episcopais da Igreja. Com um

desejo ardente de não olhar somente para trás e recordar somente o que havia acontecido há vinte anos, mas de olhar também para frente, nasceu a ideia de um novo Catecismo da Igreja.

A Igreja já possuía um Catecismo, o chamado *Catachismus ad Parochos*, mais conhecido como "Catecismo Romano". Este Catecismo, publicado em 1566, contribuiu "de forma decisiva para a renovação da catequese e a divulgação do espírito do Concílio de Trento" (RATZINGER; SCHÖNBORN, 1997, p. 9). Entretanto, os Padres Sinodais votaram a favor da elaboração de um novo Catecismo, fundamentado no Concílio Vaticano II.

Após a aprovação, o papa convocou, em 10 de julho de 1986, uma "Comissão Especial de Cardeais e Bispos com a tarefa de preparar um 'Projeto' do Catecismo ou Compêndio da Doutrina Católica para a Igreja Universal" (NERY, 1993, p. 41). Faziam parte desta comissão doze bispos e cardeais, que nomearam uma equipe de redação composta por sete bispos. Entretanto, a elaboração do novo Catecismo não seria uma tarefa fácil, pois, em sua primeira reunião, a comissão deveria esclarecer alguns pontos, como

> tentar esclarecer, em primeiro lugar, o que deveria fazer, pois a tarefa apresentada pelos padres sinodais, e que o papa fizera sua, ficara bastante imprecisa. Deveria ser 'composto um Catecismo ou um compêndio de toda a doutrina católica, tanto em matéria de fé como de moral', que pudesse ser 'ponto de referência para os Catecismos ou compêndios que venham a ser preparados nas diversas regiões' (RATZINGER; SCHÖNBORN, 1997, p. 13).

Após seis anos de elaboração e nove redações diferentes, o texto final foi aprovado pelo Papa João Paulo II, no dia 25 de junho de 1992. Ele, todavia, determinou que o texto fosse publicado somente no dia 8 de dezembro, data simbólica, pois nesse dia é comemorado o aniversário de encerramento do Concílio Vaticano II.

No que se refere à questão da divisão interna do Catecismo, percebe-se que é a mesma utilizada pelo Catecismo Romano: Credo, Sacramentos, Mandamentos e Oração. Cumpre ainda ressaltar

quem são os destinatários desse Catecismo, que deveria possuir um caráter de universalidade: primeiramente os Bispos; após eles, os redatores de Catecismos das diferentes Conferências Episcopais; por fim, todos os demais membros do Povo de Deus.

Após estas informações genéricas, podemos passar ao tema desta pesquisa, isto é, uma análise da utilização que o Catecismo da Igreja Católica faz dos textos bíblicos e, de modo mais específico, os textos do Pentateuco.

O Catecismo cita um total de 876[3] vezes textos do Antigo Testamento. Destes, 366 são dos textos do Pentateuco: 185 citações do livro do Gênesis, 91 do livro do Êxodo, 13 do livro do Levítico, 10 do livro dos Números e 67 do livro do Deuteronômio. O livro do Pentateuco mais citado, portanto, é o Gênesis. Deste livro, o versículo mais utilizado é Gn 1,28: "Deus os abençoou e lhes disse: 'Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra", num total de sete vezes.

Eis um rápido elenco dos números (parágrafos) em que tal texto aparece, acopanhado das seguintes informações: qual o tipo de citação (direta, indireta ou citação em citação) e qual a relação do parágrafo com o texto bíblico:

- n. 372 – citação direta – fecundidade e multiplicidade;
- n. 373 – citação indireta – submissão da terra;
- n. 1604 – citação direta – benção, fecundidade, multiplicidade e submissão da terra;
- n. 1607 – citação indireta – fecundidade, multiplicidade e submissão da terra;
- n. 1652 – citação em citação – fecundidade e multiplicidade;
- n. 2331 – citação em citação – fecundidade e multilicidade;
- n. 2427 – citação indireta – submissão da terra;

[3] Os números são provenientes de um levantamento feito a partir do Índice das Citações da Sagrada Escritura presente no Catecismo. Ainda, os números apresentados contam com as repetições de citações de um mesmo versículo bíblico.

Há ainda, uma citação no número 2415, que não utiliza somente o v. 28, mas todo o conjunto dos vv. 28-31. Trata-se de uma citação indireta, que faz referência à dominação dos animais. Com isso, dando continuidade ao que é proposto para este artigo, será explanado o que a Exegese Bíblica atual fala acerca desta passagem.

2 A interpretação exegética de GN 1,28

O estudo do livro do Gênesis atraiu e continua atraindo a atenção de diversos exegetas, como Henning Bernhard Witter, Jean Astruc, Jan P. Fokkelman, Julius Wellhausen e Jean-Louis Ska. A atual redação de Gênesis contém material proveniente de três tradições (ou fontes): javista, sacerdotal e eloísta, respectivamente simbolizadas por J, P e E.

Em seu livro *O Pentateuco: introdução aos cinco primeiros livros da Bíblia*, o exegeta Félix López afirma que "o livro do Gênesis está integrado sobretudo por narrativas e genealogias" (LÓPEZ, 2006, p. 58). Afirma ainda que o livro do Gênesis é constituído principalmente pelas fórmulas das *toledôt*. Essa denominação procede do verbo *yalad*, que significa "gerar" e, assim, as *toledôt* referem-se ao descendentes. Elas aparecem num total de dez vezes ao longo do Gênesis.

Em Gn 1,28, o Deus presente no livro do Gênesis é o "*Deus da benção e da promessa*" (LÓPEZ, 2006, p. 62). Ambas as características apresentam-se como temas teológicos que são chave no livro. A benção que Deus concede ao primeiro casal torna-se fundamental para todo o gênero humano. Assim em Gn 5, texto em que a *toledôt* faz referência à transmissão da benção e da imagem divina dos pais aos filhos, desde Adão até Noé.

O exegeta Jacques Briend em seu livro *Uma leitura do Pentateuco* afirma que a passagem de Gn 1,28 é chave para a compreensão da tradição sacerdotal presente no livro do Gênesis. Assim, escreve que

> A forma imperativa dos verbos não significa que eles sejam mais ordens do que autorizações que habilitam os povos a crer e a agir em vista do futuro. Esses verbos expõem a vontade fundamental de Deus que não pode tornar-se vã pelas circunstâncias, mesmo pela circunstância histórica que é o exílio. Com sua declaração, Deus reivindica a soberania sobre a criação, que ele acaba de chamar à existência, tirando-a do caos (BRIEND, 1980, p. 78).

Com isso, os verbos são ações que são contrárias à situação do povo de Israel exilado: "reproduzi-vos" é contrário a ser estéril; "multiplicai-vos" é contrário a não possuir herdeiros; "povoai a terra" é contrário a ser desapossado; "submeteia" é o contrário de ser escravo e "dominai" é contrário a ser dominado (Cf. BRIEND, 1980, p. 78).

Na obra *O Canteiro do Pentateuco*, o estudioso Jean-Louis Ska não trata diretamente sobre o versículo de Gn 1,28, mas escreve sobre os versículos de Gn 1,26-27, clareando o texto que depois segue. No versículo estudado neste trabalho, Deus fala com o primeiro casal, criado de uma forma diferente do resto do mundo. Segundo a Sagrada Escritura, Deus criou o homem no sexto dia, depois de todos os outros seres vivos, bem como as plantas, a terra e a luz. Ska destaca uma diferença entre a criação do gênero humano e a criação dos seres vivos. Essa diferença consiste em que "todas as espécies de plantas e de animais, seja peixes, aves ou animais terrestres, são, de fato, criadas 'segundo a sua espécie'. O gênero humano, ao contrário, não é criado 'segundo diversas espécies', mas 'à nossa imagem, segundo a nossa semelhança' (Gn 1,26)" (SKA, 2016, p. 62).

Com isso, Deus fala com um homem que é uno, pois todo o homem é criado do mesmo modo. Portanto, para Ska, o primeiro capítulo do livro do Gênesis afirma que não há qualquer diferença entre os homens, seja racial e étnica, ou entre homem e mulher.

Já no livro *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*, o autor Christoph Uehlinger afirma que o primeiro capítulo do

Gênesis concede ao gênero humano "um certo poder sobre a terra e sobre os animais (o *dominium terrae*), que se entenderá a partir das condições de uma época em que a humanidade estava longe de poder aniquilar as espécies e biótipos. Nota-se que esse poder será delegado ao homem em sua condição de ser criado 'à imagem de Deus' (1,26)' [...]" (RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 164). Esta delegação de Deus ao homem não consiste na capacidade intelectual, mas na responsabilidade e como um representante.

Outras interpretações da exegese histórico-crítica afirmam que a benção de Deus é igual à fecundidade. Para Israel, a fecundidade como benção de Deus é a responsável pela transmissão através das gerações da imagem de Deus. Dois verbos hebraicos estão ligados ao conceito de "submeter a terra": *radah* e *kabash*. Em sentido próprio, *radah* significa "pisar"; em sentido figurado, significa "subjugar". O segundo verbo *kabash*, no passivo significa uma terra já submetida. Por conseguinte, o homem, como representante de Deus, possui a função de governar. Entretanto, isso não significa um governo autoritário e arbitrário, mas de forma responsável, tendo como norma o modo como Deus exerce sua soberania.

3 Análise do catecismo a partir da exegese

Como já visto, o Catecismo da Igreja Católica utiliza sete vezes o texto de Gn 1,28, em citações diretas, indiretas ou em citações dentro de outra citação. Retomando, pois, ao que é proposto para este artigo, serão analisados agora os números 372, 1604, 1607 e 2415 (que não utiliza somente o versículo 28, mas faz referência a ele).

O número 372 afirma:

> O homem e a mulher são feitos 'um para o outro': não que Deus os tivesse feito apenas 'pela metade' e 'incompletos'. Ele os criou para uma comunhão de pessoas, na qual cada um pode ser

> 'ajuda' para o outro, por serem, ao mesmo tempo, iguais como pessoas ('osso de meus ossos...') e complementares como masculino e feminino. No matrimônio, Deus os une de maneira que, formando 'uma só carne' (Gn 2,24), possam transmitir a vida humana: 'Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra' (Gn 1, 28). Ao transmitir a seus descendentes a vida humana, o homem e a mulher, como esposos e pais, cooperam de forma única na obra do Criador (CEC n. 372).

Este número se encontra na primeira parte do Catecismo, que trata da Profissão de Fé. Nele, é utilizada a primeira parte do versículo para demonstrar que, desde a sua criação, o homem e a mulher foram feitos para unirem-se. Como resultado dessa união, devem surgir os filhos, sinais da bênção de Deus e da fecundidade. Segundo a exegese, no versículo estudado, a fecundidade significa a transmissão da imagem de Deus para todas as gerações, enquanto que o documento interpreta como uma cooperação na obra de Deus. Mesmo assim, o número 372 e a exegese não divergem.

Outro parágrafo do Catecismo, o número 1604, encontra-se no artigo sete, na segunda parte, que trata da Celebração do Mistério Cristão:

> Deus, que criou o homem por amor, também o chamou para o amor, vocação fundamental e inata de todo ser humano, pois o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, que é Amor. Tendo-os Deus criado homem e mulher, seu amor mútuo se torna uma imagem do amor absoluto e indefectível de Deus pelo homem. Esse amor é bom, muito bom, aos olhos do Criador, que 'é amor' (1Jo 4,8-16). Esse amor abençoado por Deus é destinado a ser fecundo e a se realizar na obra comum de preservação da criação: 'Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a' (Gn 1,28) (CEC n. 1604).

Aqui, Gn 1,28 é utilizado para demonstrar que o matrimônio se encontra na ordem da criação. Com isso, ao longo do n. 1604, o amor mútuo entre homem e mulher aparece como imagem do amor de Deus. Este amor é abençoado por Deus e deve ser fecundo e se

realizar também na preservação da criação. O versículo bíblico é citado de forma direta, mas não de forma completa, e sim apenas a primeira parte. Com isso, analisando a explicação dada para depois utilizar uma parte do versículo com aquilo que a exegese traz, percebe-se que o Catecismo faz um bom uso da passagem. Com efeito, a benção de Deus está ligada à fecundidade e isso deve ocorrer preservando a criação, ou seja, governando como Deus a governaria.

O versículo aqui tomado como exemplo volta a ser citado, desta vez de forma indireta, no número 1607:

> Segundo a fé, essa desordem, que dolorosamente constatamos, não vem da natureza do homem e da mulher, nem da natureza de suas relações, mas do pecado. Tem sido uma ruptura com Deus, o primeiro pecado tem, como primeira consequência, a ruptura da comunhão original do homem e da mulher. Suas relações começam a ser deformadas por acusações recíprocas. Sua atração mútua, dom do próprio Criador, transforma-se em relações de dominação e de cobiça. A bela vocação do homem e da mulher para serem fecundos, multiplicarem-se e sujeitarem a terra é onerada pelas dores de parto e pelo suor do ganha-pão (CEC n. 1607).

Esse parágrafo também se encontra na segunda parte, mas em um tópico que fala do casamento sob o regime do pecado. O Catecismo ensina que o amor entre os esposos, que deve ser fecundo, vem desde o primeiro casal. Entretanto, o pecado, que também entra no gênero humano por Adão e Eva, corrompe o que fora proposto por Deus na criação. Analisando à luz da exegese, tal citação não busca explicar o versículo, mas está posto para ratificar o ensinamento que consta no documento.

O quarto número para análise é o 1415. Ele se encontra na terceira parte, que trata da vida em Cristo. Gn 1,28 é utilizado na explanação sobre o sétimo mandamento: “Não roubarás” (Mt 19,18), principalmente tratando do respeito pela integridade da criação. Está assim no Catecismo:

> O sétimo mandamento manda respeitar a integridade da criação. Os animais, como as plantas e os seres inanimados, estão naturalmente destinados ao bem comum da humanidade passada, presente e futura. O uso dos recursos minerais, vegetais e animais do universo não pode ser separado do respeito às exigências morais. O domínio dado pelo Criador ao homem sobre os seres inanimados e os seres vivos não é absoluto; é medido por meio da preocupação pela qualidade de vida do próximo, inclusive das gerações futuras; exige religioso respeito pela integridade da criação (CEC n.2415).

Trata-se de uma citação indireta que não utiliza somente o v. 28, mas o conjunto dos vv. 28-31. É interessante notar que neste número o Catecismo utiliza todo o versículo, mas faz referência principalmente à última parte, para demonstrar como o homem deve se relacionar com toda a criação, desde os seres animados até os inanimados, para deixar claro que o domínio recebido de Deus sobre a criação não é absoluto e não deve ser separado das exigências morais. Conclui-se, portanto, que há uma relação positiva entre a exegese e o número do Catecismo.

Considerações finais

O Catecismo da Igreja Católica se apresenta como uma fonte fecunda para estudos. É fonte de estudos de doutrina, dogmas e ensinamentos. Entretanto, dificilmente estuda-se como esse documento se serve do texto bíblico. Dessa forma, devido à sua importância para o povo cristão, o presente artigo buscou analisar como o Catecismo utiliza o texto de Gn 1,28, buscando compreender se ele aproveita o que a exegese histórico-crítica tem a oferecer.

Para isso, primeiramente viu-se como ocorreu a criação do Catecismo. Ele surge de um desejo dos Padres Sinodais reunidos na Assembleia Extraordinária do Sínodo dos Bispos convocada pelo Papa João Paulo II. O Catecismo tornou-se também o desejo do Papa, que em 1986 convocou uma Comissão Especial de Cardeais e Bispos para presidirem o trabalho. Foram necessários seis anos e um total

de nove textos até a aprovação final. Assim, em 8 de dezembro de 1992 – data de comemoração do encerramento do Concílio Ecumênico Vaticano II – foi entregue a todo o povo cristão um novo Catecismo da Igreja Católica.

Após o resgate histórico, buscou-se o que alguns exegetas afirmam sobre o texto de Gn 1,28. Entre eles estão Jacques Briend, Félix García López e Jean-Louis Ska. De maneira geral, os exegetas afirmam principalmente que o mandato de Deus ao homem de dominar a terra não deve ser de forma autoritária, mas tomando como modelo a ação do próprio Deus. Mais ainda, a benção divina é sinal para a união entre o homem e mulher serem fecundo e multiplicarem-se.

De maneira geral, não há grandes discrepâncias entre os números 372, 1604, 1607 e 2415 do Catecismo e o que é proposto pela exegese. Entretanto, percebe-se que o Catecismo tem dificuldade para aproveitar de inúmeras interpretações propostas pelas ciências bíblicas. Sem dúvida, não cabe ao Catecismo discutir questões caras à exegese e à teologia bíblica, como as tradições e as fontes do Pentateuco, o contexto histórico-social em que os textos foram redigidos, as diferentes teologias amalgamadas no mesmo relato etc. Mesmo assim, o Catecismo poderia ir mais além e não se deter no nível imediato do texto.

Tais percepções serão explicitadas e aprofundadas ao longo da pesquisa. Por ora, todavia, vale ressaltar que o estudo proposto não visa julgar e desqualificar o Catecismo, mas ser um ponto de partida para o diálogo e a ajuda mútua entre a teologia e a exegese, para que, assim, ambas as ciências possam caminhar e ajudar todo o Povo de Deus.

Referências

BRIEND, Jacques. *Uma leitura do Pentateuco*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1980.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

LÓPEZ, Félix García. *O Pentateuco:* introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia. Trad. Alceu Luiz Orso. 2. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006. Coleção: Introdução ao estudo da Bíblia; 3b.

NERY, Irmão. *O Novo Catecismo e a História dos Catecismos*. Petrópolis: Vozes, 1993.

RATZINGER, Joseph; SCHÖNBORN, Christoph. *Breve Introdução ao Catecismo da Igreja Católica*. Aparecida: Editora Santuário, 1997.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento:* história, escritura e teologia. Trad. Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SKA, Jean-Louis. *O Canteiro do Pentateuco*. Trad. Jaime A. Clasen e Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2016.