

Resiane Silveira (Org.)

A person is walking away from the viewer down a path in a forest. The sun is shining brightly from behind the trees, creating a strong backlight effect and illuminating the path with rays of light. The trees are tall and thin, with bare branches. The overall mood is peaceful and spiritual.

Caminhos da Luz Ensinaamentos em Religião

Resiane Silveira (Org.)



Caminhos da Luz Ensinaamentos em Religião


Editora
UNIESMERO

v.2 - 2024

2024 – Editora Uniesmero

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Organizadora

Resiane Paula da Silveira

Editor Chefe: Jader Luís da Silveira

Editoração e Arte: Resiane Paula da Silveira

Imagens, Arte e Capa: Freepik/Uniesmero

Revisão: Respective autores dos artigos

Conselho Editorial

Ma. Tatiany Michelle Gonçalves da Silva, Secretaria de Estado do Distrito Federal, SEE-DF

Me. Elaine Freitas Fernandes, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Me. Laurinaldo Félix Nascimento, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Ma. Jaciara Pinheiro de Souza, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Dra. Náyra de Oliveira Frederico Pinto, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ma. Emile Ivana Fernandes Santos Costa, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Me. Rudvan Cicotti Alves de Jesus, Universidade Federal de Sergipe, UFS

Me. Heder Junior dos Santos, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP

Ma. Dayane Cristina Guarnieri, Universidade Estadual de Londrina, UEL

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Sr. Victor Matheus Marinho Dutra, Universidade do Estado do Pará, UEPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S587c Silveira, Resiane Paula da
Caminhos da Luz: Ensinaamentos em Religião - Volume 2 /
Resiane Paula da Silveira (organizadora). – Formiga (MG): Editora
Uniesmero, 2024. 117 p. : il.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5492-085-8

DOI: 10.5281/zenodo.13737501

1. Religião. 2. Teologia. 3. Filosofia e teoria da religião. I. Silveira,
Resiane Paula da. II. Título.

CDD: 210

CDU: 24

*Os artigos, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam
responsabilidade de seus autores.*

Downloads podem ser feitos com créditos aos autores. São proibidas as modificações e os fins
comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero

CNPJ: 35.335.163/0001-00

Telefone: +55 (37) 99855-6001

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Formiga - MG

Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:

<https://www.uniesmero.com.br/2024/09/caminhos-da-luz-ensinaamentos-em.html>



AUTORES

**DONATO FARINELLI DE SOUZA
EDSON SANTOS PIO JÚNIOR
EVANILSON ALVES DE SÁ
FELIPPE DE AMORIM FERREIRA
GUSTAVO ESCOBOZO DA COSTA
LETÍCIA ALVES DUARTE CORRÊA
MILENA PONDÉ FONSECA
ROGÉRIO LUIS DA ROCHA SEIXAS
RUBENS SOARES SIQUERA
RUBIA CAMPOS GUIMARÃES CRUZ
WELLCHERLINE MIRANDA LIMA**

APRESENTAÇÃO

É com grande honra e profundo respeito que apresentamos ao estimado leitor a obra "Caminhos da Luz: Ensinaamentos em Religião". Este livro, resultado de um trabalho diligente e minucioso, propõe-se a ser uma bússola espiritual, guiando almas ávidas por sabedoria pelos trilhos da fé e do conhecimento religioso.

Nos dias atuais, em que a humanidade enfrenta desafios imensos e complexos, a busca por sentido e compreensão das verdades espirituais se torna mais premente. "Caminhos da Luz" surge como uma resposta a essa necessidade, oferecendo um compêndio de ensinamentos que transcendem o mero intelectualismo, penetrando no âmago do ser humano e iluminando os recantos mais profundos da alma.

A obra, dividida em capítulos tematicamente organizados, aborda de forma erudita e esclarecedora os princípios fundamentais de diversas tradições religiosas. Cada ensinamento é apresentado com rigor histórico, filosófico e teológico, permitindo ao leitor uma compreensão abrangente e profunda das diferentes perspectivas espirituais que compõem o vasto mosaico da religiosidade humana.

Somos convidados a trilhar um caminho de introspecção e descoberta, onde a luz do conhecimento dissipa as sombras da ignorância e nos aproxima da verdade transcendente. Os ensinamentos aqui reunidos não apenas nos instruem, mas também nos inspiram a viver de maneira mais consciente e compassiva, alinhando nossas ações com os valores mais elevados que norteiam a existência humana.

A obra é um convite à reflexão, à meditação e à transformação pessoal. Que cada leitor, ao percorrer estas páginas, encontre a inspiração necessária para iluminar seu próprio caminho e, assim, contribuir para a construção de um mundo mais justo, harmonioso e espiritualizado.

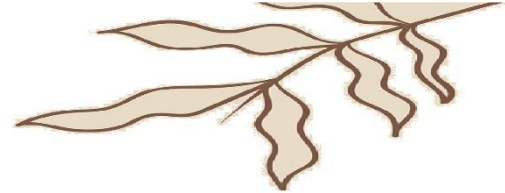
Com gratidão e esperança, oferecemos esta obra ao público, certos de que ela cumprirá sua missão de ser um farol de sabedoria e luz em tempos de incerteza e escuridão.

Boa leitura!

SUMÁRIO

Capítulo 1 A IGREJA ORTODOXA DE SÃO NICOLAU EM JOAQUIM TÁVORA - PARANÁ <i>Milena Pondé Fonseca</i>	08
Capítulo 2 AS HERMENÊUTICAS DE LUTERO E MELANCHTHON: PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS <i>Rubia Campos Guimarães Cruz</i>	24
Capítulo 3 “QUEM TEM OUVIDOS PARA OUVIR, OUÇA”: O GRITO DA TERRA EM RM 8.22 <i>Letícia Alves Duarte Corrêa</i>	43
Capítulo 4 COSMOVISÃO CRISTÃ BÍBLICA: ENXERGANDO O MUNDO PELAS LENTES DA FÉ E SUA INFLUÊNCIA NA EDUCAÇÃO CRISTÃ <i>Donato Farinelli de Souza</i>	54
Capítulo 5 DA LUTA E RESISTÊNCIA ÀS VIVÊNCIAS E CONQUISTAS: ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS INDÍGENAS EM PERNAMBUCO <i>Wellcherline Miranda Lima; Evanilson Alves de Sá</i>	64
Capítulo 6 O ESPIRITISMO NO BRASIL: AS IDEIAS DE SERENIDADE NA FILOSOFIA ESPÍRITA DE JOSÉ HERCULANO PIRES <i>Edson Santos Pio Júnior; Rogério Luis da Rocha Seixas</i>	73
Capítulo 7 O SENSO RELIGIOSO NO PENSAMENTO DE LUIGI GIUSSANI <i>Gustavo Escoboza da Costa</i>	85
Capítulo 8 COSMOVISÃO CRISTÃ: O ALICERCE DE UM ENSINO RELIGIOSO CRISTÃO <i>Felippe de Amorim Ferreira</i>	93
Capítulo 9 A TEOLOGIA PRÁTICA NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ATUAL <i>Rubens Soares Siquera</i>	106
AUTORES	114

Capítulo 1
A IGREJA ORTODOXA DE SÃO NICOLAU EM JOAQUIM
TÁVORA - PARANÁ
Milena Pondé Fonseca



A IGREJA ORTODOXA DE SÃO NICOLAU EM JOAQUIM TÁVORA - PARANÁ

Milena Pondé Fonseca

Licenciada em História pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), licenciada em Pedagogia pela Universidade Cesumar (Unicesumar) e especialista em Ciências da Religião e Ensino Religioso pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP).

Atualmente, é auxiliar administrativo e ainda não exerce função docente. Email:

milenapondefonseca@gmail.com

RESUMO

Há quase mil anos, o Cisma do Oriente dividiu a Igreja Cristã em duas: a Igreja Católica Apostólica Romana e a Ortodoxa. Nesta nova organização, algumas características diferentes consolidam a separação destas instituições, gerando confusão sobre o que de fato é a Igreja Ortodoxa. Essa denominação cristã é o tema deste trabalho, com enfoque na Igreja Ortodoxa de São Nicolau, na cidade de Joaquim Távora, no estado do Paraná. Como objetivo, pretende-se elucidar ao longo deste artigo um pouco sobre os ritos, crenças, organização e história da Igreja Ortodoxa ao longo do tempo, visto que é um segmento cristão com poucos adeptos no Brasil, apesar de existirem vários grupos atuando no país. A metodologia empregada neste trabalho foi o levantamento bibliográfico, reunindo notícias, artigos e trabalhos de conclusão de curso (TCC's). Pretendeu-se também contribuir para com a expansão da área, principalmente no âmbito regional da mesorregião do Norte Pioneiro paranaense. Mauricio Loiacono (2005) e Mariana Gomes Ribeiro Rocha (2021) foram os autores empregados na fundamentação teórica deste artigo, enriquecendo as informações sobre a organização clerical da Igreja Ortodoxa; já Paulo Augusto Tamanini (2013) contribuiu para esclarecer alguns conceitos importantes e esclarecer a dificuldade de uma reunificação entre as igrejas Católica e Ortodoxa.

Palavras-chaves: Igreja. Ortodoxa. Católica. Religião.

ABSTRACT

Almost a thousand years ago, the Eastern Schism divided the Christian Church into two: the Roman Catholic Apostolic Church and the Orthodox Church. In this new organization, some different

characteristics consolidate the separation of these institutions, generating confusion about what the Orthodox Church actually is. This Christian denomination is the theme of this work, focusing on the Orthodox Church of São Nicolau, in the city of Joaquim Távora, in the state of Paraná. The objective of this article is to clarify a little about the rites, beliefs, organization and history of the Orthodox Church over time, as it is a Christian segment with few followers in Brazil, despite there being several groups operating in the country. The methodology used in this work was a bibliographic survey, bringing together news, articles and course completion works (TCCs). It was also intended to contribute to the expansion of the area, mainly within the regional scope of the Norte Pioneiro mesoregion of Paraná. Mauricio Loiacono (2005) and Mariana Gomes Ribeiro Rocha (2021) were the authors used in the theoretical foundation of this article, enriching the information about the clerical organization of the Orthodox Church; Paulo Augusto Tamanini (2013) contributed to clarifying some important concepts and clarifying the difficulty of reunification between the Catholic and Orthodox churches.

Keywords: Church. Orthodox. Catholic. Religion.

INTRODUÇÃO

As religiões fazem parte da esfera e vida humana desde as primeiras civilizações que habitaram este planeta. Mesmo que esses homens não possuíssem uma religião com as mesmas características das atuais, realizavam entre si algumas cerimônias e estabeleciam uma conexão entre o desconhecido e o sobrenatural.

Os segmentos religiosos inegavelmente oferecem para seus adeptos inúmeras experiências, tais como: esperança em uma vida terrena tranquila, a crença em uma existência após a morte (ou alma humana, que pode ficar na eternidade ou se reencarnar), aproximação com o plano divino, entre outras. Além disso, os dogmas de uma religião podem influenciar uma sociedade como um todo, principalmente nas esferas políticas e sociais.

Este trabalho, que é parte importante dos requisitos para obter o título de especialista em Ciências da Religião e Ensino Religioso, pretende contribuir para com a expansão da área, principalmente no âmbito regional da mesorregião do Norte Pioneiro do Paraná, local este onde está a cidade de Jacarezinho e um dos três campi da UENP (Universidade Estadual do Norte do Paraná).

O objeto de estudo geral dessa pesquisa é a Igreja Católica Apostólica Ortodoxa,

que surgiu no século XI, se separando definitivamente da Igreja Católica Apostólica Romana no século XIII. No Brasil, segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, 87,15% da população brasileira se declararam cristãos, sendo 64,63% católicos romanos, 22,16% evangélicos e 0,07% católicos ortodoxos, o que é equivalente a 131.571 fiéis espalhados por todo o território.

Já o objetivo específico é apresentar a Igreja Ortodoxa de São Nicolau, na cidade de Joaquim Távora, explicando um pouco mais da organização paroquial situada na zona rural da colônia São Miguel.

Pretende-se elucidar ao longo do desenvolvimento deste artigo um pouco sobre os ritos, crenças, organização e história da Igreja Ortodoxa ao longo do tempo, visto que é um segmento cristão não muito expressivo no Brasil, apesar de existirem vários grupos ativos no país. Além disso, salientar as tradições ortodoxas ajuda a retirar os preconceitos direcionados a esta instituição, que ficaram impregnados devido ao desconhecimento dos dogmas e à supremacia romana nas terras brasileiras desde o período da colonização.

O levantamento bibliográfico através de notícias, artigos e trabalhos de conclusão de curso (TCC's) será a metodologia empregada neste trabalho, além do uso do método qualitativo explicativo, que se propõe a explicitar e esclarecer conceitos, características e termos que compõem a temática em questão.

O desenvolvimento deste artigo será dividido em três etapas: na primeira etapa, será explicitado um pouco da história, hierarquia e ritos ortodoxos; na segunda, será enfatizado a Igreja Ortodoxa local e sua atividade e, por fim, os “embates” em torno da ideia de reunificação da Igreja Cristã.

DESENVOLVIMENTO

O Grande Cisma

A Igreja Católica Apostólica tem sua origem no ano 33 d.C., ano este no qual, segundo as escrituras da Bíblia (livro sagrado do cristianismo), Jesus Cristo foi condenado à morte na cruz, ressuscitou após três dias de seu falecimento e subiu ao reino dos céus. Os apóstolos que o seguiam perpetuaram seus ensinamentos até o fim de suas vidas, tendo sido São Pedro o primeiro papa.

Entretanto, durante os anos de 1054 e 1204, ocorre um processo de separação da

Igreja Cristã, que ficou conhecido como “cisma” (que pode significar desacordo, divergência, desmembramento), devido principalmente às discordâncias litúrgicas, culturais, políticas e, principalmente, dogmáticas.

Segundo Loiacono (2005), o que de fato dividiu a Igreja em duas partes distintas foi a questão do *Filioque* (expressão que significa “e do Filho”). O I Concílio de Nicéia realizado em 325 estabeleceu que o Espírito Santo provinha apenas do Pai; porém, no sínodo de Toledo realizado no século VI, os padres que representavam o lado ocidental da Igreja acrescentaram que o Espírito Santo também tinha origem no filho de Deus. A igreja oriental considerou esse ‘complemento’ uma grave injúria:

(...) para os padres do I Concílio de Nicéia, favoráveis ao texto original no qual o Espírito Santo tem sua procedência apenas do Pai, uma vez ter sido ELE, primeiro de tudo, pessoal – Pai, Filho e Espírito Santo – antes de ser Essência Divina Única. (...) (LOIACONO, 2015, p. 121).

Mesmo com as divergências acerca do dogma do *Filioque*, em 1014 ele foi incorporado definitivamente à liturgia ocidental. Durante o papado de Leão IX (1049-1054), o pontífice excomungou o Patriarca Miguel Cerulário pelo fato de que os orientais não adotaram o celibato entre os membros do clero e pela questão citada anteriormente; em contraponto, o representante redigiu outra excomunhão direcionada aos delegados papais.

Assim, a Igreja foi separada e se mantém até hoje em “duas partes”: do lado ocidental, com sede em Roma (Itália), a Igreja Católica Apostólica Romana; do lado oriental, com sede em Istambul, na Turquia (antiga Constantinopla), a Igreja Católica Apostólica Ortodoxa. O termo “ortodoxo”, que foi adotado para descrever a Igreja oriental, pode ser interpretado como a verdadeira doutrina deixada pelo filho de Deus, sem interferências nas escrituras sagradas.

Os Ritos

A cerimônia eucarística na Igreja Católica Apostólica Ortodoxa procura trazer a presença do divino para o fiel, em uma organização e ordem muito semelhante às missas da Igreja Romana: o início é marcado pela leitura do Evangelho do dia (presente na Bíblia), passando em seguida para a O ofertório (momento em que o sacerdote, consagra o pão e o vinho, semelhante ao que Jesus teria feito em sua última ceia com os

apóstolos); no final, os fiéis consomem a comunhão (ingerindo a hóstia ou bebendo vinho, o que simboliza o corpo e o sangue de Cristo) e finalizam o culto.

Três liturgias compõem o rito e necessitam ser enfatizadas: a de São João Crisóstomo, a de São Basílio Magno e a dos pré-santificados. Segundo Loiacono (2005, p.122):

(...) A liturgia de São Basílio Magno tem sua celebração dez vezes ao todo em um ano, ou seja, nos cinco primeiros domingos da Quaresma, Quinta-feira e Sábados Santos, e também na Festa de São Basílio, comemorada em 1º de janeiro, e nos dias precedentes às festas da Natividade e Epifania, realizadas no dia 6 de janeiro. No tocante à liturgia dos pré-santificados, salienta-se que não se trata de uma missa, mas, sim, de um solene rito de comunhão que se une à celebração das Vésperas e que ocorre durante o ano cerca de 19 vezes, principalmente nas quartas e sextas-feiras da Grande Quaresma. Na liturgia de João Crisóstomo, ganha destaque a epiclese, invocação do Espírito Santo sobre os dons eucarísticos.

Outra característica muito importante para se compreender a fé ortodoxa são os ícones, pinturas que representam os seres divinos e adorados pelos fiéis. Aspecto esse que se difere da Igreja Romana, onde existe a predominância de esculturas nos altares e nos locais de oração.

As imagens pintadas geralmente são confeccionadas por monges, mas nada impede que uma pessoa que não faz parte do clero pinte alguma obra, desde que cumpridas algumas exigências: não consumir bebidas alcoólicas, não praticar relações sexuais e realizar jejum. Os materiais que são utilizados nas pinturas podem ter origem vegetal, animal ou mineral, precisando também atender alguns requisitos:

(...) Todos esses elementos devem ser empregados em seu estado natural, após sua elaboração e purificação. Existe, nesse caso, uma interação da pureza do iconista com a pureza do material a ser trabalhado, pois a pureza plena deve ser um elemento constante, uma vez que, ao se entregar à tarefa de pintar, a pessoa estará em ligação direta com o Divino, transcendendo o mundo materializado. Ao empreender tal tarefa, a pessoa recebe da Onipotência e dos Santos a inspiração para a conclusão de uma arte cuja origem está nas dimensões paradisíacas. (...) (LOIACONO, 2015, p. 124).

Os ícones cultuados não representam uma falsa adoração às imagens, como se fossem destinadas apenas ao objeto em si e à sua beleza e/ou riqueza de detalhes e de valor. As pinturas possuem um caráter que transpassa o plano divino para o material, de modo que a santidade representada exerça influência sobre aquele que crê.

Essa influência aproxima o cristão das sagradas escrituras e das tradições religiosas, incentivando-o a possuir uma conduta mais racional e a trilhar caminhos em sua vida de forma coesa e benéfica para com os outros; além disso, são as boas ações praticadas na terra que conduzirão a alma após a morte para o céu, para a eternidade ao lado da figura de Deus. Nas igrejas ortodoxas, as pinturas ficam localizadas na iconostase¹, sendo reverenciadas de forma que, segundo Loiacono (2005, p.124):

Ao adentrarem em um templo, os ortodoxos não fazem a tradicional genuflexão, mas, ao se aproximarem dos ícones expostos, inclinam a cabeça, fazendo o sinal-da-cruz sobre o peito uma ou três vezes e tocando o chão com a mão direita. Depois de orarem, dão um ósculo respeitoso, inicialmente na imagem de Cristo, localizada sempre no lado direito, e depois na da Virgem Maria, posicionada no lado esquerdo da iconostase.

O culto à *Theotokos* (Virgem Maria na língua grega, onde *théos* significa Deus e *tokos* significa mãe) merece atenção também, visto que sua santidade ocupa lugar de muito destaque no rito ortodoxo. Sendo mãe de Deus e de toda a humanidade, assume uma posição de proteção e de amor incondicional, tal qual teve por seu filho Jesus. A diversidade de nomes que possui (na Igreja romana) e de ícones nas quais é representada é extraordinária, o que mostra a força da devoção mariana.

Há ainda, na Igreja Católica Apostólica (tanto na romana quanto na ortodoxa) o rito da confissão, que não se faz presente dos dogmas protestantes e pentecostais. Nada mais é do que o ato do cristão contar seus pecados cometidos ao sacerdote, de forma que este os absolva depois da confissão. Este é um ritual que envolve, por parte do fiel, exame de consciência, arrependimento, penitência e orações.

Desmembramento e Hierarquia da Igreja Ortodoxa

A igreja Cristã, enquanto ainda era apenas uma, possuía cinco Patriarcados Apostólicos (também chamado de Pentarquia): Jerusalém, Alexandria, Antioquia, Constantinopla e Roma. Quem os administra são os Patriarcas, que foram criados a partir de questões como território e importância. Com o Grande Cisma, o patriarcado romano deixa de ser considerado na Pentarquia e o de Constantinopla vai perdendo aos poucos seu monopólio, o que acarreta na “independência” de várias igrejas, que neste

¹A iconostase é uma divisória ou biombo, que separa a nave, onde ficam os fiéis, do santuário, reservado ao clero.

contexto não dependem mais de seu direito canônico.

As igrejas ortodoxas que vão ganhando autonomia em relação ao patriarcado de Constantinopla não o fazem por discordâncias e/ou conflitos de interesses, mas sim por questões nacionalistas e políticas. Um exemplo é enfatizado por Loiacono (2005, p. 126):

(...) cite-se a invasão turca de Constantinopla por Mohamed II, no ano de 1453. A partir dessa data, o Império Bizantino, depois denominado Otomano, passa a ter como principal forma de religiosidade o islamismo. A Catedral de Santa Sofia, na época o maior monumento à Cristandade, foi transformado em mesquita muçulmana por exigência daquele invasor. Evidentemente, isso levou ao enfraquecimento do cristianismo ortodoxo, uma vez que sua sede não é mais regida por um governo cristão.

Existem ainda, segundo Rocha (2021), as Igrejas Autocéfalas, que são jurisdições de determinado território independentes em sua administração, mas que não atendem todas as exigências para tornarem-se Patriarcados. Estas são governadas pelo Metropolitano ou Arcebispo Maior, e a explicação do primeiro nome se dá porque a Metrópole na Igreja Ortodoxa é equivalente a uma grande diocese (denominada Arquidiocese na Igreja Romana).

A organização do clero ortodoxo é semelhante ao do clero católico romano. Para Rocha (2021), existem três graus de posições hierárquicas: o diaconato, o presbiterado e o episcopado. O primeiro é composto pelos diáconos, que desempenham suas funções nas paróquias; o segundo cargo é desempenhado pelos sacerdotes (ou presbíteros), que podem ser de dois grupos distintos: os arciprestes (chamado também de clero secular ou branco), clérigos que podem aderir ao matrimônio e os hieromonges (também denominado por clero regular ou negro), que aderiram ao celibato. O último é preenchido pelos bispos, que podem ser arcebispos, metropolitano ou patriarcas.

A Presença da Igreja Ortodoxa no Brasil

A presença da Igreja Ortodoxa no Brasil é considerável, visto que suas paróquias provêm de diversos patriarcados; existem também igrejas de imigrantes que estão diretamente ligadas ao Patriarcado Ecumênico (de Istambul, antiga Constantinopla).

Segundo Loiacono (2005, p.127), a cidade de São Paulo possui vários exemplos de instituições que merecem ser citados:

(...) a Igreja Ortodoxa de Antioquia, localizada no bairro do Paraíso, a Catedral de São Pedro e São Paulo, sede do Arcebispado Metropolitano (Arquidiocese de São Paulo e todo o Brasil), que atende à comunidade sírio-libanesa paulista, além de manter uma instituição de ensino e asilos para idosos, um em Santo Amaro, Zona Sul e outro no bairro do Tatuapé, na Zona Leste. Essa Igreja tem templos na cidade de Santos e interior paulista, além de outras paróquias distribuídas pelos estados brasileiros.

Muito expressiva também é a presença da Igreja Grega Ortodoxa, dependente eclesiasticamente da Arquidiocese Grega da América do Norte e Sul, que responde ao Patriarcado Ecumênico. Dessa denominação, estão no município de São Paulo a Catedral de São Pedro, localizada à Rua Bresser, no bairro do Brás, e a Paróquia Ortodoxa da Dormição da Santa Mãe de Deus, no bairro do Cambuci. Contam-se templos também no Sul do Brasil, destacando-se, em Florianópolis, a Igreja de São Nicolau.

Existe ainda a Igreja Ucraniana, que é ligada à Metrópolita de Nova York e que chegou ao Brasil no século XX. Esta possui paróquias no Estado de São Paulo, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e principalmente no estado paranaense, contemplando algumas cidades como: Ponta Grossa, Maringá, Castro, Curitiba, Guajuvira, Piraquara, São Roque, Gonçalves Júnior, Cruz Machado, Antônio Olinto e Joaquim Távora (objeto de nosso estudo no tópico seguinte).

Importante enfatizar que essas são igrejas formadas por imigrantes, possuindo algumas características importantes: estas seguem o rito bizantino e preservam suas tradições, visto que durante a missa reservam uma parte do ritual para ser realizada na língua do país de origem (LOIACONO, 2005).

Contexto da Imigração Ucraniana e Origens da Paróquia

Para compreendermos o surgimento da Igreja Ortodoxa de Joaquim Távora, precisamos voltar ao século passado, mais precisamente na Rússia governada pelo czar Nicolau II. Em um contexto de extrema miséria pela maior parte dos trabalhadores, os ideais comunistas se proliferam e favoreceram a criação do Partido Operário Social-Democrata Russo em 1898, liderado por Vladimir Lenin, que posteriormente seria dividido em dois grupos: os bolcheviques e os mencheviques.

Com a entrada da Rússia na Primeira Guerra Mundial em 1914, a inflação do país sobe, os trabalhadores passam a receber salários ainda mais baixos e a fome aumenta; isso só eleva o descontentamento da população para com o monarca. Em 1917, na Revolução de Fevereiro, Nicolau II é deposto; em outubro, os bolcheviques assumem o

governo. Em 1922, surge a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, que foi a “união” entre os Estados da Rússia, Transcaucásia, Bielorrússia e Ucrânia.

Durante este período, a Ucrânia se torna um “Estado fantoche”, pois fica completamente à mercê da URSS. Uma das maiores atrocidades do governo de Josef Stalin (1927-1953) foi o Holodomor (ou Grande Fome), que ocorreu entre os anos de 1932 a 1933 e que ceifou a vida de aproximadamente sete milhões de ucranianos.

Além deste genocídio, muitos membros da Igreja eram perseguidos pelo Partido Comunista da União Soviética, sendo muitos fuzilados ou enviados para os *gulag's* (campos forçados de trabalho). Neste contexto, muitos emigraram forçadamente, como foi o caso de Dom Ioan Teodorovytch, que saiu da Ucrânia em dezembro de 1923, fundando a primeira Igreja Ortodoxa Autocéfala Ucraniana dos Estados Unidos e se tornando Arcebispo da mesma no ano de 1924 a 1947, atendendo também fiéis do Canadá, Paraguai, Argentina e Brasil.

Os emigrantes ucranianos que chegaram em terras brasileiras fugiram principalmente das condições impostas pelo conflito mundial da Primeira Guerra, tendo um grupo se assentado na Colônia São Miguel, área rural do município de Joaquim Távora. A primeira missa aconteceu no ano de 1927 em uma casa particular, tendo sido realizada pelo Padre Nicolau Ziombra, na época pároco de Jangada do Sul, em Santa Catarina.

Somente em 1946, já sob supervisão de um pároco local chamando Basílio Postolan, foi que se iniciou a construção de uma Igreja própria para a comunidade, através da doação de vários fiéis. A Paróquia foi instituída com o nome de São Nicolau (bispo turco que teria nascido provavelmente no ano de 270 e morrido em 350; é conhecido por ter inspirado a figura do Papai Noel, por sua bondade e acolhimento para com os mais pobres e com as crianças), sendo, portanto, uma Igreja Ortodoxa Autocefálica Ucraniana, tendo sua arquieparquia (ou arquidiocese) a Igreja de São João Batista do Rito Ucraniano, localizada em Curitiba.

A Paróquia São Nicolau

Atualmente, a Paróquia é zelada pela professora aposentada de filosofia Maria Mareche, que me concedeu a permissão e liberdade de visitar o local e conhecer um pouco mais da Igreja Ortodoxa tavorense, desconhecida por muitas pessoas da região.

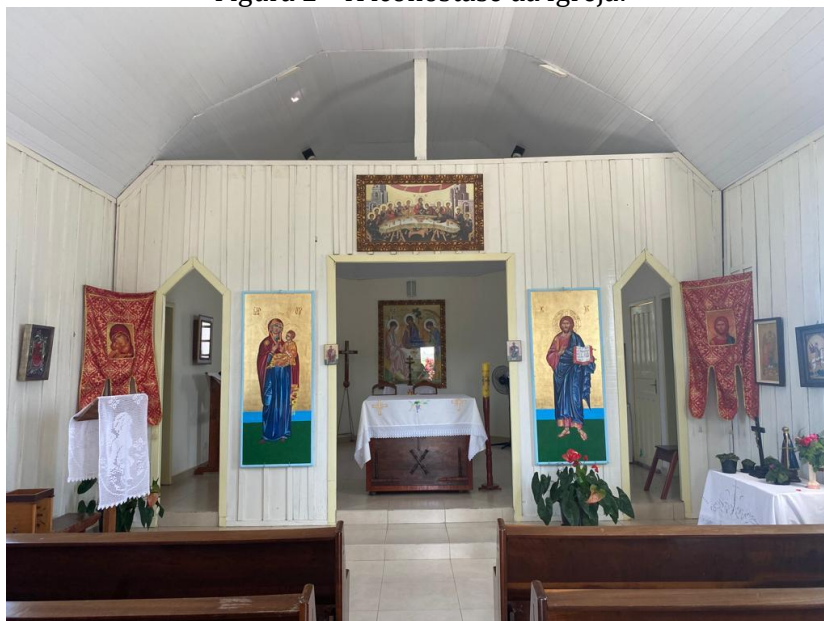
Figura 1 – A entrada da Igreja:



Fonte: A própria autora.

A Igreja possui um ponto peculiar: é frequentada tanto por católicos romanos quanto por ortodoxos, de modo que operem os dois ritos nela de forma harmoniosa, não sendo problema nenhum para os moradores locais. O padre ortodoxo Gregório Filakoski, residente de Irati, se desloca até a colônia uma vez a cada dois meses para realizar uma missa, enquanto que os padres da Igreja Matriz de São Sebastião de Joaquim Távora realizam uma celebração a cada trinta dias.

Figura 2 – A iconostase da Igreja:



Fonte: A própria autora.

Percebe-se pela foto que os ícones predominam a Igreja, evidenciando a imagem de Jesus Cristo à direita, de Maria à esquerda e a representação da Santa Ceia na parte superior. Mas nota-se a ‘dualidade’ religiosa pela imagem de Nossa Senhora Aparecida localizada no canto inferior esquerdo, padroeira do Brasil pela Igreja Católica Romana.

Figura 3 – O sacrário da Paróquia:



Fonte: A própria autora.

O sacrário, também chamado de tabernáculo, é um pequeno armário onde ficam guardadas as hóstias (ou Eucaristia, que representa o corpo de Cristo), que são consumidas durante a comunhão nas missas. Geralmente são confeccionados em metal e na cor dourada, mas neste caso da Paróquia, foi produzida em madeira.

As cruzes representadas são denominadas como ortodoxas russas, possuindo uma haste vertical central e três horizontais, tendo a inferior pendendo para baixo. Essa cruz remete ao episódio da crucificação: a primeira travessa, de cima para baixo, seria onde foi colocada a descrição de Cristo (Jesus de Nazaré: o rei dos judeus); na segunda, os braços dele teriam sido pregados à madeira e na terceira e última, seus pés ficaram “apoiando” seu corpo, também presos por pregos.

Figura 4 – Ícone da santa Maria Aparecida Beruski:



Fonte: A própria autora.

A Igreja possui ainda uma pessoa tida como santa local, que é sobrinha de Maria Mareche, a zeladora do local. Seu nome era Maria Aparecida Beruski, e ela faleceu aos 27 anos em 1986, vítima de um incêndio na escola onde lecionava, na própria colônia São Miguel. O acidente foi causado pela explosão do botijão de gás enquanto a professora preparava sopa para os alunos; dos treze alunos presentes, apenas cinco conseguiram sobreviver e escapar pelas janelas.

Ela ainda não é uma santa reconhecida pela Igreja Ortodoxa pois ainda está em processo de canonização, porém é venerada como tal e vista como uma heroína, pois ajudou a retirar as crianças da sala de aula ao invés de tentar sair e deixá-las para trás.

A Possível e Delicada Teoria de Reunificação das Igrejas Cristãs

Mesmo com quase mil anos separação através do Grande Cisma, há uma grande questão entorno da possível reunificação da Igreja Cristã, unindo novamente a Igreja Católica Romana e Ortodoxa em apenas uma instituição. Para isso, devemos pensar em seu funcionamento no primeiro milênio, onde, mesmo com a diversidade teológica e ritualística que os antigos Patriarcados possuíam por suas diferentes culturas, todos estavam realizando a mesma liturgia, mesmo que já existissem discordâncias

(TAMANINI, 2013).

A consolidação dos termos “católico” e “ortodoxo” no século IV e seu uso para designar um grupo distinto de cristãos serviram para aprofundar o preconceito entre os dois grupos. Segundo Tamanini (2013, p. 42):

(...) Com a formalização do cisma de 1054, os ocidentais identificavam os cristãos orientais por “**acatólicos**”, enquanto esses apontavam os primeiros como **heterodoxos**, fazendo perder por completo o sentido de pertença a uma única Igreja. A intenção de exclusivismo da “**catolicidade**” e da “**ortodoxia**” passou a ser disputada como uma **nota de identificação ou prerrogativa** de dois corpos canônicos que não se alinhavam mais em seus dizeres e tão pouco se viam como partes constituintes da mesma ECCLESIA. Logo, com o desdobramento das separações, a porção Oriental da Igreja de Cristo apregoava-se o termo “**ortodoxa**” e da Ocidente defendia a prerrogativa de ser “**católica**”.

Mesmo com a semelhança dos ritos e dogmas, as duas Igrejas pregavam e difundiam o mesmo pensamento: a de que apenas uma instituição era verdadeira e que apenas ela teria surgido da vontade do próprio Jesus, enquanto a outra teria sido criada de uma dissolução e/ou excomunhão, sendo frequentada por pessoas hereges e que não seguiam a doutrina da fé apostólica.

Alguns anos após o Concílio Vaticano II, o documento “Declaração Mútua do levantamento das excomunhões entre a Igreja Católica e Ortodoxa” foi assinado no dia 7 de dezembro de 1965, pelo Patriarca Atenágoras de Constantinopla e pelo Papa Paulo VI. Retirando as excomunhões promulgadas em 1054, esse fato deixou claro que as Igrejas estavam dispostas a um diálogo mais compreensivo e abrangente sobre uma possível reunificação, mesmo que ela não tenha acontecido até os dias atuais (TAMANINI, 2013).

CONCLUSÃO

Pretendeu-se com este trabalho elucidar um pouco mais da Igreja Ortodoxa e de seus ritos, a fim de que a errônea concepção de que ela não é uma verdadeira Igreja Católica Apostólica diminua, ainda mais em uma região interiorana como a que a cidade de Joaquim Távora está localizada.

Foi possível constatar que o Grande Cisma e suas consequências da separação criaram barreiras e pré-conceitos que se perpetuam na Igreja Católica até os dias atuais, visto que a reunificação é uma ideia muito distante de se concretizar, mesmo que as Igrejas Romana e Ortodoxa possuam a mesma organização clerical e sigam um mesmo

método para realizar suas ritualísticas.

Quanto à sua presença em terras brasileiras, é provável que o número de praticantes se mantenha ou diminua ao longo dos anos, considerando a solidez e facilidade de expansão e interiorização que a Igreja Católica Romana possui, além do fortalecimento e da grande variedade de igrejas evangélicas que aqui também se encontram.

Na Colônia São Miguel de Joaquim Távora, apenas alguns moradores possuem ascendência ucraniana, não sendo, portanto, uma zona rural exclusiva de pessoas com essa origem. Além disso, uma pequena parte das missas é realizada na língua do país do leste europeu, visto que os mais jovens não a compreendem; neste caso, ocorre o risco de extinção dos costumes originais, visto que se as tradições não são celebradas socialmente, cabe apenas às famílias a tentativa de manter essa lembrança viva.

As religiões, sejam elas quais forem, criam ambientes institucionais que geram o sentimento de pertença e de afeto por parte daquele que crê, sendo intrínseco à natureza humana. Por isso, é tão importante ressaltar a esfera religiosa como parte importante das ciências humanas e sociais, já que influenciam diariamente o comportamento dos indivíduos no mundo todo.

REFERÊNCIAS

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. **Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 23/05/2023.

LOIACONO, Mauricio. **A Igreja Ortodoxa no Brasil**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p.116-131, 2005.

PRAÇA, Fabíola Silva Garcia. **Metodologia de Pesquisa Científica**: organização estrutural e os desafios para redigir o trabalho de conclusão. Revista Eletrônica Diálogos Acadêmicos, nº 1, p. 72-87, 2012.

ROCHA, Mariana Gomes Ribeiro. **O conflito russo-ucraniano e a Igreja Ortodoxa**: uma análise sobre a influência mútua entre religião e Estado. 2021. 35f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais). – Centro de Ciências Biológicas e Sociais Aplicadas, Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2021.

SANTIN, Wilhan. **IGREJA ORTODOXA** – Paranaense pode ser 1ª santa da América Latina. Folha de Londrina, Londrina, 30 de junho de 2007. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/cadernos-especiais/igreja-ortodoxa--->

paranaense-pode-ser-1-santa-da-america-latina-607943.html?d=1. Acesso em 11/05/2023.

SILVA, Robson Nunes da. **Narrativas sobre a Igreja Ortodoxa no livro didático: uma história do Cristianismo Oriental**. 2019. 29f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Centro de Humanidades, Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2019.

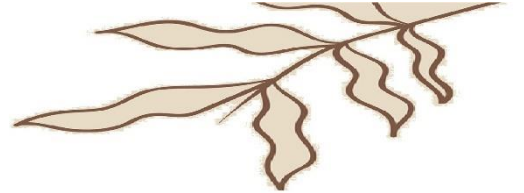
TAMANINI, Paulo Augusto. **Como entender ortodoxia, catolicismo, unidade, divisão e ruptura: uma visão teológica do conceito “cisma” no cristianismo e na(s) igreja(s)**. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE TEOLOGIA ORIENTAL, 1., 2013, Curitiba. Anais...Curitiba: Faculdade São Basílio Magno, p. 37-52.

TROTSKY, Leon. **A história da Revolução Russa**. Brasília: Editora do centenário, 2017.

Capítulo 2
**AS HERMENÊUTICAS DE LUTERO E MELANCHTHON:
PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS**

Rubia Campos Guimarães Cruz





AS HERMENÊUTICAS DE LUTERO E MELANCHTHON: PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS

Rubia Campos Guimarães Cruz

*Mestra em Ciência da Religião (UFJF). Doutoranda em Ciência da Religião (UFJF), bolsista
Capes, rubiacamposgc@gmail.com*

RESUMO

Este estudo investiga as hermenêuticas de Martinho Lutero e Filipe Melanchthon, destacando as proximidades e distanciamentos entre seus pensamentos teológicos. É fato que existiu uma intrínseca relação intelectual entre os dois reformadores, com influência mútua. Entretanto, Melanchthon, mesmo respeitando o trabalho de Lutero e desenvolvendo algumas ideias tal qual seu predecessor, apresenta um desenvolvimento próprio em seu pensamento teológico; o que pode ser mapeado nos *Loci Theologici*, sua principal obra protestante. Sendo assim, aqui visamos entender as hermenêuticas desses autores, com seus pontos de aproximação e distanciamento. Para isso o texto apresenta dois pontos-chaves: um em que analisamos o espelhamento das ideias de Lutero, por parte de Melanchthon, analisando principalmente a dinâmica entre lei e evangelho. E, em seguida, prosseguimos examinando o desenvolvimento próprio de Melanchthon, especialmente sua valorização da lei. Abarcando aqui os pontos da integração da lei com a filosofia, vendo-a como uma extensão da ordem divina e um fundamento para a ética e a moral; bem como uma análise dos usos da lei, com destaque para o terceiro uso, que Melanchthon especialmente enfatizou como um guia essencial para os regenerados. Espera-se que, ao final, fique claro que Melanchthon, de fato, integrou e expandiu as ideias de Lutero, oferecendo uma visão abrangente e multifacetada da vida cristã que continua a influenciar a teologia protestante.

Palavras-chave: Lutero, Melanchthon, Reforma, Hermenêutica, Lei.

ABSTRACT

This study investigates the hermeneutics of Martin Luther and Philip Melanchthon, highlighting the proximities and distances between their theological thoughts. It is true that there was an intrinsic intellectual relationship between the two reformers, with mutual influence. However, even though Melanchthon respected Luther's work and

developed some of the same ideas as his predecessor, he developed his own theological thinking, which can be seen in the *Loci Theologici*, his main Protestant work. Therefore, here we aim to understand the hermeneutics of these authors, with their points of approximation and distancing. To this end, the text presents two key points: one in which we analyze Melanchthon's mirroring of Luther's ideas, looking mainly at the dynamic between law and gospel. And then we go on to examine Melanchthon's own development, especially his valorization of the law. Here we cover the points of the integration of the law with philosophy, seeing it as an extension of the divine order and a foundation for ethics and morality; as well as an analysis of the uses of the law, with emphasis on the third use, which Melanchthon especially emphasized as an essential guide for the regenerate. It is hoped that, in the end, it will be clear that Melanchthon in fact integrated and expanded Luther's ideas, offering a comprehensive and multifaceted vision of the Christian life that continues to influence Protestant theology.

Keywords: Luther, Melanchthon, Reformation, Hermeneutics, Law.

Introdução

Na cidade de Bretten, Alemanha, nasceu Filipe Melanchthon, jovem com muitas qualidades intelectuais, que desde cedo se mostrou virtuoso para o estudo das línguas, e teve toda uma formação acadêmica, muito bem planejada e executada. O resultado disso foi que ele se tornou um respeitado humanista e professor de grego; vindo a ser também um grande reformador educacional, contribuindo para a evolução da educação em sua nação.

Entretanto, sua trajetória ganha uma nova dimensão ao ingressar como professor de grego na Universidade de Wittenberg e estabelecer uma profunda amizade com Martinho Lutero. Essa colaboração não apenas influenciou significativamente a vida de Melanchthon, mas também desencadeou mudanças notáveis, transformando-o em um destacado reformador religioso durante o período da Reforma Protestante.

Como resultado dessa parceria, Melanchthon não apenas aprimorou sua compreensão teológica, mas também se graduou e passou a fazer parte, como professor, também da Faculdade de Teologia, sem deixar de lado a Faculdade de Filosofia. E, como consequência, contribuiu de maneira fundamental para a Reforma, destacando-se pela redação dos *Loci Theologici*, que inicialmente eram somente um rascunho para ser trabalhado em sala, sobre a Carta aos Romanos, mas depois de publicado, foi considerado como a primeira dogmática protestante.

“Melanchthon esteve, em vários pontos, muito mais próximo de Lutero do que os teólogos que foram considerados os sucessores de Lutero” (HÄGGLUND, 1999, p. 217). Foi com Lutero que Melanchthon aprendeu a distinção entre lei e evangelho, relação conceitual que moldou todo o pensamento do humanista e reformador. “Nos necrológios dedicados ao reformador, ele [Melanchthon] dá a entender que um de seus principais méritos era a distinção lei e evangelho” (SCHEIBLE, 2013, p. 145)

Em vista disso, este texto aborda a relação entre Martinho Lutero e Filipe Melanchthon durante a Reforma Protestante, destacando a colaboração no quesito da construção teológica desses dois pensadores. Inicialmente, desejamos contextualizar que ambos convergiram em suas formas de pensar, e, muito do que Lutero estabeleceu enquanto reformador, foi igualmente defendido por Melanchthon. Entretanto, o foco é mostrar que mesmo em meio à parceria, Melanchthon também desenvolveu sua própria forma de pensar e entender alguns conceitos, trazendo ênfases diferentes daquelas dada por Lutero; aqui, especialmente, apontaremos isso com relação ao conceito de lei.

Para isso, este artigo se divide em quatro partes. Primeiramente, estabeleceremos a obra de Melanchthon, os *Loci Theologici*, como pano de fundo e bibliografia base de análise dos pontos de convergência com Lutero, e de construção própria das ideias de Melanchthon. Em segundo lugar, apontaremos o âmbito mais forte com relação ao espelhamento das ideias de Lutero por parte de Melanchthon, a saber, com relação à hermenêutica lei e evangelho. Em terceiro lugar, mostraremos que dentro desta hermenêutica, cada um dos reformadores valorizou mais um lado do que o outro. E, por fim, apontaremos a consequência dessa postura anterior, que é a relação da lei com a filosofia, bem como o estabelecimento dos usos da lei de forma muito presente no pensamento de Melanchthon.

1. O pano de fundo - Os *Loci Theologici*

Os *Loci Theologici* nada mais são do que o principal escrito de cunho teológico de Melanchthon. Muitos foram os escritos do humanista e reformador nesta área, mas os *Loci* se destacam por ser sua obra mais completa neste âmbito, sendo escrito desde o ano de 1521, até sua última versão em 1559. Tendo uma grande representação histórica, por ser considerada a primeira teologia sistemática da Reforma (SCHEIBLE, 2013, p. 33).

Por ter uma data de escrita tão longa, exatamente pelo fato de sempre ser retrabalhada pelo autor, a obra conta com diferentes periodizações, para facilitar a leitura e a pesquisa. De acordo com Christian Preus (2014, p. 24), os estudiosos dividem as edições dos *Loci* em três períodos: primeiro a publicação inicial de 1525, com todas suas variações - sendo esta a primeira época; depois, todas as edições de 1535 - sendo esta a segunda época; e, por fim, textos de 1543, 1555 e 1559 - os textos da terceira época.

Além de ter grande representação histórica e as diferentes periodizações, esta obra foi escolhida como pano de fundo da discussão por mais dois motivos: primeiro, porque representa toda a evolução do pensamento do autor, mostrando o nascimento de seu pensamento em 1521, até sua maturidade, 38 anos depois. É possível ver nesta obra todas as fases de Melanchthon, desde sua grande aproximação com as ideias de Lutero, até sua formulação própria, apresentando algumas diferenças de pensamento para com seu mentor. E, ainda, vemos grande importância na obra por ser um texto muito apreciado por Lutero, que claramente continha sua aprovação. Para Lutero este livro escrito por Melanchthon era insuperável, merecendo ser imortalizado e ainda incluído no cânon da igreja (LUTERO, 1972 *apud* PETERSON, 2012, p. 11). Para ele, quem deseja ser teólogo deveria ter a Bíblia e os *Loci Theologici* de Melanchthon (ULRICH; KLUG, 2016, p. 154).

Em vista disso tudo, é que esta análise se utiliza dos *Loci* de Melanchthon como bibliografia básica. Uma vez que neste escrito vemos tanto a aproximação de pensamento com seu mentor e amigo Lutero, bem como, o desenvolvimento próprio das ideias de Melanchthon, culminando no destaque que ele trouxe para o âmbito da lei. Vejamos, portanto, a seguir, esses dois momentos, de aproximação e de desenvolvimento próprio.

2. Espelhamento das ideias de Lutero - A hermenêutica lei e evangelho

Agora, vamos analisar como Filipe Melanchthon espelhou as ideias de Martinho Lutero, especificamente a partir da hermenêutica lei e evangelho. Lutero estabeleceu uma distinção fundamental entre lei e evangelho, onde a lei expõe o pecado e a necessidade de redenção, enquanto o evangelho oferece a promessa da graça e salvação através de Cristo; entretanto, esses conceitos, mesmo que distintos, deveriam caminhar

em conjunto. Melanchthon, como um dos principais colaboradores de Lutero, inicialmente adotou essa abordagem hermenêutica em seus próprios escritos teológicos. Esta seção examinará como Melanchthon incorporou e desenvolveu as ideias de Lutero, refletindo sobre a influência de Lutero em seu pensamento e destacando as nuances que Melanchthon trouxe para a compreensão protestante da relação entre lei e evangelho.

Especificamente, no que diz respeito aos *Loci Theologici* de 1521, a primeira versão do escrito teológico de Melanchthon, observa-se de forma acentuada este espelhamento das ideias de Lutero. Nos tópicos/*loci* em questão, Melanchthon, tal como Lutero, define o que é lei, o que é evangelho e qual é a função de ambos. São centrais nos *Loci* de 1521 os seguintes tópicos/*loci*: “A respeito da lei” / *De lege* (CR, 21, 116); “A respeito do evangelho” / *De evangelio* (CR, 21, 139); “A respeito do poder da lei” / *De vi legis* (CR, 21, 147); e “A respeito do poder do evangelho” / *De vi evangelii* (CR, 21, 154).

2.1 O conceito de lei

Nesta análise, vamos primeiramente pontuar as ideias de Filipe Melanchthon sobre a lei, para então mostrar de onde essas ideias partiram, trazendo à tona o pensamento de Martinho Lutero. Ao abordar as contribuições de Melanchthon, elucidamos como ele desenvolveu seus conceitos a partir das bases estabelecidas por Lutero, destacando tanto as continuidades quanto as nuances distintivas entre suas abordagens.

Primeiramente, ao observarmos o trabalho de Filipe Melanchthon, na seção “A respeito da lei” / *De lege* (CR, 21, 116), vemos que ele avança a partir da base estabelecida por Martinho Lutero. Melanchthon corrobora que a lei prescreve ações corretas e proíbe as más, funcionando como um guia moral (MELANCHTHON, 2018, p. 135; CR, 21, 116). Melanchthon, similarmente a Lutero, enfatiza que o foco principal da lei não reside nas ações externas, mas nos “afetos” do coração, sublinhando a importância das motivações internas.

Lutero, pioneiramente, já havia definido a lei como um conjunto de ordenanças e exigências divinas dirigidas a nós, especificando nossas ações e comportamentos esperados. Ele afirma: “a lei ordena e exige de nós o que devemos fazer; ela está voltada, exclusivamente, para nossa atuação e consiste em exigir. Pois pela lei Deus fala: Faze isto, deixa aquilo, isto quero de ti” (WA, v. 16, p. 366,18-367, 8 [OSel, v. 8, p. 184] *apud*

LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 640). Lutero destaca que a exigência divina não se limita ao cumprimento exterior dos mandamentos, mas requer uma obediência que emana do coração.

Adicionalmente, Melanchthon, na seção “A respeito do poder da lei” / *De vi legis* (CR, 21, 147), alinha-se mais uma vez com o pensamento de Lutero. Ele se refere à função da lei como seu “poder” (*vi*), para destacar que a eficácia da lei se manifesta plenamente quando o pecado é revelado ao indivíduo (MELANCHTHON, 2018, p. 233; CR, 21, 149). Lutero, em seu pensamento, também destaca qual é a função da lei: “a função ou virtude principal da lei é revelar o pecado hereditário com os frutos e tudo, e mostrar ao ser humano a que tremenda profundidade sua natureza caiu e quão abismalmente está corrompida” (BSLK, p. 435,18-20 [LC, p. 324] apud LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 643).

2.2 O conceito de evangelho

Dando continuidade à nossa análise, aplicaremos agora a mesma abordagem meticulosa utilizada no exame do conceito de lei ao tema do evangelho. Assim como fizemos ao explorar as ideias de Lutero e Melanchthon sobre a lei, destacaremos as semelhanças em suas compreensões sobre o evangelho. Investigaremos como Melanchthon, a partir da base estabelecida por Lutero (evangelho como a boa nova da salvação e da graça de Deus, contrapondo às exigências da lei) desenvolve e expande suas próprias interpretações sobre o tema. Vamos nos concentrar nas nuances teológicas que ambos os reformadores trazem para o entendimento do evangelho, elucidando suas respectivas contribuições para a teologia protestante e a prática religiosa.

Em seu pensamento sobre o evangelho, tal como vimos a respeito da lei, Melanchthon também se baseia nas ideias de Lutero para desenvolver suas próprias interpretações. No tópico “A respeito do evangelho” / *De evangelio* (CR, 21, 139), Melanchthon afirma que o evangelho é a promessa da graça ou misericórdia de Deus (MELANCHTHON, 2018, p. 207; CR, 21, 140). Ele elabora essa ideia no tópico “A respeito do poder do evangelho” / *De vi evangelii* (CR, 21, 154), onde destaca que o evangelho edifica a consciência das pessoas. Melanchthon enfatiza que a função essencial do

evangelho é revelar a graça divina e a possibilidade de salvação, transformando a consciência que antes estava aflita em uma consciência vivificada pela fé.

Lutero, primeiramente, e, por sua vez, derivou o termo evangelho do grego *euangélion* (LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 440) e considerava que não havia palavra mais feliz do que essa. Para Lutero, o evangelho é a promessa de Deus e o anúncio da salvação, que anima, consola e fortalece o ser humano, conduzindo-o à vida eterna. Ele acreditava que, através do evangelho, toda a obra salvífica de Cristo se torna pública, descrevendo-o como “uma palavra boa, uma mensagem de paz a respeito do Filho de Deus, que se fez humano, sofreu, foi ressuscitado pelo Espírito Santo para a nossa salvação” (WA, v. 2, p. 467,12s *apud* LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 440). Lutero sublinhava que o evangelho tem o poder de edificar a consciência, tocar o coração e fortalecer a fé das pessoas.

Assim, Melanchthon, ao desenvolver suas próprias reflexões sobre o evangelho, permanece alinhado com a base teológica estabelecida por Lutero, mas também coloca seu próprio tom. Enfatizando, principalmente, a transformação interna e a vivificação da consciência através da fé.

2.3 A dialética lei e evangelho

Tendo compreendido os conceitos de lei e evangelho conforme articulados por cada um dos reformadores, Melanchthon e Lutero, agora precisamos considerar a dialética entre “lei e evangelho”. A interdependência entre esses dois termos é fundamental para a teologia protestante e foi explorada profundamente por ambos os reformadores. A dialética “lei e evangelho” não apenas define a relação entre os mandamentos divinos e a promessa de salvação, mas também estabelece um equilíbrio crucial na vida cristã, onde a lei revela o pecado e a necessidade de redenção, enquanto o evangelho oferece a esperança e a garantia da graça de Deus.

Esta interação dinâmica entre ambos os conceitos é essencial para entender a teologia da Reforma, pois ilumina como os reformadores viam a função da lei em preparar o caminho para a aceitação do evangelho e como o evangelho, por sua vez, completa e transcende a lei. Se tornando, assim, a base para a interpretação de todos os outros temas da teologia cristã. Tal como feito anteriormente, agora, vamos analisar

como Melanchthon desenvolve essa dialética em seu pensamento, para depois abordar a origem dessas ideias no trabalho de Lutero.

Melanchthon, decerto, também se apropriou da chave hermenêutica de lei e evangelho para construir todo seu pensamento teológico. No tópico “A respeito do evangelho” / *De evangelio*, (CR, 21, 139), Melanchthon defende que no universo das Escrituras existe uma clara subdivisão entre lei e evangelho. Ele acentua a definição de cada um desses conceitos, inclusive citando a ideia de Lutero: “a lei mostra a doença e o evangelho o remédio” (MELANCHTHON, 2018, p. 205; CR, 21, 139). Melanchthon enfatiza que esses dois conceitos devem ser trabalhados conjuntamente e nunca isoladamente, o que assegura sua existência como uma chave hermenêutica essencial. Essa interdependência entre lei e evangelho, conforme defendida por Melanchthon, garante uma abordagem teológica equilibrada e integrada, essencial para a compreensão protestante.

Essas ideias de Melanchthon têm sua origem, como já vimos nos temas isoladamente, nas reflexões pioneiras de Martinho Lutero, desenvolvidas entre 1510 e 1520 com base na exegese de Paulo. Para Lutero, a distinção entre lei e evangelho constitui a essência de toda a teologia. Ele explica que a lei “exige a obediência ativa do ser humano, o convence do pecado e leva ao conhecimento do pecado”, enquanto o evangelho “constitui a promessa doadora que pode ser recebida exclusivamente na fé”. Lutero resume essa relação de forma sucinta: “a lei põe a descoberto a doença, e o evangelho dá o remédio” (WA, v. 10/III, p. 338, 9s *apud* LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 440). Esses temas eram de fundamental importância para Lutero, que pontuou em 1531: “quem, pois, sabe distinguir bem a lei do evangelho deve dar graças a Deus e saber que é um teólogo” (WA, v. 40, p. 207,3s [OSeI, v. 10, p. 126] *apud* LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 646).

Dessa forma, fica claro que Melanchthon adquiriu os conceitos de lei e evangelho a partir de Lutero e os trabalhou de maneira similar. A dialética entre lei e evangelho, conforme articulada por Melanchthon, está profundamente enraizada nas ideias de Lutero, que forneceu a base teológica sobre a qual Melanchthon construiu e expandiu suas próprias interpretações. A contribuição de Melanchthon, portanto, não apenas reforça a importância dessa distinção hermenêutica, mas também destaca a necessidade de uma abordagem integrada e equilibrada para uma compreensão completa da teologia protestante.

3. Desenvolvimento próprio - A valorização da lei

Entretanto, “Melanchthon não seguiu Lutero em todos os pontos” e até mesmo “modificou alguns aspectos da posição de Lutero que ele próprio defendera anteriormente” (HÄGGLUND, 1999, p. 212). Essa observação sublinha a independência intelectual de Melanchthon e sua habilidade para reformular e expandir as ideias de Lutero com base em suas próprias convicções teológicas e a realidade da Reforma em evolução. Embora Lutero tenha estabelecido as bases da teologia protestante, Melanchthon se destacou ao introduzir nuances e ajustes que refletiam sua própria perspectiva humanista e sua preocupação em responder aos desafios teológicos e pastorais do período. Melanchthon, com seu olhar analítico e sistemático, não hesitou em ajustar e, em alguns casos, divergir das posições de Lutero, demonstrando uma abordagem teológica abrangente e refinada.

Essas modificações revelam não apenas uma adaptação das ideias de Lutero, mas também uma evolução do pensamento reformador que teve impactos significativos na teologia protestante subsequente. Em particular, Melanchthon se destacou por sua capacidade de integrar elementos distintos em uma síntese coerente, resultando em uma teologia que, embora baseada nas fundações estabelecidas por Lutero, seguiu caminhos próprios em aspectos cruciais. Este desenvolvimento próprio de Melanchthon reflete sua contribuição única e duradoura ao movimento reformador, evidenciando uma teologia que é ao mesmo tempo respeitosa com as origens luteranas e inovadora em sua aplicação.

No âmbito da hermenêutica de lei e evangelho, Martinho Lutero e Filipe Melanchthon desenvolveram enfoques distintos que refletiram suas respectivas prioridades teológicas. Lutero valorizou mais o evangelho, considerando-o a verdadeira essência da mensagem cristã e a chave para a salvação. Para ele, o evangelho representava a promessa da graça de Deus, oferecendo consolo e esperança ao ser humano. Em contraste, Melanchthon, embora reconhecendo a importância do evangelho, atribuiu uma ênfase maior à lei. Ele via a lei não apenas como um meio de revelar o pecado, mas também como uma ferramenta essencial para a formação moral e ética dos cristãos.

Essa valorização diferenciada levou cada reformador a evoluir seu pensamento de maneira única: Lutero centrando-se na centralidade do evangelho e na sua

capacidade de transformar vidas, enquanto Melanchthon buscava integrar a lei como um guia moral indispensável, promovendo uma vida cristã equilibrada e consciente. Dessa forma, ambos contribuíram significativamente para a teologia protestante, mas cada um com uma perspectiva distinta que enriquecia o movimento reformador.

A diferença na valorização da lei e do evangelho entre Lutero e Melanchthon pode ser elucidada pela seguinte citação:

Lutero tinha pensado a dinâmica entre lei e evangelho como forma de acentuar a liberdade humana – liberdade interior, pela superação de qualquer intermediação entre o divino e o humano, de modo que a graça divina libertava o ser humano para a vida no mundo. Melanchthon, pelo contrário, se apropriou desta distinção para revalorizar a lei, por sua preocupação com a ética, o direito, a fundamentação das ciências (GROSS, 2017, p. 492-493).

Essa colocação de Gross destaca como Lutero utilizava a dinâmica entre lei e evangelho para enfatizar a liberdade interior do indivíduo, permitindo uma relação direta e desintermediada com o divino através da graça. Por meio do evangelho, Lutero procurava libertar o ser humano para viver plenamente no mundo, sem as amarras impostas pela lei.

Em contraste, Melanchthon reinterpretou essa distinção com uma ênfase maior na lei, motivado por sua preocupação com questões éticas, jurídicas e científicas. Para Melanchthon, a lei não apenas revelava o pecado, mas também servia como um guia essencial para a conduta moral e a organização social. Ele via na lei um fundamento para a ética e o direito, proporcionando uma estrutura normativa indispensável para a vida em sociedade e a busca do conhecimento científico. Essa abordagem refletia uma integração mais sistemática e prática da lei na vida cristã, destacando a importância da ordem e da disciplina no desenvolvimento moral e intelectual.

4. A lei em Melanchthon

Vamos agora olhar brevemente para a concepção da lei no pensamento de Filipe Melanchthon, enfatizando dois pontos que são particularmente característicos de sua abordagem: a relação da lei com a filosofia e a valorização do terceiro uso da lei. Melanchthon, humanista e reformador, via a lei não apenas como um conjunto de mandamentos divinos, mas também como um elemento fundamental para a estrutura filosófica e ética da sociedade. Ele acreditava que a lei divina estava em consonância com

a razão e a filosofia, servindo como uma base sólida para o desenvolvimento do direito e das ciências. Essa perspectiva integrava a lei em um contexto mais amplo, destacando sua relevância para a ordem moral e social.

Além disso, Melanchthon deu uma ênfase especial ao terceiro uso da lei, que se refere à sua aplicação aos regenerados. Ele argumentava que mesmo os cristãos renovados pela fé precisavam da lei como um guia contínuo para a conduta ética, ajudando-os a navegar em suas vidas com integridade e responsabilidade. Essa valorização do terceiro uso da lei sublinhou a importância de uma estrutura normativa constante, que sustentava os crentes em sua jornada espiritual e moral. Ao explorar esses aspectos, podemos entender melhor como Melanchthon contribuiu para a teologia reformadora com uma visão única e abrangente da lei.

4.1 A lei e a filosofia

Em seu pensamento, Melanchthon, de maneira única, relaciona a lei de Deus com a filosofia. Rubia Cruz (2022, p. 185-193) aborda isso claramente quando aponta que para Melanchthon “enquanto o evangelho contempla a palavra de Deus e a salvação, é a lei que aponta para os outros âmbitos do conhecimento”.

Ali, a autora destaca que em Melanchthon a filosofia, compreendida como o conhecimento das causas e efeitos naturais, é uma expressão da ordem divina. Assim, a filosofia moral e natural, bem como a dialética, são vistas como extensões da lei de Deus, cada uma contribuindo para a compreensão da criação e da ordem moral estabelecida por Deus. Melanchthon afirma: “a filosofia é a lei de Deus devido ao fato de que ela é o conhecimento das causas e efeitos naturais; e, como estas são coisas ordenadas por Deus, segue-se que a filosofia é a lei de Deus” (MELANCHTHON, 1999, p. 106).

O humanista e reformador argumenta que a lei divina e a filosofia são intrinsecamente ligadas, pois ambas tratam das verdades universais estabelecidas por Deus. A filosofia moral, em particular, revela os deveres éticos e as normas de conduta que devem ser seguidas pelos seres humanos, independentemente de sua fé. Ele destaca que, embora a filosofia não possa provar ou ensinar a mensagem central do evangelho — a justificação pela fé — ela desempenha um papel crucial na orientação ética e na organização social.

Diferentemente de Lutero, que via a lei principalmente como um meio de revelar o pecado, Melanchthon valorizou a lei por sua capacidade de fornecer estrutura e ordem ao conhecimento humano. Ele acreditava que a filosofia, quando corretamente compreendida e utilizada, poderia reforçar a lei divina, promovendo a obediência civil e o desenvolvimento moral.

Por outro lado, Melanchthon também defende claramente que o evangelho não é filosofia; a filosofia pertence exclusivamente ao âmbito da lei. Ele afirma:

A filosofia não é evangelho e nem faz parte dele; faz parte da lei divina. Pois é a própria lei da natureza divinamente escrita nas mentes dos homens, que é verdadeiramente a lei de Deus sobre as virtudes que a razão compreende e que são necessárias para a vida civil. Pois a filosofia, propriamente falando, nada mais é do que a explicação da lei da natureza. Mas eu chamo de filosofia não todas as opiniões dos homens, mas as percepções seguras e aquelas que podem ser demonstradas (EPITOME ETHICES, 1532, p. 204 *apud* KUSUKAWA, 1995, p. 70).

Essa visão de Melanchthon esclarece que a filosofia, ao lidar com o conhecimento das causas naturais e seus efeitos, é uma extensão da lei divina. Ele vê a filosofia como uma manifestação da ordem criada por Deus, refletida na lei da natureza escrita nas mentes humanas. Melanchthon distingue entre o evangelho, que trata da salvação e da graça divina, e a filosofia, que se ocupa das virtudes e da vida civil necessária para manter a ordem social.

Para Melanchthon, a filosofia moral e natural, bem como a dialética, são componentes essenciais da lei de Deus porque ajudam a compreender e aplicar os princípios morais e científicos que governam a vida humana. Ele ressalta que a filosofia, quando baseada em percepções seguras e demonstráveis, reforça a estrutura ética e racional da sociedade. Ao fazer isso, Melanchthon atribui à filosofia, e consequentemente à lei de Deus, um papel crucial na formação do pensamento ético e na sustentação das leis civis, promovendo uma convivência harmoniosa e ordenada entre os indivíduos.

Em conclusão, Melanchthon integra a filosofia na estrutura da lei divina, estabelecendo-a como uma ferramenta vital para a compreensão da ordem moral e natural instituída por Deus. Essa abordagem evidencia sua crença de que a filosofia, ao esclarecer a lei da natureza, contribui significativamente para a vida civil e para a formação de uma sociedade justa, enquanto o evangelho permanece no domínio espiritual, oferecendo salvação e graça aos fiéis. Sendo este, portanto, um

desenvolvimento próprio do humanista e reformador; valorizando as ciências que lidam com isso, e não somente a teologia.

4.2 Usos da lei - com destaque para o terceiro

Um outro ponto que Melanchthon trabalhou e desenvolveu com bastante ênfase foi a respeito dos usos da lei. Os usos da lei referem-se às diferentes funções que a lei desempenha na vida cristã. Tradicionalmente, são três os usos da lei: o uso civil (*usus civilis*), que regula a ordem social e reprime o mal; o uso teológico (*usus theologicus*), que revela o pecado e mostra a necessidade de um salvador; e o terceiro uso com relação aos regenerados (*usus tertius in renatis*), que guia os fiéis em sua conduta moral e ética. Este conceito de usos da lei é estritamente protestante e foi uma das inovações teológicas introduzidas durante a Reforma (WENGERT, 1997, l. 2108).

Martinho Lutero e Filipe Melanchthon concordavam na definição e importância desses três usos da lei, reconhecendo seu papel vital na estrutura da teologia protestante. No entanto, Melanchthon deu uma ênfase especial ao terceiro uso da lei. Para ele, mesmo os regenerados pela fé ainda precisavam da lei como uma norma e guia contínuo para suas vidas. Ele acreditava que a lei não apenas revela o pecado e mantém a ordem social, mas também instrui os crentes em seu crescimento espiritual e moral, ajudando-os a viver de acordo com a vontade de Deus. Nesta acentuação do terceiro uso por Melanchthon, vemos claramente sua preocupação com a filosofia, a ética e a moral sendo inserida em seu pensamento teológico, o que demonstra que seu lado humanista, com o passar dos anos, foi se fortalecendo também.

Hägglund (1999, p. 212) aponta claramente esta ideia de valorização dos diferentes âmbitos pelos reformadores:

A lei ocupa posição um tanto diferente na teologia de Melanchthon daquela que tem na de Lutero. Aquele considerava a lei como ordem divina, imutável, à qual compete ao homem obedecer. Aos dois usos da lei ensinados por Lutero, *usus civilis* e *usus theologicus*, Melanchthon adicionou um terceiro, *usus tertius in renatis*. Com isto queria dizer que mesmo os regenerados estão subordinados à lei, e na pregação da lei encontram uma norma e regra de conduta para suas vidas. Necessitam da lei para apoio e direção, pois estão afligidos por fraquezas e caem com facilidade (HÄGGLUND, 1999, p. 212).

Primeiramente, vamos entender os dois usos já praticados por Lutero, aos quais os cristãos estão sujeitos. O primeiro uso, o civil (*usus civilis*), refere-se à lei atuando no sentido de levar os homens a agir corretamente, promovendo o bem e restringindo o mal. Este uso abrange “toda a ordem e atividade públicas nos diferentes momentos da vida” (HÄGGLUND, 1999, p. 190). O segundo uso, teológico (*usus theologicus*), é com relação a Deus; neste contexto, “a função da lei é simplesmente a de revelar o pecado e tornar real a ameaça da ira – a ira sob a qual o homem se encontra por causa de sua natureza pecaminosa” (HÄGGLUND, 1999, p. 190).

Como vimos no texto de Hägglund (1999), Melanchthon concordava com Lutero nesses aspectos, reconhecendo a importância tanto do uso civil quanto do uso teológico da lei. No uso civil, Melanchthon via a lei como fundamental para a manutenção da ordem social e política. Ele acreditava que a lei civil guiava as ações dos indivíduos, promovendo a justiça e a paz na sociedade. Por exemplo, a lei civil instrua os magistrados a administrarem a justiça de forma equitativa e os cidadãos a obedecerem às autoridades e às normas sociais, contribuindo para o bem comum.

No uso teológico, Melanchthon entendia a lei como um espelho que revelava a verdadeira natureza pecaminosa do ser humano, mostrando a necessidade de redenção. Ele defendia que a lei no âmbito teológico era crucial para despertar a consciência do pecado nos indivíduos, levando-os a reconhecer sua culpa diante de Deus e sua incapacidade de alcançar a justiça por conta própria. Este uso da lei que prepara o fiel para o encontro com a graça e, conseqüentemente, sua salvação. De forma explícita, dentro deste uso, vemos muito presente a interdependência entre lei e evangelho.

Mas, Melanchthon, além de concordar com esses dois usos, enfatiza muito em seu pensamento um terceiro uso, o *usus tertius in renatis*, aplicável aos regenerados. Para ele, mesmo os regenerados pela fé necessitam da lei como um guia contínuo para sua conduta moral e ética. Ele enfatizava que a pregação da lei oferece uma norma e regra de conduta essencial para as vidas dos crentes, servindo de apoio e direção constantes. Esse terceiro uso sublinha que, apesar da renovação espiritual, os cristãos ainda são afligidos por fraquezas e, portanto, precisam da lei para mantê-los no caminho correto. Assim, enquanto Lutero via a lei principalmente como uma ferramenta para revelar o pecado e preparar o caminho para o evangelho, Melanchthon valorizava a lei também como um guia moral contínuo para todos os aspectos da vida cristã.

Os *Loci Theologici*, como já vimos, passaram por diversas revisões ao longo da vida de Melanchthon; e, algo que fica muito claro na evolução deste escrito, é também a evolução do pensamento dele com relação a esses usos da lei. Na primeira edição, publicada em 1521, os usos da lei não estavam presentes de forma explícita. No entanto, à medida que Melanchthon continuou a desenvolver seu pensamento teológico, ele começou a integrar os conceitos dos usos da lei em suas obras subsequentes. Na edição de 1535 dos *Loci*, Melanchthon introduziu os três usos da lei, incluindo o terceiro uso, que se aplica aos regenerados. Como consequência, ele manteve essa abordagem nas edições subsequentes dos *Loci*, até a última edição de 1559, enfatizando consistentemente a importância do terceiro uso da lei. Ao longo dessas revisões, Melanchthon consolidou a ideia de que a lei não apenas revela o pecado e mantém a ordem social, mas também guia os regenerados em sua jornada espiritual, promovendo uma vida cristã ética e disciplinada.

Algo interessante de se perceber na evolução dos *Loci* com relação ao tema deste terceiro uso da lei, é que Melanchthon acentua que este terceiro uso específico, referente aos que são justos pela fé, tem como função ensinar-lhes a respeito das boas obras – isto é, as obras que agradam a Deus – da obediência a Deus que é exercida por meios dessas obras. Com relação a isso, Melanchthon faz um esclarecimento essencial no quesito “justificação vs. obediência” em relação à lei. Ele aponta: “embora estejamos livres da lei no que diz respeito à justificação, no que diz respeito à obediência a lei permanece” (CR, 21, p. 406). Assim, o terceiro uso da lei destaca que, embora os crentes sejam justificados pela fé e, portanto, livres da lei no que tange à justificação, eles ainda estão chamados a obedecer à lei, realizando boas obras que agradam a Deus.

Portanto, embora ambos os reformadores valorizassem os usos da lei, Melanchthon destacou a importância do terceiro uso, enfatizando que a lei serve como um guia indispensável para os crentes regenerados, apoiando-os em sua jornada de fé e na busca por uma vida ética e justa; além de uma prática cristã que carregue consigo as boas obras (não em busca de ser justificado, mas porque já se foi justificado). Mais uma vez, esta ênfase diferencia sua abordagem da de Lutero e sublinha sua contribuição única para a teologia da Reforma.

Considerações finais

Este estudo examinou as contribuições teológicas de Filipe Melanchthon, destacando sua relação com as ideias de Martinho Lutero e sua própria evolução teológica, especialmente no que diz respeito aos temas da lei e do evangelho. Melanchthon absorveu e adaptou muitas das ideias de Lutero, desenvolvendo uma teologia distinta e enriquecedora dentro do movimento reformador.

Os *Loci Theologici* de Melanchthon, uma de suas obras mais importantes, passaram por diversas revisões ao longo de sua vida, refletindo seu desenvolvimento contínuo e a integração de novos conceitos. Por isso, é que este escrito foi escolhido como referência bibliográfica principal usada nesta análise.

A hermenêutica de lei e evangelho, inicialmente estabelecida por Lutero, foi adotada e expandida por Melanchthon. Lutero via a lei principalmente como um meio de revelar o pecado e preparar o caminho para a aceitação do evangelho, que ele definia como a boa nova da salvação e da graça divina. Melanchthon concordava com essa visão, mas acrescentava que a lei também funcionava como um guia contínuo para a vida cristã, destacando a importância da obediência às ordens divinas.

Melanchthon valorizou a lei de forma mais abrangente do que Lutero, integrando-a com a filosofia. Ele via a filosofia como uma extensão da lei de Deus, que fornecia uma base racional e moral para a ordem social e a vida ética. A filosofia, para Melanchthon, refletia a ordem divina e auxiliava na compreensão e aplicação dos princípios morais e científicos.

Por sua vez, os usos da lei, uma contribuição significativa da teologia protestante, defendidos também por Lutero, foram igualmente desenvolvidos por Melanchthon, entretanto o humanista e reformador deu mais ênfase ao terceiro uso, o *usus tertius in renatis*, que se aplica aos regenerados. Ele acreditava fortemente que, mesmo justificados pela fé, os crentes necessitavam da lei para orientar suas vidas morais e realizar boas obras agradáveis a Deus. Este uso específico se refere àqueles que são justos pela fé, ensinando-lhes sobre as boas obras e a obediência a Deus. Melanchthon esclareceu que “embora estejamos livres da lei no que diz respeito à justificação, no que diz respeito à obediência a lei permanece” (CR, 21, p. 406).

Com relação a este tema dentro dos *Loci*, foi na edição de 1535 que Melanchthon introduziu os três usos da lei, uma inovação teológica significativa dentro do seu escrito.

Embora esses usos não estivessem presentes na primeira edição de 1521, eles se tornaram um elemento central em suas edições posteriores, estando presente até a última edição de 1559.

Em conclusão, Melanchthon integrou de forma única as ideias de Lutero, adicionando suas próprias ênfases e desenvolvimentos, especialmente no que tange à valorização da lei e sua relação com a filosofia. Sua insistência no terceiro uso da lei destacou a necessidade de uma orientação moral contínua para os regenerados, mostrando que a lei, além de revelar o pecado e manter a ordem social, também guia os crentes em suas boas obras. Essa abordagem multifacetada da lei e do evangelho contribuiu significativamente para a teologia protestante, oferecendo uma visão abrangente e integrada da vida cristã.

Referências

CRUZ, Rubia Campos Guimarães. **Lei e evangelho: a relação que conduz o pensamento de Filipe Melanchthon**. Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

GROSS, Eduardo. A filosofia teológica de Filipe Melanchthon: Estudos contemporâneos, legado e relevância para a filosofia da religião. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 44, n. 140, p. 481-502, Set/Dez., 2017.

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

KUSUKAWA, Sachiko. **The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon**. Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. **Dicionário de Lutero** / Volker Leppin; Gury Schneider-Ludorff (editores); com a colaboração de Ingo Klitzsch. – São Leopoldo, RS : Editora Sinodal, 2021.

MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici**: tópicos teológicos, de 1521. Edição crítica, bilíngue. Editado e traduzido por Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

MELANCHTHON, Philip. **Philip Melanchthon**: Orations On Philosophy and Education. Translated and edited by Sachiko Kusukawa. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MELANTON, Philippus. Loci commvnes rervm theologicarvm sev hypotyposes theologiae. In: BRETSCHNEIDER, Karl. Gottlieb; BINDSEIL, Henricus Ernestus (Eds.).

Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia, v. XXI, col. 60-229. Brunsviga: Schwetschke, 1854.

PETERSON, Charles William. **The Humanistic, Fideistic Philosophy of Philip Melanchthon (1497-1560)**. Dissertation (Doctor of Philosophy). Winconsin: Marquette University, 2012.

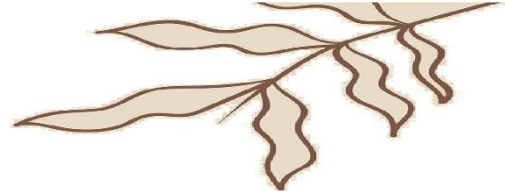
PREUS, Christian. Introduction. In: MELANCHTHON, Philip. **Commonplaces: Loci Communes 1521**. Translation, introduction and notes by Christian Preus. Saint Louis: Concordia, 2014.

SHEIBLE, Heinz. **Melanchthon: uma biografia**. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

ULRICH, Claudete Beise; KLUG, João. Felipe Melanchthon (1497-1560): pedagogo da Reforma protestante, patrimônio da educação. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 8, n. 24, p. 149-170, 2016.

WENGERT, Timothy J. **Law and Gospel: Philip Melanchthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia**. Paternoster, Baker, 1997. E-book Kindle.

Capítulo 3
“QUEM TEM OUVIDOS PARA OUVIR, OUÇA”: O GRITO
DA TERRA EM RM 8.22
Letícia Alves Duarte Corrêa



“QUEM TEM OUVIDOS PARA OUVIR, OUÇA”: O GRITO DA TERRA EM RM 8.22

Letícia Alves Duarte Corrêa

Doutoranda e Mestra em Teologia Sistemático-pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Bacharel em Teologia pela FAECAD. Graduanda em Letras: Português-Grego pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Membro da Rede Brasileira de Teólogas, atuando como coordenadora da comissão científica-editorial. Membro da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia, atuando como secretária da seção Brasil. Membro dos grupos de estudo Rede TeoMulher e Grupo de Estudos em Língua e Discurso (GELD). Atua nas áreas de Teologia do Corpo, Antropologia Teológica, Teopoética, Ecoteologia, Análise do Discurso e Grego Koiné.

e-mail: leticiaduarteteo@gmail.com

RESUMO

O cristianismo é uma religião de comunhão e relacionamento, tanto que o Deus cristão encarnou e habitou na terra. Contudo, uma grande parte do cristianismo voltou-se para um relacionamento vertical, onde as coisas do alto tornaram-se mais importantes e, perpassados por um dualismo entre espírito e matéria, a criação deixou de ser aquela dos Salmos que glorificam a Deus, transformando-se apenas matéria de um mundo caído. Postos no Éden como administradores da terra, Adão e Eva, feitos à imagem e semelhança de Deus, deveriam lavrar e cuidar, porém, o ser humano compreendeu seu trabalho como um domínio arbitrário e predatório. Atualmente, no século XXI, enfrentamos diversas crises ecológicas que se unificam às crises sociais presentes no mundo. Neste cenário, o pensamento e desejo escatológico se faz presente no seio da igreja, pois o fim está próximo e o Cristo há de voltar para nos salvar. Desta forma, este artigo propõe-se a falar da perspectiva escatológica lançada por Paulo em Romanos 8,18-22, onde a criação geme e sofre com dores de parto, para que possamos compreender que o cuidado da terra faz parte do ser cristão, ou seja, em toda integralidade do ser humano, e mais que isso, o cuidado da terra também é o cuidado do próximo.

Palavras-chave: Romanos. Terra. Domínio. Cuidado.

ABSTRACT

Christianity is a religion of communion and relationship, so much so that the Christian God incarnated and dwelt on earth. However, a large part of Christianity turned to a vertical relationship, where things above became more important and, permeated by a dualism between spirit and matter, creation ceased to be that of the Psalms that glorify God, transforming it is just matter from a fallen world. Positioned in Eden as administrators of the earth, Adam and Eve, made in the image and likeness of God, were supposed to plow and take care of it, however, human beings understood their work as an arbitrary and predatory domain. Currently, in the 21st century, we face several ecological crises that are combined with the social crises present in the world. In this scenario, eschatological thinking and desire is present within the church, as the end is near and Christ will return to save us. In this way, this article proposes to talk about the eschatological perspective launched by Paul in Romans 8,18-22, where creation groans and suffers in labor pains, so that we can understand that caring for the earth is part of being a Christian, that is, in the entirety of the human being, and more than that, caring for the land is also caring for others.

Keywords: Romans. Earth. Domain. Careful.

INTRODUÇÃO

Adolph Gesché, em seu livro *O Cosmo*, irá nos apresentar a terra como morada do Lógos nos dizendo que “É porque esta terra é morada do Logos que ela é nossa terra” (Gesché, 2004, p. 79). O prólogo de João remonta a narrativa de Gênesis 1 em que a tudo foi criado pela palavra. Em João esta palavra é o Lógos, este que estava com Deus e era Deus, por meio de quem tudo foi feito e sem ele nada teria vindo a existir.

Este mesmo Lógos encarna e habita entre nós, sendo assim, há uma compreensão de que a terra era morada antes, é morada hoje e no Lógos encarnado foi morada de Deus. Isto se faz importante pensar, pois podemos aderir a um questionamento feito por Gesché no início dessa mesma obra: “Deus seria Deus se não fosse Deus de todas as coisas, e portanto, do cosmo?” (Gesché, 2004, p. 22).

O cristianismo nasce e se desenvolve no meio helênico, sendo assim, sofreu algumas influências das filosofias helênicas. O dualismo platônico, que pelo próprio nome aponta ter sido desenvolvido por Platão, apresenta o conceito de dois mundos: o mundo das ideias e o mundo das coisas. Neste sentido, as coisas fazem parte do mundo sensível e são mutáveis, sendo apenas “imitações” daquilo que está presente no mundo das ideias, que é imutável e pertence a realidade divina. Para Platão, a alma pertence ao

mundo das ideias e é incorruptível e imortal, enquanto o corpo pertence ao mundo das coisas. No ser humano estes dois mundos se encontram por meio do corpo e da alma, mas o corpo é a prisão da alma, e esta precisa ser liberta.

Apesar de já terem surgido algumas tentativas de superação do dualismo platônico presente no cristianismo, este ainda é muito presente no que poderíamos dizer ser o senso comum dos cristãos. A partir do dualismo, não apenas o corpo é rechaçado, como tudo aquilo que é considerado material, ou seja, todo o cosmos. Desta maneira, podemos apontar três consequências desse pensamento:

- 1- O corpo individual não é aceito, logo é descartado da espiritualidade.
- 2- O corpo do outro pode ser (e ao longo da história vemos o quanto é e já foi) violentado de diversas maneiras.
- 3- O cosmos faz parte de um mundo caído e passa a ser explorado.

Partindo disto, iremos analisar a relação que foi estabelecida entre ser humano e criação com base nas questões apresentadas por Alfonso García Rubio em seu livro *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã* e pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*, em paralelo ao texto de Romanos 8,18-22.

RELAÇÃO DE DOMÍNIO

“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” (Gn 1,28)². O texto de Gênesis 1,28 serviu de base para o comportamento arbitrário do ser humano ao longo dos séculos. A leitura sob uma ótica literal do texto leva a compreensão de submeter e dominar sob a pior significação que essas palavras podem ter.

O ser humano criado à imagem e semelhança de Deus se vê à parte da criação e enxerga sua semelhança no Deus todo-poderoso, pois a ele foi dado o domínio da terra, logo, sente-se apartado da condição de criação tal como a natureza. Contudo, somos criaturas devemos viver em inter-relação com o cosmos, já que temos somos chamados a responsabilidade do cuidado da nossa casa comum e não do domínio.

² Bíblia de Jerusalém, grifo nosso.

Dentre as muitas interpretações que este texto recebeu ao longo dos séculos, destaco duas delas. A primeira trata da ideia de domínio como direito a terra, ou seja, todo ser humano tem direito a se estabelecer em algum lugar. Pensar dessa forma é muito pertinente ao contexto temos vivido, onde falta dignidade de vida para muitas pessoas, refugiados que preferem o risco de morrerem no mar em uma travessia arriscada pela busca por segurança ao invés de se manterem onde estão, a crescente aporofobia nos grandes centros de cidades, entre outros. A segunda interpretação se faz a partir da exegética que considera o texto como escrito no período babilônico como uma resposta para o povo hebreu para que mantivessem sua fé e aos babilônicos e seus deuses. Se um dos deuses babilônicos só poderia criar algo após vencer uma guerra, o deus hebreu era o criador de todas através de sua palavra. Aceitando o texto de Gênesis 1 nesse contexto, compreenderíamos que submeter e dominar não se trata de conquista arbitrária, mas sim “os exilados sobreviveriam em terra estrangeira fazendo filhos, isto é, multiplicando-se e, com isso, encheriam a terra/país, que é Babilônia. Nisto conseguiriam submeter Babilônia e não ser submetido por ela” (Agostini, 2011, p. 39).

As duas interpretações apresentadas nos distanciam da leitura comum feita do texto de Gn 1,28. Porém, ainda temos muito o que caminhar para compreendermos que o domínio do ser humano sobre o cosmos não deve ser arbitrário, predatório e egoísta. García Rubio aponta como a Civilização Industrial possui essa característica destrutiva sobre o meio ambiente. Tanto García, quanto o Papa Francisco elencam os desafios ecológicos que possuímos, sendo interessante ressaltar que apesar de ter uma diferença de 26 anos entre os respectivos textos, os desafios permanecem os mesmos.

Primeiro precisamos admitir os malefícios produzidos pelos países de primeiro mundo sobre os países de terceiro mundo. Através das colonizações, países foram tiveram suas riquezas naturais roubadas, suas terras, seus corpos, suas culturas foram violados por ganância humana. Enquanto vemos nos povos originários o cuidado e uma coexistência de respeito e em harmonia com a natureza, os colonizadores devastaram suas terras, retiraram seus minérios e os escravizaram por se acharem superiores.

O Papa Francisco nos chama a atenção para o paradigma tecnocrático que estamos vivendo. O ser humano vive em um ideal de progresso e avanço, com as novas tecnologias, o progresso tem sido cada vez mais rápido, porém, a terra e os recursos naturais seguem na mesma velocidade. Segundo Francisco:

O que está a acontecer põe-nos perante a urgência de avançar numa corajosa revolução cultural. A ciência e a tecnologia não são neutrais, mas podem, desde o início até ao fim dum processo, envolver diferentes intenções e possibilidades que se podem configurar de várias maneiras. Ninguém quer o regresso à Idade da Pedra, mas é indispensável abrandar a marcha para olhar a realidade doutra forma, recolher os avanços positivos e sustentáveis e ao mesmo tempo recuperar os valores e os grandes objectivos arrasados por um desenfreamento megalómano. (LS 114)

A poluição e a cultura do descarte também é um grande problema ecológico. Primeiro podemos destacar a poluição do ar através de gases poluentes que são emitidos em nossa atmosfera diariamente, sendo o Estados Unidos o país mais poluente do mundo. Em segundo podemos falar da poluição das águas. Esta se dá tanto pela falta de tratamento de esgoto que é despejado nos rios, quanto pelos lixos que descartados pelos mares, além de desastres como ocorrer no Brasil, em Brumadinho e Mariana. Uma barragem de minério se rompeu e causou a morte de pessoas e de um rio inteiro, um rio que possibilitava a vida de milhares de pessoas. O Rio Doce tornou-se amargo. Podemos falar também da poluição do solo, dos milhares e milhares de quilos de lixos que são “descartados” diariamente. A cultura do descarte vem como um grande fruto do capitalismo, pois estamos sempre precisando de algo mais, sempre desejando um aparelho telefônico mais tecnológico, se não preciso, jogo fora, e pouco nos importamos com a reciclagem e/ou mantermos algo até que a sua vida útil acabe.

Ainda há aqueles que pensam que a crise climática é um exagero, apenas uma pauta para preencher discursos, porém, os dados são cada vez mais preocupantes. O aumento do aquecimento global juntamente com o aumento do nível dos oceanos, a grande concentração de gases poluentes na atmosfera, o derretimento das geleiras. Como diz o Papa Francisco: “As mudanças climáticas são um problema global com graves implicações ambientais, sociais, económicas, distributivas e políticas, constituindo actualmente um dos principais desafios para a humanidade” (LS 25).

Todos esses acontecimentos são consequências de séculos e séculos de domínio arbitrário do meio ambiente, um domínio que ainda não cessou. Além disso, todas essas questões recaem principalmente sobre os mais pobres, pois vivemos em uma extrema desigualdade social entre os países e dentro de cada país há a sua desigualdade. Não é possível superar a crise ecológica sem superar a crise social em que vivemos, pois na verdade se trata de uma única crise, a crise socioambiental. Já nos alerta o papa em sua encíclica: “as directrizes para a solução requerem uma abordagem integral para

combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza” (LS 139).

Por fim, García Rubio irá dizer que, “todo organismo que destrói o seu meio ambiente se autodestrói” (Rubio, 2001, p. 541) e é isto que nós, seres humanos, estamos fazendo. Para desenvolvermos uma ecologia integral, precisamos uma visão antropológica também integral. O ser humano sai de seu antropocentrismo e se reintegra novamente no mundo criado.

O GRITO DA TERRA

Na narrativa da criação no Gênesis, podemos observar que há uma relação de equilíbrio entre o ser humano, Deus e a natureza. Os salmos, por sua vez, falam da natureza em alguns aspectos: ela é metaforizada, como no salmo 1 (“Será como uma árvore plantada junto a canais de águas, que dá seu fruto a seu tempo e cuja folhagem não murcha. Tudo que faz terá êxito” v. 3); a natureza louva ao Senhor, como no salmo 150 (“Da terra louvai o SENHOR, ó monstros marinhos e todos os abismos” v. 7); Yahweh é o verdadeiro dominador³ da natureza, como no salmo 104 (“É quem faz jorrar mananciais nos cursos de água, que correm entre os montes” v. 10).

Há ecoteologia nos salmos que consiste no fato de Yahweh ser criador de todas as coisas, do ser humano e de toda a Terra, portanto, todo ser vivente é chamado a louvá-lo, e não apenas tudo o que tem fôlego, mas os firmamentos dos céus, o sol, a lua, as estrelas, todo o cosmo.

Então quando podemos dizer que houve uma mudança nesse relacionamento que desencadeou todos os processos que discorreremos anteriormente? Quando lemos acerca do pecado. O pecado deturpa a relação do homem com o meio ambiente e a redenção passa a ser não apenas para o homem, mas também para a terra.

Em sua carta aos romanos, no capítulo 8, Paulo fala acerca da presença do Espírito na vida daquele que crê. Nos deteremos na perícopes que se inicia no versículo 18 e vai até o versículo 22. Samuel Pérez Millos (2011, p. 570), divide o capítulo da seguinte forma:

1. Um novo poder na vida: a obra do Espírito Santo (8:1-17).
 - 1.1. Libertação do pecado (8:1-8).

³ A escolha por este termo se deu em referência ao que foi falado anteriormente. Contudo, este dominador também não fala de Deus como um destruidor da terra, mas sim, como criador.

- 1.2. Libertação do corpo (8:9-11).
- 1.3. Libertação da escravidão (8:12-13).
- 1.4. Libertação dos filhos de Deus (8:14-17).
2. Glorificação: conformidade com o Senhor da justiça (8:18-39)
 - 2.1. Os sofrimentos da vida presente (8:18-27).
 - 2.1.1. Sofrimentos da criação (8:18-22).
 - 2.1.2. Sofrimentos dos crentes (8:23-25).
 - 2.1.3. Intercessão do Espírito (8:26-27).
 - 2.2. A glória que será manifesta (8:28-30).
 - 2.3. Hino de segurança e louvor (8:31-39).

O versículo 18 fala das aflições que se vive no tempo presente, mas que estas não são comparadas a glória que lhes será revelada, trazendo a esperança para o tempo de sofrimento. Seguido dele, o versículo 19 fala da expectativa da criação, ou seja, o sentimento que a criação tem pela manifestação dos filhos de Deus, pois ela ficou sujeita a vaidade não por sua própria vontade (v. 20) e possui a esperança de um dia ser liberta da servidão e da corrupção (v. 21), por isso ela geme e sente dores de parto (v. 22).

Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσιν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.	v. 18	Considero, pois, que não [são] valiosos os sofrimentos do presente tempo com a vindoura glória a ser revelada para nós.
ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται .	v. 19	Pois a intensa expectativa da criação aguarda ansiosamente a revelação dos filhos de Deus.
τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι	v. 20	Pois a criação foi submetida às vaidades, não de boa vontade, mas por causa [de quem] a sujeitou, na esperança
ὅτι καὶ αὕτη ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ.	v. 21	que também a mesma, a criação será liberta da escravidão da corrupção para a liberdade dos filhos de Deus.
οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συνστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.	v. 22	Sabemos, pois, que toda criação geme e sofre dores de parto até agora;

Analisando a perícop⁴, percebemos que 4 dos 5 versículos possuem a conjunção “pois” (*γὰρ*) mediante as explicações que o apóstolo Paulo considerou passar para os irmãos em Roma. No versículo 19 temos o enfoque na expectativa da criação e não nela mesma, visto que a palavra *ἀποκαταδοκία* encontra-se no nominativo e por isso é o sujeito da oração, enquanto *τῆς κτίσεως* encontra-se no genitivo, sendo o adjunto

⁴ A tradução da perícop⁴ analisada foi feita pela autora.

adnominal do sujeito. Outro desta que é o verbo *ἀπεκδέχεται* que enfatiza a expectativa da criação. No versículo 21, o destaque de *τῶν τέκνων* se faz pela curiosidade na escolha do termo, pois este significa filho, mas em geral é usado para se referir aos filhos mais jovens ou crianças.

Segundo Millos (2011, p. 633):

Es verdad que la manifestación gloriosa de los hijos de Dios, producirá un tiempo de bendición especial para una creación que *gime* y que será libertada de la esclavitud de corrupción (v. 21), esta *creación* espera ansiosa el tiempo en que se detenga su situación actual y se cambie en una experiencia liberadora.⁵

O texto de Romanos 8,18-22 é um texto escatológico que traz a esperança na redenção. Nesses versículos podemos perceber que a redenção da criação se dá por meio da redenção humana, como aponta García Rubio (2001, p. 551):

A salvação do homem não pode ser separada da salvação do meio ambiente. Uma das tarefas mais urgentes da teologia hoje consiste precisamente em mostrar aos cristãos até que ponto são inseparáveis a salvação de cada pessoa singular, a salvação comunitário-social e a salvação do cosmos todo.

A escatologia cristã dos primeiros séculos acontecia no entendimento que os cristãos primitivos tinham de uma volta imediata de Jesus. Com o passar dos séculos, a esperança converteu-se em uma escatologia apocalíptica através de leituras e estudos dos textos que apontam para o fim do mundo, essa construção se dá em cima da narrativa do medo e do juízo. Jürgen Moltmann inicia seu livro *A vinda de Deus: escatologia cristã* com uma espécie de panorama acerca da escatologia. O século XIX foi o século da “era cristã”, devido a todo o contexto de colonização por parte dos povos europeus, o que difundiu o “fervor missionário messiânico” (Moltmann, 2003, p. 19). Contudo, no século XX, o que se encontra são duas guerras mundiais e milhares e milhares de mortes. Segundo Moltmann (2003, p. 21):

O Mundo Cristão juntamente com a sua Era Cristã naufragou de uma forma terrível: em duas guerras mundiais ele destruiu a si mesmo. Os povos libertaram-se dos impérios coloniais. Em “Auschwitz” foi apagado o sonho judaico-cristão da assimilação dos judeus ao mundo cristão. Em “Hiroshima” a humanidade perdeu a sua inocência atômica, em

⁵ “É verdade que a gloriosa manifestação dos filhos de Deus produzirá um tempo de bênção especial para uma criação que geme e que será libertada da escravidão da corrupção (v. 21), esta criação aguarda ansiosamente o momento em que sua situação cessará presente e se transforma em uma experiência libertadora”. (tradução livre)

“Chernobil”, sua inocência ecológica. Os horrores da história do século XX arruinaram de modo irremediável todos os projetos quiliásticos e messiânicos do século XIX, tanto em sua forma religiosa quanto secular. O que tomou o seu lugar? Em muitos povos e em muitos âmbitos da vida eles foram substituídos pelo apocalipsismo, seja na forma religiosa, seja na forma secular [...] o apocalipsismo moderno busca o escatológico negativamente para dentro da história, para praticar, já aqui na terra, o “Armagedom” nuclear e o “Chernobil” ecológico.

Ainda hoje a escatologia sob uma ótica apocalíptica é muito presente no meio cristão. Nesse pensamento, o cosmos não é visto ou pensado, “a terra vai acabar e nossa morada é no céu”, porém, Paulo nos recorda que a criação geme e sofre dores de parto enquanto é subjugada pela vaidade que ela não escolheu. A esperança não é apenas para o ser humano, mas também para toda criação que, como diversos salmos nos dizem, louva ao Senhor.

CONCLUSÃO

“Quem tem ouvidos para ouvir, ouça” é uma frase presente nos evangelhos, e falada por Jesus, assim como no Apocalipse tendo uma característica escatológica, de atenção ao que Deus diz para o seu povo. Diante de tudo o que foi tratado neste artigo, o ser humano precisa voltar os seus ouvidos e ouvir o grito da terra.

A relação de domínio arbitrário nos levará ao colapso enquanto seres humanos e planeta. Precisamos fazer um caminho de retorno ao gênesis e reestabelecer a relação de cuidado e coexistência com o cosmos que foi criado assim como nós, seres humanos, e nos foi deixado para cuidado.

Como mencionado ao longo deste capítulo, vivemos hoje em uma crise socioambiental que não pode ser sanada resolvendo apenas uma das partes. Faz-se necessário reconhecermos as condições miseráveis que algumas populações vivem e como isso reflete no meio-ambiente, nos levando, assim, a enxergar também o outro e realizarmos o segundo mandamento que Jesus nos reafirma, amar ao próximo como a nós mesmos, para que possamos oferecer dignidade de vida para essas pessoas.

O texto de Romanos 8.18-22 expressa a ligação de toda a criação de Deus que aguarda a redenção. Por fim, fico com as palavras de Gesché (2004, p. 79):

[..] devemos preparar esta terra para o seu destino. E, de fato, não é apenas terra de imanência. Ela é, para aquele que crê, morada do homem, mas de um homem “com destinação”, do homem destinado um

dia a partilhar em plenitude a própria vida de Deus. Esse é o sentido último dessa morada do Logos que é morada do homem. Portanto, temos que preservar (*prae-servare*) esta terra, salvaguardá-la (*servare*) de antemão (*prae*) para a sua destinação futura. [...] O mandamento: “submetam a terra” não é para um poder arbitrário e abusivo, é o mandamento de inteligência (de logos): dominem o seu domínio.

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Leonardo. Teologia, Antropologia e Ecologia em Gn 1,1-2,4a. **Atualidade Teológica**, n. 37, 2011.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 17. impr. São Paulo: Paulus, 2022.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato si'**: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015. Disponível em:

<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>

GESCHÉ, Adolphe. **O cosmo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

MILLOS, Samuel Pérez. **Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento: Romanos**. Barcelona: Editorial Clie, 2011.

MOLTMANN, J. **A vinda de Deus**: escatologia cristã. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2003.

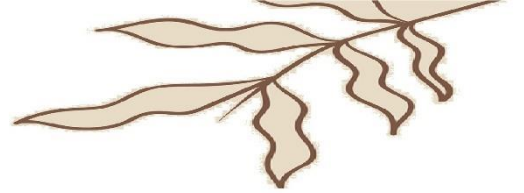
NESTLE-ALAND (ed.). **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 28ª ed.

RUBIO, A. G., **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

Capítulo 4
COSMOVISÃO CRISTÃ BÍBLICA: ENXERGANDO O
MUNDO PELAS LENTES DA FÉ E SUA INFLUÊNCIA NA
EDUCAÇÃO CRISTÃ

Donato Farinelli de Souza





COSMOVISÃO CRISTÃ BÍBLICA: ENXERGANDO O MUNDO PELAS LENTES DA FÉ E SUA INFLUÊNCIA NA EDUCAÇÃO CRISTÃ

Donato Farinelli de Souza

Mestre em Teologia, linha de pesquisa releitura de textos e contextos bíblicos pela faculdade Batista do Paraná. Pós-Graduando em Educação Cristã pelo Instituto Reformado de São Paulo. Pós-graduado em Teologia Bíblica e Sistemática Pastoral pelo Seminário Batista do Sul do Brasil. Pós-graduando em Educação Cristã pelo Instituto reformado São Paulo. Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia Sul Americana. E-mail: donato.farinelli@outlook.com

RESUMO

O presente artigo tem como proposta analisar o valor da cosmovisão cristã na formação humana, diante do sentido de ser no sistema de crença de um grupo social e em um contexto secularizado. Para tal, parte da seguinte problemática: diante da influência da perspectiva secularista na comunidade eclesial, de que maneira a cosmovisão cristã pode afetar o processo formativo de sua membresia, subsidiando o aprofundamento, a compreensão do educador cristão nos pilares basilares dessa cosmovisão. Para responder tal inquietação elegem-se os seguintes objetivos específicos: analisar o papel e a influência da cosmovisão cristã bíblica no trabalho do educador cristão e descrever a aplicabilidade da perspectiva teorreferente no processo formativo da comunidade eclesial. O artigo elege a pesquisa bibliográfica e descritiva, visto que se apoia tanto em aportes teóricos como na descrição do objeto eleito. Não se tem a pretensão de esgotar a discussão, mas apontar a relevância dos pressupostos da cosmovisão cristã no processo formativo a ser efetivado no contexto eclesial, tecendo relações com a participação do educador no ensino firmado na perspectiva teorreferente. O processo formativo de uma comunidade eclesial deve estar fundamentado em um ensino cristocêntrico, mesmos diante dos desafios e de perspectivas secularistas, bem como de seus pressupostos.

Palavras-chave: contexto secularizado; educação cristã; cosmovisão cristã.

1 Introdução

Já não é de hoje que o debate sobre o processo formativo do indivíduo se dá em diversas áreas do conhecimento e com uma ênfase maior na área relacionada às ciências humanas, com o propósito de pavimentar um caminho teórico-metodológico e de ressaltar a importância das pesquisas e de suas descobertas, a fim de facilitar uma ação educativa na constituição e estrutura do indivíduo.

Para o desenvolvimento de um trabalho educativo eficaz e que busque a excelência, se faz necessário que as comunidades eclesiais vislumbrem um interesse maior no desenvolvimento das pessoas, para que sua missão seja ampliada de forma responsiva e, com isso, se desvie de uma transmissão mecânica de conteúdo, na medida em que incentiva a convivência e o compartilhamento de sua experiência vivencial, abarcando os princípios da verdade revelada e os pressupostos da cosmovisão cristã.

Para tal, o educador precisa, portanto, identificar a necessidade relacional da correspondência entre educação cristã com a perspectiva teorreferente⁶, visto que é a partir dela que se assume como núcleo de interpretação e leitura de realidade o plano revelacional de Deus. Não há como se distanciar do plano revelacional no âmbito eclesial, porque ele é o indicador dos propósitos estabelecidos por Deus para toda a criação e que precisa ser apropriado pelos integrantes de uma comunidade de fé.

Assim, o viver do educador e a transmissão do conteúdo requer um compromisso com a fé professada através de sua visão de mundo, sendo assim é possível adquirir a compreensão sobre o modo como cada indivíduo tece leituras de sua realidade e do seu grupo social. Esse jeito de ser de cada grupo social, para a identificação de suas crenças, bem como os seus compromissos, comportamento, valores e seus posicionamentos defendidos, requer um olhar especial para as três dimensões de uma cosmovisão: cognitiva, afetiva e avaliativa, as quais podem ser identificadas no contexto cultural em que o ser humano está inserido e na organização de sua vida.

Diante disso, destaca-se, também, a importância da relação humana a qual é influenciada pelo conhecimento, o qual está presente na realidade de cada grupo, sendo

⁶ Conceição (2021, p. 10) explicita que o conceito “teorreferente” foi introduzido por Davi Charles Gomes e tinha a intenção de “descrever a propriedade existente em toda a criação, na medida em que rejeita um conceito de origem escolástica que afirma que os fatos brutos referidos a posteriori pelo sujeito, estão distanciados do ato criador de Deus. Antes, a ideia defendida é que esses fatos revelam a Deus, a partir do ato criador”. Já Domingues define a perspectiva teorreferente, demonstrando que a centralidade de toda existência está em Deus. Ele exerce a soberania, senhorio e autoridade sobre tudo e sobre todos.

oportunizado ao indivíduo a capacidade de descobrir, investigar, refletir, construir e até mesmo inovar. Assim, através do conhecimento é possível para cada pessoa projetar novas ideias e novos aprendizados, isto ocorre porque no âmbito da cosmovisão cristã, defende-se que Deus proporcionou ao ser humano a capacidade para conhecer.

2 Da cosmovisão e suas influências

Para dar início à discussão sobre a temática cosmovisão, faz-se necessário explicitar sobre o seu conceito. Isso porque uma cosmovisão pode ser definida como um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) sobre a formação básica do mundo, ou seja, ela expressa um sistema de crenças de uma pessoa ao fornecer as respostas diante de questões filosóficas básicas e que incitam e influenciam o ser humano a viver, fazer, mover-se, crer, sentir e existir.

Observa-se que a partir do contexto neotestamentário, diante da evolução da pólis, doutrinas e teologias diversas começaram a dar origem a um movimento em que Cristo deixava de ser o centro de tudo e a sociedade começava a priorizar outros interesses e objetivos. Esses interesses e objetivos passaram a ter mais importância nesse *lócus* dessa mudança, contribuindo para a formação de lentes interpretativas que consolidaram uma visão distorcida de Deus, ou seja, a figura de um Deus fraco e distanciado e que deixou a criação à sua própria sorte. Esses pensamentos sustentam e justificam os pressupostos secularistas.

Na perspectiva secularista, ocorre a cada tempo, a desprivatização da soberania e transcendência de Deus para prevalecer o que a pessoa pensa ou o que considera que é certo no contexto em que vive, atua, exerce sua fé e desenvolve seus relacionamentos. Reitera-se que a cosmovisão secularista ao abordar sobre Deus e sua transcendência, o faz mediante o conceito de esvaziamento de Deus e de seus atributos, resultando na sua destranscendentalização, ou seja, deixando de ser um Deus absoluto e supremo, ao mesmo tempo em que eleva os seres humanos à categoria de semideuses.

É preciso dizer que os pressupostos secularistas afirmam por intermédio de suas lentes interpretativas a necessidade de esvaziar as bases do Cristianismo e com essa ação, eles acabam afetando o educador na condução de sua comunidade eclesial, quando os seus pressupostos não estão bem alicerçados em uma base sólida.

Ao contrário dessa fragilidade interpretativa sustentada pela visão secularista, a cosmovisão cristã, a qual abarca pilares fundamentais para a vida do ser humano, apresenta em sua base, lentes interpretativas firmadas na revelação bíblica e que é ensinada a partir dos pilares da fé cristã. Portanto, o cerne da tradição cristã é fundamentado na objetividade criacional, que é fruto da palavra, sabedoria e lei de Deus.

Uma cosmovisão bíblicamente ancorada por uma objetividade teológica, moral e criacional terá consequências significativas na representação cristã de sua *Weltanschauung*⁷.

Para Domingues (2020, p.73), “a cosmovisão bíblica é constituída de pontos e questões essenciais que sustentam o entendimento de que existe um único Deus soberano, o qual se revela a partir da sua criação para ser glorificado e amado”. Além disso, destaca-se quatro pontos de ancoragem da cosmovisão cristã e que podem nortear o educador em relação à sua aplicabilidade na comunidade eclesial: Deus, o Senhor; Cristo, o salvador; o homem e sua natureza; e o viver com ética.

Há, portanto, a necessidade de identificar a correspondência entre educação cristã com a perspectiva teocêntrica, visto que é a partir dela que se assume como núcleo de interpretação e leitura de realidade o plano revelacional de Deus. Não há como se distanciar do plano revelacional no âmbito eclesial, porque ele é o indicador dos propósitos estabelecidos por Deus para toda a criação e que precisam ser apropriados pelos integrantes de uma comunidade de fé.

A partir desses pontos, pode-se perceber que o caminho trilhado pelo educador cristão, para manter o ensino dentro da cosmovisão cristã bíblica e no âmbito da comunidade de fé, é árduo. O educador cristão precisa ter sempre em mente o que a Bíblia ensina, ou seja, ele precisa apresentar-se a Deus aprovado, o que requer um esforço constante, tendo como missão apresentar a cada pessoa o que é o ser humano diante de Deus e a proposta de Deus sob a lente bíblica de salvação.

3 As dimensões de uma cosmovisão e a influência do conhecimento

Com o decorrer dos séculos, observa-se no desenvolvimento da história da Igreja, episódios envolvidos em um emaranhado de hipóteses exegéticas, minando o conteúdo a

⁷ Orr (2001) ao introduzir o termo pela primeira vez o pensamento de cosmovisão na teologia cristã, expressa o seguinte significado, a saber: a visão mais ampla que a mente pode ter das coisas num esforço de compreendê-las como um todo, do ponto de vista de alguma filosofia ou teologia em particular.

ser aplicado pelo educador cristão, afastando e alterando o sentido dos pilares da cosmovisão cristã. Infelizmente, algumas igrejas trilham por alguns caminhos, que desvirtuam os pressupostos, objetivando uma reinterpretação do propósito da comunidade eclesial, bem como a falta de investimento para um maior alcance.

O distanciamento dos pilares de uma cosmovisão cristã pelo educador, pode impactar a comunidade eclesial de forma radical em dois sentidos: com a progressiva perda da objetividade, ou com a perda de realidade de definições cristocêntricas, de modo que a religião cristã se torna cada vez mais uma questão de livre escolha subjetiva, isto é, perde seu caráter obrigatório intersubjetivo.

A partir dessa perspectiva, há de se observar o ensino da fé efetivado pelo Apóstolo Paulo em I Co 1.10-17, o qual aplica uma metodologia profunda e radical, expondo aos seus interlocutores o sincretismo religioso que buscava, através de seus pressupostos, distorcer o evangelho de Cristo ensinado por ele.

A narrativa se dá quanto ao modo de viver de uma pessoa, ou seja, se ela vive conforme os padrões do mundo e seus pressupostos ou conforme os padrões de Jesus, para a glória de Deus. Esse processo educativo advindo do apóstolo Paulo, visa encorajar os seus interlocutores a caminharem conforme as lentes da fé, dessa forma colocariam em prática I Co 11.1 “sede meus imitadores como sou de Cristo”.

Sob essa ótica, observa-se que Paulo constrói um processo em que o ser humano deve romper com o orgulho e a submissão do “Eu”, para ser submisso à vontade de Deus. Essa nova reinterpretação na forma de pensar, agir e viver dentro de um determinado grupo social, sai da idolatria do Eu, para uma vida voltada para a glória de Deus.

A revelação de Deus nas sagradas escrituras e em Jesus, fornecem lentes de fé que capacitam a pessoa a entender melhor o processo revelacional, a fim de evitar qualquer tipo de relativismo dos pilares da fé cristã. O processo revelacional proporciona ao educador cristão a compreensão de uma vida natural e uma vida espiritual, bem como a sua aplicabilidade em sua comunidade de fé. O desenvolvimento de uma cosmovisão cristã para o processo formativo, contribui para o amadurecimento cristão, oferecendo pilares que darão sentido ao ser, viver e estar no mundo.

Segundo o Apóstolo Paulo, uma pessoa espiritual é àquela que submete a condução de sua vida à ação do espírito dado por Deus e não na ilusão de sua racionalidade como norma absoluta, mas em uma vida firmada nos princípios basilares

da fé, que a longo do tempo irá proporcionar um amadurecimento espiritual com a mente de Cristo.

Dessa forma, segundo Farinelli (2023), é possível dizer que a cosmovisão cristã não se limita somente ao comportamento do indivíduo, antes ela oferece pilares que dão um novo sentido ao indivíduo, proporcionando um novo significado à sua ação e prática dentro do grupo social em que convive. Dito isto, é possível dizer, então, que uma cosmovisão impacta os posicionamentos das pessoas nas diferentes áreas de ação, na organização familiar, social, econômica, religiosa e política, bem como no âmbito do ensino a ser aplicado pelo educador.

Assim, ao transpor a temática de cosmovisões para que se haja um entendimento de um possível confronto estabelecido, não pode se limitar aos aspectos da fé e da espiritualidade, mas atinge as áreas social, política, econômica e cultural, observando-se que a cosmovisão é a maneira pela qual como cada grupo social percebe a sua realidade.

Para Hiebert, a cosmovisão pode ser categorizada em dimensões: cognitiva, afetiva e avaliativa, as quais podem ser identificadas no contexto cultural em que o ser humano está inserido e na organização de sua vida, onde cada indivíduo ou o grupo social considera o cosmo verdadeiro, desejável e moral.

Nesse sentido, estabelece dentro da dimensão cognitiva, a qual é responsável pelo desenvolvimento da lógica e argumentativo, a construção de estruturas mentais que irão sustentar o ponto de vista e o entendimento da realidade em que o indivíduo está inserido, onde destacam-se temas e pressupostos que terão como objetivo proteger as crenças e os ataques à sua veracidade.

A dimensão afetiva, de acordo com Hiebert (2016, p.59), apresenta seu grau de valor atribuído por cada grupo social que considera essencial para a sua cultura, isto é, a sua maneira de refletir e demonstrar seus sentimentos relacionados à crença. Essa perspectiva se faz presente quando o educador desenvolve o processo formativo para a sua comunidade de fé, alicerçado na perspectiva teorreferente.

Já a dimensão avaliadora (normativa), pode ser descrita pelos pressupostos defendidos pelo apóstolo Paulo no seu diálogo com a comunidade de Corinto, o qual defende a teologia da cruz e seus pressupostos, onde a relação ser humano e Deus aponta para um Deus criador, ou seja, a dimensão avaliadora aponta para o modo como os grupos sociais se posicionam diante do seu sistema de crença. Ela expressa a fé em ação (DOMINGUES, 2020, p. 43).

Toda relação humana é influenciada pelo conhecimento que está presente na realidade de cada grupo, oportunizando ao indivíduo a capacidade de descobrir, investigar, refletir, construir e até mesmo inovar. Através do conhecimento é possível para cada pessoa projetar novas ideias e novos aprendizados, isto é, Deus proporcionou a sua criação, a capacidade para conhecer.

Para Domingues (2018, p. 99), “a ação do conhecer é ativa, participativa e criativa. Ela envolve o sujeito, dando-lhe ferramentas que o auxiliam no processo de significação pela descoberta”. Essa perspectiva indica que o ato de conhecer envolve proatividade e apropriação sobre o conhecido, gerando significação e aproximação do sujeito com o objeto.

De acordo, como Moreland (2011, p. 167), o conhecimento pode apresentar-se de três formas na vida da pessoa, que são: familiaridade, propositivo e prático.

O conhecimento familiar para o cristão, é a forma como ele ressignifica o seu jeito de ser, agir e pensar dentro do seu grupo social, a partir dos pressupostos da cosmovisão cristã, gerando novas conexões para uma nova realidade de vida, com ações e práticas que agradam ou desagradam a Deus. Já o conhecimento propositivo é o responsável pelo que o indivíduo afirma crer verdadeiramente, suas crenças seus valores, os conceitos e a aplicabilidade das lentes da fé na sua forma de ver o mundo e a aplicabilidade do evangelho.

O conhecimento prático é ancorado na sabedoria, a qual gera conhecimento. Dito isto, o educador cristão tem como uma de suas responsabilidades a construção de um conteúdo formativo, onde cada pessoa viva de uma nova forma e esse viver está pautado nos princípios bíblicos, os quais não permitem que o ser humano aja em causa própria, mas no amor ao próximo, estabelecido pelo evangelho e a centralidade em Cristo, mesmo diante de um contexto social que tem como pressuposto a exaltação do “EU”.

Diante dessa breve reflexão, entende-se que cada educador precisa ser sal e luz no mundo, para que através de sua conduta, seja evidenciado o seu posicionamento e principalmente o seu compromisso na transmissão do evangelho, o qual traz boas novas e esperança para aqueles que creem, pois a nova realidade de vida é inaugurada quando a pessoa não permite mais ser guiada pelas futilidades da vida secular, mas sim conduzida pela verdade revelada em Cristo Jesus.

4 Considerações Finais

Para firmar-se diante das adversidades do contexto de uma sociedade secularizada, em que a todo momento emergem conceitos e pressupostos, o educador cristão precisa de um sólido conhecimento teológico bíblico e cristocêntrico. “A obra ministerial deve ser realizada exclusivamente para Deus e pela salvação do seu povo. Jamais poderá ser realizada visando algum lucro particular” (BAXTER, 2013, p. 41).

Dessa forma, mesmo em um contexto em que a lente secularista aponta para uma sociedade fragmentada, racionalizada e muitas vezes conduz o indivíduo ao individualismo, o educador em sua comunidade de fé precisa manter a cosmovisão cristã bíblica no processo formativo e propagar a nova geração que o evangelho tem como um dos propósitos a vida em comunidade, a qual é alvo da lealdade de Deus.

Referências

BARBAGLIO, Giuseppe. **As cartas de Paulo I**. Tradução Jose Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama: Rio de Janeiro, Ed Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Tradução Carlos Laberto Medeiros: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 2008.

BÍBLIA, Português, **Bíblia de Estudo NVI**, organizador geral Kenneth Barker; coorganizadores Donald Burdick... [et al.]: São Paulo, Editora Vida, 2003.

CARSON, Donald A. **O Deus amordaçado: o cristianismo confronta o pluralismo**. Tradução Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo, Shedd Publicações, 2013.

CARSON, Donald A. **The Gospel of Jesus Christ: I Coríntios 15:1-19**. Copyright, 2007, The Gospel Coalition Inc. All right reserved.

DEMAR, Gary. **Quem controla a escola governa o mundo**. Brasília: Editora Monergismo, 2014.

DOMINGUES, Gleyds Silva. **Diretrizes para a Educação Cristã Bíblica: para onde vamos?** Curitiba: Editora Emanuel, 2018.

DOMINGUES, Gleyds Silva. **Visão de mundo e a lente bíblica para ler a realidade**. 1ª Ed.: Curitiba, Discipular, 2020.

FARINELLI, Donato. **A cosmovisão cristã**: um estudo aplicado ao contexto eclesiástico sob a ótica de I Coríntios. Curitiba, 2023.

HIEBERT, Paul G. **Transformando cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam**. Tradução Carlos E. S. Lopes: São Paulo, Vida Nova, 2016.

LOEWENICH, Walther Von. **A teologia da Cruz de Lutero**. Tradução Walter O. Schlupp – São Leopoldo – RS, Editora Sinodal, 1987.

LYON, David. **Pós-modernidade**. Tradução Euclides Luiz Calloni – São Paulo, Paulus, 1998.

MACARTHUR Jr, John. **A guerra pela verdade: lutando por incertezas numa época de engano**. Tradução Gordon Chown – São Paulo, Editora Fiel, 2007.

MORELAND, J. P. **O Triângulo do Reino**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2011.

NASH, Ronald H. **Cosmovisões em Conflito**: escolhendo o cristianismo em um mundo de ideias. Brasília, DF: Monergismo, 2012.

NAUGLE, David K. **Cosmovisão: a história de um conceito**. Tradução Marcelo Heberts: Brasília, DF, Editora Monergismo, 2017. 488 p.

ORR, James. **The Cristian View of God and the world**. Grand Rapids, MI, Regente college Publishing, 2001.

PEARCEY, Nancy. **Verdade Absoluta**: libertando o Cristianismo de seu cativeiro cultural. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

SIRE, James W. **O universo ao lado**: a vida examinada, um catálogo de cosmovisões. São Paulo: Hagnos, 2001.

SIRE, James W. **Dando nome ao Elefante**: cosmovisão como um conceito. Tradução Paulo Zacharias e Marcelo Heberts. Brasília, DF, Editora Monergismo, 2019, 246 p.

WASHER, Paul. **O Evangelho de Deus e o evangelho do homem**. São Paulo: Hagnos, 2018.

Capítulo 5
DA LUTA E RESISTÊNCIA ÀS VIVÊNCIAS E CONQUISTAS:
ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS INDÍGENAS EM
PERNAMBUCO

Wellcherline Miranda Lima
Evanilson Alves de Sá





DA LUTA E RESISTÊNCIA ÀS VIVÊNCIAS E CONQUISTAS: ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS INDÍGENAS EM PERNAMBUCO

Wellcherline Miranda Lima

Doutora em Ciências da Religião. Email: wellcherline@gmail.com

Evanilson Alves de Sá

Doutorando em Ciências da Religião. Email: evanilsonadv@gmail.com

RESUMO

O estudo objetiva conhecer as lutas e as resistências cravadas nos territórios indígenas em Pernambuco. Para tanto, observa-se as tradições religiosas, contrárias à herança colonial e as vivências e conquistas de natureza pedagógica nas escolas indígenas, envoltas na promoção da educação específica, diferenciada e intercultural, nas suas interfaces com o Ensino Religioso. Atualmente, em Pernambuco, habitam, na região do Agreste e na do Semi-árido, os povos indígenas de Atikum, entre Serras Pankararu, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankarará, Pankararu, Parankarau Opará, Pankaiwka, Pipipã de Kambixuru, Pipipã Terra e Água, Tuxí, Tuxá, Truká, Xukuru de Cimbres e Xukuru do Ororubá. As lutas e as resistências desses povos ocorreram desde a chegada dos colonizadores. Entretanto, nota-se que elas ganharam densidade com promulgação da Constituição Federal de 1988, sobretudo no toante à garantia, à promoção e na defesa dos territórios, dos costumes e das suas tradições religiosas, proporcionando, assim, “a viagem da volta” (OLIVEIRA, 1999) de muitos indígenas para o seu território sagrado. Do referido movimento, insurge-se a necessidade da escolarização específica e diferenciada, adstrita às concepções da cultura de cada povo, articula-se à dinâmica da interculturalidade. A abordagem apresentada direciona-se ao estudo sobre o componente curricular do Ensino Religioso nas escolas indígenas, à luz do Currículo Oficial. Este, por sua vez, é articulado com os Eixos Temáticos da Educação Escolar Indígena de Pernambuco, considerando o ensino diferenciado e específico, os quais fundamentam os eixos temáticos e embasam a construção de metodologias fundamentadas na perspectiva da interculturalidade. Por fim, será analisada a relevância da tradição religiosa indígena e da

espiritualidade dentro do espaço escolar, prezando pelo fortalecimento identitário, articulado com os projetos societários do seu povo.

Palavras-chave: Povos indígenas; Educação, Ensino religioso, Interculturalidade.

ABSTRACT

The study aims to understand the struggles and resistances embedded in indigenous territories in Pernambuco. To this end, religious traditions are observed, contrary to the colonial heritage and the experiences and achievements of a pedagogical nature in indigenous schools, involved in the promotion of specific, differentiated and intercultural education, in its interfaces with Religious Education. Currently, in Pernambuco, the indigenous peoples of Atikum live in the Agreste and Semi-arid regions, between Serras Pankararu, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankarará, Pankararu, Parankarau Opará, Pankaiwka, Pipipã de Kambixuru, Pipipã Land and Water, Tuxí, Tuxá, Truká, Xukuru de Cimbres and Xukuru do Ororubá. The struggles and resistance of these people have occurred since the arrival of the colonizers. However, it is noted that they gained density with the promulgation of the 1988 Federal Constitution, especially in terms of guaranteeing, promoting and defending territories, customs and their religious traditions, thus providing “the return journey” (OLIVEIRA, 1999) of many indigenous people to their sacred territory. From the aforementioned movement, the need for specific and differentiated schooling arises, linked to the conceptions of the culture of each people, linked to the dynamics of interculturality. The approach presented is aimed at studying the curricular component of Religious Education in indigenous schools, in light of the Official Curriculum. This, in turn, is articulated with the Thematic Axes of Indigenous School Education in Pernambuco, considering differentiated and specific teaching, which underlie the thematic axes and support the construction of methodologies based on the perspective of interculturality. Finally, the relevance of indigenous religious tradition and spirituality within the school space will be analyzed, valuing the strengthening of identity, articulated with the societal projects of its people.

Keywords: Indigenous peoples; Education, Religious teaching, Interculturality.

INTRODUÇÃO

Desde a colonização do Brasil pelos Portugueses, os indígenas passam por processos ligados à escolarização, primeiro em forma de catequese e, posteriormente, no intuito de inserção à cultura ocidental, com a execução das regras do Diretório Pombalino (1757-1798), ambos tendo como consequência o aniquilamento cultural. Isso ocorreu desde o primeiro ponto até chegarmos ao direito a uma educação diferenciada,

sendo considerada uma longa caminhada de luta desses povos. A educação escolar indígena, diferente de educação indígena, diz respeito à educação que acontece dentro das escolas, porém, no contexto indígena.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi o primeiro órgão do governo responsável pela política indigenista no Brasil, portanto, responsável também pela escolarização dos índios. Apesar do nome, sua proteção se restringia à proteção física, pois, sua política de integração à sociedade nacional promoveu um verdadeiro massacre cultural dos povos, uma vez que entre o currículo a ser ensinado estavam noções de higiene e comportamento, assim como uma profissionalização, com o intuito de formar trabalhadores, uma fábrica de mão de obra barata. Geralmente, as esposas dos encarregados nos postos do SPI ministravam as aulas, algumas escolas com péssimas condições de infraestrutura, o que acarretou em desativação por falta de infraestrutura adequada. As atividades pedagógicas dessas escolas em nada se diferenciavam das escolas rurais ou de engenhos, sendo turmas com indígenas e não indígenas.

A ineficiência para com os indígenas, entre outras coisas, culminou com o seu fim, ensejando a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967⁸. Com a criação da FUNAI, as atribuições e os resultados das ações procederam da mesma forma, assim como ocorreu na época do SPI.

1. Luta e resistência pela educação dos povos indígenas

Os povos originários tiveram seus direitos reconhecidos com a Constituição Federal de 1988, referendados nos artigos 210, 215, 231 e 232. Estes, expressamente, reconhecem os costumes e as crenças, além de garantir a eles o uso desses direitos, inclusive, a utilização da língua materna no processo de aprendizagem.

A Lei de Diretrizes e Base da Educação (LDB), Lei nº 9394/1997, garante a oferta de educação escolar bilíngue e intercultural, assim como o Parecer do CNE/CEB nº14 de 1999. No entanto, mesmo existindo leis que asseguram o direito à educação escolar indígena, o tema ainda precisava de um rumo mais claro de como devia acontecer essa educação, por esse motivo, documentos como o Referencial Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI) se fazem tão importantes.

⁸ A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério dos Povos Indígenas, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal.

Esses dispositivos permitiram que a escola indígena se concretizasse em ferramenta de valorização das línguas, dos saberes, dos costumes e das tradições indígenas, deixando de ser ferramenta de imposição e dominação dos valores culturais da sociedade circundante. Nesse segmento, a cultura indígena, certamente valorizada, deve ser o fundamento para o conhecimento dos valores e das regras de outras culturas. A escola indígena poderá, prontamente, efetivar importante papel no encadeamento de autodeterminação desses povos.

Segundo Darci Secchi (2002, p. 136), sempre existiram escolas nos territórios dos povos indígenas. Entretanto, o que se deve considerar é, se de fato, essas escolas estão a favor dos povos indígenas ou dos seus “dominadores”, já que o modelo de assimilação e integração dos indígenas ao conhecimento escolarizado encontra-se, intensamente, articulado ao proselitismo doutrinário religioso dos “dominadores”. Logo, apenas dessa forma, os indígenas serão considerados como bons e dignos da salvação eterna. Segundo Santos (2007, p. 78), contextos de regulação-emancipação, pautados em cartografias desalinhadas, levam a “práticas confusas” (SANTOS, 2007, p. 78).

Outro ponto, diz respeito à resistência dos povos indígenas diante do plano de integração destes no “Brasil moderno” (RIBEIRO, 1996). Nesse contexto, ressalta-se sobre a resistência dos povos indígenas em não aceitar a assimilação cultural dos “dominadores” e perder a sua cultura. Logo, os indígenas, em Pernambuco, da mesma forma, tiveram resistência para não perderem os seus costumes e tradições.

Diante disso, torna-se compreensível a luta dos indígenas em Pernambuco que, neste momento, é evidenciada no decorrer deste ensaio e vista a partir das últimas décadas do século XX e início do século XXI, referente às lutas de implantação das primeiras unidades escolares de ensino diferenciado na comunidade indígena, assim como a conquista de curso da Licenciatura Intercultural Indígena, reconhecido pelo Ministério da Educação e ofertado pela Universidade Federal do Pernambuco (UFPE).

Em Pernambuco, desde 1999, os povos indígenas discutem com mais ênfase sobre o modelo de escola que querem e como querem. Em cenário de desejos por mudanças, aconteceu o movimento de retomada⁹ das escolas pelos indígenas. A partir daí, os povos começaram a se organizar para a criação dos seus projetos políticos e pedagógicos que contemplassem as especificidades de cada povo, bem como a forma de

⁹ Retomada, segundo os povos indígenas, é uma ação realizada pelos povos indígenas de voltar para seu território origem que antes estava ocupado por fazendeiros e posseiros que após essa ação tornou-se possível o uso dos costumes e tradições do povo indígena.

gestão das escolas, respeitando-se, para tanto, as particularidades das suas respectivas organizações sociais. A saber, os Kambiwá e os Xukuru, exemplos de povos que fizeram a “retomada da escola”, retirando os professores não indígenas e tomando seus lugares dentro das salas de aula, imprimindo à prática pedagógica seus jeitos de ser, fazer e saber.

Em Pernambuco, a responsabilidade pela Educação Escolar Indígena ficava a cargo da prefeitura de cada município em que o povo vivia, porém, devido à má administração de muitos municípios, surgiu a necessidade do Decreto Estadual, n.º 24.628 de 12/08/2002, que instituiu a estadualização das escolas indígenas em Pernambuco.

O ano de 2002 foi decisivo para o fortalecimento da educação diferenciada para os povos em Pernambuco. Nesse ano, por meio de muita luta, o governo do Estado reconheceu as 88 escolas instaladas dentro dos territórios indígenas, sendo, atualmente, 156 escolas indígenas em pleno funcionamento, atendendo os três turnos diários.

Nesse sentido, a abordagem desse tópico é de grande importância para a compreensão do desenvolvimento pedagógico referente ao Ensino Religioso, promovido pelos professores indígenas nas escolas diferenciadas da Rede Estadual de Pernambuco. Vale ressaltar que é preciso se ter, como base fundamental, a interculturalidade nas suas pretensões, nisso possibilita a mudança necessária no ensino e no entendimento do fazer docente, além de trazer contribuições à constituição de um currículo escolar diferenciado, específico e intercultural.

2. Direito à educação diferenciada, específica e intercultural

A Lei Federal, nº 9.394/1996 – LDB, estabelece as regras específicas para os povos indígenas, no artigo 32, que dispõe das normas para o Ensino Fundamental, assegurando que o ensino seja ministrado na Língua materna e, no artigo 78, preconiza a valorização da cultura indígena nos seus territórios. Na Educação Escolar Indígena, em Pernambuco, há cinco eixos temáticos, a saber: Terra, Identidade, Organização Social, História e Interculturalidade.

Em se tratando do Ensino Religioso nas escolas indígenas, focam-se nas práticas pedagógicas embasadas no amplo conhecimento e aprofundamento da cultura e conhecimento indígenas, valorização e celebração da diversidade religiosa, visto isso no

eixo temático da Interculturalidade. Dessa forma, considerando que a atual Constituição é laica, possibilita-se o autoconhecimento e a liberdade de escolha religiosa de cada sujeito.

Outro ponto, são as propostas pedagógicas das escolas indígenas, nas quais se podem compreender as abordagens do ensino diferenciado e específico, com fundamento na valorização da cultura indígena e com as especificidades da localidade indígena, incluindo o conhecimento da sua própria tradição no espaço escolar, o que influenciou na prática pedagógica do Ensino Religioso nas escolas indígenas.

Essa pesquisa é fundamentada no Ensino Religioso e, de maneira objetiva, nas discursões sobre a formação dos professores indígenas e suas respectivas práticas docentes no Ensino Fundamental. Para tanto, tem-se como base as escolas em que o esquema ação-reflexão-ação aborda os conteúdos escolares com o propósito de demarcar a identidade e a especificidade requerida pelos povos indígenas, entranhadas nas lutas-conquistas. Nas escolas indígenas, identificam-se nas mudanças curriculares a existência da articulação dos conhecimentos comunitários indígenas, com o conhecimento do outro consubstanciado no Currículo de Pernambuco (2019).

Percebem-se reflexões da comunidade indígena sobre os conteúdos que serão vivenciados durante o ano letivo, pois há sempre a presença da liderança, seja cacique, pajé ou a liderança daquela aldeia presente na escola, pelo menos uma vez na semana, a fim de tratar dos seus conhecimentos sobre a tradição e espiritualidade do seu povo.

Os povos indígenas entendem a importância do uso dos conteúdos específicos para sua etnia. Nisso, inclui-se a atenção sobre o componente curricular do Ensino Religioso, com a necessidade de inserir na reflexão dos conteúdos relacionados à identidade e alteridade, manifestações religiosas, crenças religiosas, espiritualidades e filosofias de vida nas suas práticas pedagógicas, tornando-se uma escola forte e igualitária.

Os conteúdos do Ensino Religioso são vivenciados dentro das escolas indígenas, na beira do rio, nas grotas e nos terreiros, assim como ocorreu em outrora, quando o projeto de “escola” foi iniciado com os padres Jesuítas. O Ensino Religioso, iniciado no Brasil pelos padres jesuítas na formação dos indígenas, passou por diversos períodos históricos, entretanto, as raízes de um povo sempre serão preservadas através da memória e da oralidade (MELIÁ, 1993).

Darcy Ribeiro assevera sobre a formação da identidade do povo brasileiro que, historicamente, contém como legado a cultura, a alimentação, a linguística, a religião e outras. Nesse sentido, tem-se como resultado um povo miscigenado que impulsionou a ruptura da unicidade do eurocentrismo para, hoje, termos a possibilidade de conhecer, compreender, valorizar e celebrar as crenças religiosas e as filosofias de vida presentes no mosaico religioso brasileiro, característicos dos territórios indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos do princípio de que a escola indígena foi ressignificada, com rupturas na ideologia do dominador, possibilitando processos de reestruturação do conhecimento indígena. A referida reestruturação também necessita ser humanizada, destacando-se, neste processo, a necessidade da inserção do etnoconhecimento na escola indígena, assim como é fundamental o fortalecimento identitário de cada povo.

É neste entendimento que encontramos respostas para o nosso olhar sobre as escolas indígenas, que se encontram enquanto espaço educativo, na busca de dispositivos pedagógicos para socializar e preservar a história indígena, além de compreender que esses foram os precursores neste país.

Nessa direção, a constituição de uma escola específica e diferenciada, materializada a partir de um currículo com interfaces na cultura indígena, não se reduz apenas ao resgate das tradições dos ancestrais indígenas. Estende-se, portanto, à formação de professores/as indígenas que favoreça ao entendimento de um conhecimento específico presente na cultura, albergado de forma privilegiada nos cânticos religiosos próprios a cada povo, condensados no “mosaico religioso” que caracteriza a identidade religiosa dos povos indígenas em Pernambuco e, por extensão, a identidade religiosa do povo brasileiro. Nos trânsitos entre os conhecimentos científico, filosófico e teológico, o “conhecimento abissal” continuará se autorregulando e se autorreproduzindo, postulando, assim, “resistência epistemológica”, dado não existir “justiça social global sem justiça cognitiva” (SANTOS, 2007, p.78).

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**. Brasília: SEF/MEC, 1998.

GUARANY, Vilmar. Legislação em Educação Escolar Indígena. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benz; SECCHI, Darci; GUARANY, Vilmar Martins Moura (Org.). **Legislação Escolar Indígena**. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental do Ministério da Educação, 2002.

MELIÁ, Bartolomeu. Ação pedagógica e alteridade: por uma pedagogia da diferença. **Caderno de Educação básica** (série de institucional), Brasília, v.2, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, 79 II, nov. 2007.

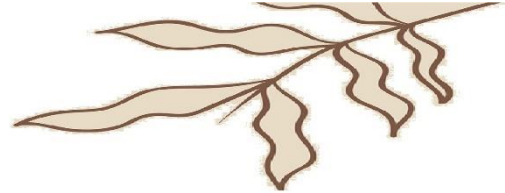
SECCHI, Darci. Apontamentos acerca da regularização das escolas indígenas. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benz; SECCHI, Darci; GUARANY, Vilmar Martins Moura (Org.). **Legislação Escolar Indígena**. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental do Ministério da Educação, 2002.

PERNAMBUCO. **Currículo de Pernambuco para Ensino Fundamental**. Recife: Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco, 2019.

Capítulo 6
**O ESPIRITISMO NO BRASIL: AS IDEIAS DE SERENIDADE
NA FILOSOFIA ESPÍRITA DE JOSÉ HERCULANO PIRES**

Edson Santos Pio Júnior
Rogério Luis da Rocha Seixas





O ESPIRITISMO NO BRASIL: AS IDEIAS DE SERENIDADE NA FILOSOFIA ESPÍRITA DE JOSÉ HERCULANO PIRES

Edson Santos Pio Júnior¹⁰

(autor)

Doutorando em História – UNIVERSO

Rogério Luis da Rocha Seixas¹¹

(coautor)

Doutor em Filosofia - UFRJ.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar e discutir as ideias de Serenidade contidas nos escritos do pensador espírita brasileiro José Herculano Pires, e que se encontra exposta principalmente em sua obra *O Ser e a Serenidade*. Segundo Herculano, a Serenidade é admirada por todos, embora a maioria das pessoas sejam inquietas. Natural de Avaré, interior de São Paulo, Herculano ficou conhecido no meio espírita por ter traduzido escritos de Allan Kardec, além de ter deixado um legado de obras literárias e estudos que desenvolvem, defendem e aprofundam as ideias de progresso, liberdade, igualdade, religiosidades e ciências

¹⁰ Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO). Possui Mestrado Acadêmico em Administração pela Unigranrio (2018) na linha de pesquisa de Organizações, Sociedade e Desenvolvimento. Graduado em Análise e Desenvolvimento de Sistemas pelo Centro Universitário da Cidade (2009) e em Administração de Empresas pela Universidade Veiga de Almeida (2013). Especialista em TI, possuindo MBA em Gestão de TI pela Universidade Veiga de Almeida (2015). É pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE) e do Grupo de Pesquisa sobre Políticas, Ideologias e Religiões do CNPq que integram o LEPIDE. - E-mail: edsoncespj@gmail.com

¹¹ Doutor em Filosofia pela UFRJ. Atuou no Centro de Ética e Cidadania da UERJ. Foi Professor da Pós Graduação Lato Sensu em Filosofia da Universidade de Barra Mansa (UBM). Mestre em filosofia pela UERJ. Bacharel em filosofia pela UFRJ. Doutor em Filosofia pelo PPGF/ UFRJ. Pós-doutor em Filosofia pela UFRJ. Foi pesquisador do Laboratório de Filosofia Contemporânea UFRJ. Trabalha com Filosofia Política, Ética, Direitos Humanos e Racismo, Filosofia Contemporânea, Filosofia Afro-brasileira e Filosofia da Educação. Pesquisa mais especificamente o pensamento de Michel Foucault, de Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas e pensadores africanos. É Pesquisador, Docente colaborador e Vice-Coordenador do Grupo de pesquisa BILDUNG do IFPR(CNPq). Participo como Pesquisador e Docente colaborador do Grupo de Pesquisa AFROSIN/UFRRJ (CNPq/FAPERJ). Docente do curso de especialização em direitos Humanos, Racismo e Saúde(DIHS)/FioCruz. Docente Substituto na FFP - UERJ. E-mail: rogeriosrjb@gmail.com

presentes no Espiritismo. Ademais, esse pensador apresenta ideias de serenidade que defende estarem presentes ao longo de toda a tradição filosófica e religiosa, envolvendo simultaneamente os problemas da existência e a questão do Ser, sendo também encontradas em narrativas mitológicas e obras da literatura universal. Sendo assim, propomos desenvolver nosso trabalho em torno desse autor e dentro de quatro tópicos principais: 1º) A Serenidade e o Existencialismo, 2º) O Ser e a Busca pela Serenidade, 3º) O Ser e a Queda da Serenidade e 4º) Elevação para a Serenidade. Apresentaremos também em cada um destes tópicos a trilogia do serenista (busca a perfeição, nunca te deixes abater e supera sempre as circunstâncias) e outros conceitos elaborados pelo autor durante sua trajetória no Espiritismo no Brasil.

Palavras-chave: Allan Kardec, Herculano Pires, Espiritismo, Ser, Serenidade

ABSTRACT

The objective of this work is to present and discuss the ideas of Serenity contained in the writings of the Brazilian spiritualist thinker José Herculano Pires, and which is mainly exposed in his work *Being and Serenity*. According to Herculano, Serenity is admired by everyone, although most people are restless. Born in Avaré, in the interior of São Paulo, Herculano became known in the spiritist world for having translated the writings of Allan Kardec, in addition to having left a legacy of literary works and studies that develop, defend and deepen the ideas of progress, freedom, equality, religiosity and sciences present in Spiritism. Furthermore, this thinker presents ideas of serenity that he argues are present throughout the entire philosophical and religious tradition, simultaneously involving the problems of existence and the question of Being, and are also found in mythological narratives and works of universal literature. Therefore, we propose to develop our work around this author and within four main topics: 1st) Serenity and Existentialism, 2nd) Being and the Search for Serenity, 3rd) Being and the Fall from Serenity and 4th) Rise to Serenity. In each of these topics, we will also present the serenist trilogy (seek perfection, never let yourself be discouraged and always overcome circumstances) and other concepts elaborated by the author during his career in Spiritism in Brazil.

Keywords: Allan Kardec, Herculano Pires, Spiritism, Being, Serenity.

Introdução

O objetivo deste trabalho é discutir a temática do “Ser” e a “Serenidade” a partir da reflexão existencialista presente na obra *O Ser e a Serenidade* do filósofo espírita brasileiro José Herculano Pires. A Serenidade para este pensador se apresenta enquanto questão filosófica ao longo de toda a tradição e até mesmo podemos encontrá-la em

certas narrativas mitológicas e romances da literatura universal em que o Ser a ela aspira mesmo diante de situações consideradas difíceis.

Falar sobre a serenidade não é algo fácil ou vago, principalmente em nossa época que é composta por tantas tempestades de discussões e agitações, acerca de ideias de progresso, liberdade, igualdade, religiosidades, ciências etc. Na concepção de Herculano, a serenidade necessária para se manter tranquilo durante as tempestades, seja ela qual for, é estabelecida para o Ser no que denomina de princípio da trilogia do serenista: procure a perfeição, nunca te deixes abater e eleve-te sempre às circunstâncias.

Mas como é o Ser Sereno no mundo? Sendo esta nossa questão inicial, a busca por sua resposta nos convida a investigar a temática ontológica serenista e existencialista apresentada na filosofia de Herculano Pires. No entanto, não sendo possível discutir isoladamente tal temática sem abordar o Ser, também o faremos preservando a serenidade como foco principal. Com esse objetivo, no decorrer do artigo resgataremos posições essenciais às correntes existencialistas, como as de *Sartre*, *Heidegger* e *Kierkegaard*, confrontando-as com as ideias de serenidade de Herculano. Discutiremos também o conceito de *interexistência* proposto pelo pensador espírita, os três princípios da trilogia do serenista e a espiral da ipseidade. Para tanto, aplicaremos esses conceitos em mitos do cristianismo e da antiga Grécia, além de romances da literatura universal, em um caso específico da teosofista Helena Blavatsky e outro exemplo apresentado por Allan Kardec.

2. A Serenidade e o Existencialismo

A filosofia existencial em geral, considera que o Ser é como um embrião alçado à existência para assim desenvolver suas potencialidades, demarcando a distinção entre Vida e Existência. Todos os seres vivem, porém só o ser humano existe, porque existe enquanto consciente de si mesmo. Para desenvolver tal discussão começaremos a partir da ontologia fundamental de *Martin Heidegger*, comprometida com a questão do *Ser-aí*. (HEIDEGGER, 2013) Essa ontologia objetiva investigar um domínio que não se apresenta como tema para a ontologia tradicional, que na perspectiva de *Heidegger*, “esqueceu a questão do Ser”. Seu ponto principal se concentra no domínio que permanece oculto nessa questão: “o que há aí?” (Dreyfus & Wrathall, 2012, p.159).

O que se encontraria oculto neste “O que há aí?”. Para Allan Kardec e o Espiritismo, está aí um Ser cuja real essência e constituição permanece desconhecida pela tradição filosófica e ciências em geral. De acordo com Herculano, é esse um motivo que permite ao filósofo asseverar que a tradição filosófica é espiritualista e que “as grandes questões da filosofia são metafísicas e não físicas” (PIRES, 2009, p.237).

Herculano percebe que o elo presente no questionamento *heideggeriano*, referente ao “o que há aí?”, pode ser compreendido também como uma alternativa para retirar o Ser da nadificação de *Jean-Paul Sartre* (SARTRE, 2012). Em se tratando do Espiritismo de Allan Kardec, aponta Herculano que neste existe uma espécie de existencialismo espírita, que se traduz na “Filosofia Espírita da Existência, à parte dessa Filosofia que encara o homem no mundo, da mesma maneira que o Ser aí, a que se referia *Heidegger*” (PIRES, 2015, p.95).

Retomando *Heidegger*, temos a noção de angústia que é descrita na qualidade de traço existencial essencialmente humano ou do *Dasein*. Destaca Heidegger que: “A pedra é sem-mundo; o animal é pobre de mundo; o homem é formador de mundo” (HEIDEGGER, 2006, p.206).

Na ontologia fundamental *heideggeriana* em *Que é metafísica?*, Heidegger afirma: “Por esta angústia não entendemos a assaz frequente ansiedade que, em última análise, pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram” (HEIDEGGER, 1989b, p.39). Segundo Heidegger: “a angústia revela o Ser para o poder ser mais próprio, ou seja, livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo” (HEIDEGGER, 1989a, p.252).

Não devemos esquecer no entanto, do desespero de *Kierkegaard*, que também é discutido pelo filósofo espírita, mas destacamos que para Herculano, este só ocorreu no domínio da religião (KIERKEGAARD, 1980). De acordo com o autor: “O desespero de *Kierkegaard* desenvolveu-se na hipóstase da religião, onde a lei dominante é a endopatia e por isso mesmo se resolveu em conversão” (PIRES, 2008, p.37). Observemos que nesse ponto o desespero no existencialismo kierkegaardiano possui algo de semelhante com a angústia heideggeriana, pois ambos apresentam um cunho existencial predominantemente humano.

Partindo para a questão do existencialismo e da serenidade em Herculano, observamos que a mesma se fundamenta no conceito de *interexistência* para tratar da problemática existencial ontológica. O termo foi criado pelo próprio filósofo com a

finalidade de adequá-lo à sua investigação. Mas do que resulta o Ser interexistente? Da sintetização do pensamento encontrado no Espiritismo de Allan Kardec com o existencialismo e que corresponde a multiplicidade existencial própria dessa vertente religiosa. O Ser *interexistente* é aquele que transcende a simples projeção na existência ao romper os limites do nascimento e da morte (PIRES, 2008).

Em resumo, na discussão sobre a serenidade e o existencialismo, encontramos a posição existencialista de Herculano de que: “Só a pesquisa do Ser, no plano filosófico, a descoberta do sentido de nossa existência implícito na natureza do Ser, poderá tratar desta questão.” (PIRES, 2008, p.19). É assim que para o autor, a pesquisa a partir do *Existencialismo Interexistencial*, se contrapondo ao materialismo, ateísmo e positivismo, oferece novo campo de investigação para aqueles que desejam reconduzir o existencialismo às suas perspectivas espirituais, inserindo a serenidade como problemática *ontológica-existencial*.

3. O Ser e a Busca pela Serenidade

Desde os tempos mitológicos o Ser busca a serenidade. Se Perseu não tivesse olhado serenamente para seu escudo, não conseguiria obter êxito contra a Medusa através do reflexo. Mas estaria a essência da serenidade dependente de uma coisa, um objeto? O que nos importa ao recordar o feito mítico do herói, é que para realizá-lo, Perseu precisou buscá-la em sua essência. Mas em nossa atual realidade, onde já não se admite a existência de górgonas ou outros seres mitológicos, como pode então o Ser buscá-la? Compreendendo que a serenidade não se identifica com a essência das coisas, e que se identifica com si mesma, não se constituindo como algo meramente hipotético, mas profundamente real e captável, sendo seu principal dilema e desafio o fato de a desconhecermos, ou como observa Herculano, talvez o nosso entendimento a atinja apenas como uma “forma de equilíbrio” (PIRES, 2008, p.29).

Todavia, atentemos para o fato de que o equilíbrio não é a essência da serenidade em si. Segundo Herculano: “há equilíbrio na agitação, na violência e na própria inquietação das criaturas normalmente chamadas de desequilibradas” (PIRES, 2008, p.30). Destaque-se também que: “há mais serenidade no homem que defende com entusiasmo e calor os seus princípios, do que no indivíduo falacioso, que procura serenamente as suas evasivas” (PIRES, 2008, p.30).

Em *O Ser e a Serenidade*, o autor sugere que o melhor termo para indicar a essência da serenidade seria a “perfeição”. Aqui temos um ponto importante a ser destacado, visto que para Herculano o primeiro princípio do serenista, ou em outras palavras, do Ser que procura se aproximar da serenidade, é o de se lançar na busca pela perfeição (PIRES, 2008). Para o filósofo espírita, somente a busca da perfeição enquanto atuação no mundo, permitirá que o Ser se aproxime dela. Mas como realizar esta conciliação entre perfeição e equilíbrio de forma concreta e prática? Para responder a isso nos serviremos de um relato que se passou com *Annie Wood Besant*, uma teósofa e ativista pelos direitos das mulheres no Reino Unido do século XIX. Na história em questão, Besant trabalhava como secretária para *Helena Blavatsky*, uma prolífica escritora russa e fundadora da Teosofia moderna. Certo dia, perguntando a sua patroa o que deveria fazer para alcançar a perfeição espiritual, recebeu a seguinte resposta dela: “Cole direito os seus selos”. Embora aparente ser uma situação desconexa, Herculano aponta que a tarefa realizada por *Besant* de forma tumultuada assemelha-se à inquietude que a afasta da serenidade. Ao passo que quando ela toma consciência disso, passa a selar as cartas com toda a perfeição possível (PIRES, 2008, p.31).

Caso *Annie Besant* não desejasse buscar a perfeição e não tivesse aproveitado o ensino, provavelmente se encontraria inquieta na busca por novas formas de selagem, e estagnada na busca inconsciente da serenidade. Já no exemplo de Perseu, caso o herói não desejasse buscar a perfeição, não obteria êxito em seu feito. Encontrando-se inquieto e afastado da serenidade, não teria aproveitado a oportunidade de triunfar sobre a górgona. Se tal fato tivesse ocorrido com o filho de Zeus, sua inquietação estaria imortalizada na forma de estátua de pedra no jardim da Medusa.

Concluindo essa discussão da busca do Ser pela serenidade, ao observá-la no mito de Perseu e na disposição de *Annie Besant*, objetivamos discernir a verdadeira serenidade daquelas que possam levar a sua falsa compreensão. Observamos também que na busca pela perfeição, sendo este o primeiro princípio do serenista, a serenidade não se identifica com a essência das coisas mas com ela mesma, e que a forma de equilíbrio é apenas uma maneira de compreendê-la e até mesmo atingi-la. Por fim, que sua busca espontânea pode ser o caminho que o Ser deseja trilhar na existência, afastando-o cada vez mais da inquietude e por conseguinte de qualquer possibilidade de queda existencial.

4. O Ser e a Queda da Serenidade

A queda é uma temática recorrente no mito cristão, pois traz a essência do pecado original que marca sua natureza ou seu modo de ser no mundo. Adão e Eva pecaram, tendo ambos se precipitado no abismo da inquietude e por consequência, para longe da serenidade do paraíso. Também podemos encontrá-la no episódio da rebelião dos anjos na morada celeste, de onde o próprio arcanjo perfeito de Deus decaiu dos céus para fundar na Terra um reino de inquietude e misérias, contrário a qualquer possibilidade de serenidade.

Outro exemplo de queda encontra-se na filosofia de Plotino. Destaca Herculano que na época dos césores, este pensador já compreendia a queda da serenidade como um processo de dupla possibilidade em que após a queda seria possível o Ser ascender novamente a um estado superior. Para Plotino: “a queda é a processão, e a processão possui o seu reverso que é a conversão. Pela conversão, a alma que precede do Uno pode voltar a Ele” (PIRES, 2008, p.35). Mas de onde surgiria esta possibilidade de ascensão pela conversão? Certamente que não do mero acaso, pois Plotino enxergaria esse processo na própria natureza e é por isso que defende Herculano que: “há, pois, duas contantes naturais: a queda e a ascensão” (PIRES, 2008, p.35).

O Ser na ontologia do Espiritismo de Kardec representa um espírito encarnado e portanto existente. A condenação eterna através da queda encontrada em alguns mitos cristãos não é admitida por ela, pois a mesma se demonstra inviável do ponto de vista de não haver nova possibilidade de ascensão. É através dessa construção ontológica que Herculano Pires busca justificar o segundo princípio da sua trilogia do serenista, o “nunca te deixes abater”. Segundo ele, “se deixar abater é fechar a válvula da espiral da ipseidade, é permanecer no indivíduo como indivíduo, ou seja, no torvelinho da precipitação humana, no éctipo” (PIRES, 2008, p.36).

Tomemos agora um exemplo concreto da queda em que a ascensão do Ser não é uma impossibilidade presa ao éctipo como no mito adâmico. Em *O Ser e a Serenidade* de Herculano encontramos o caso ocorrido com o personagem príncipe André do romance *Guerra e Paz*, escrito e publicado em 1865 pelo escritor russo *Liev Tolstói*. André tinha tudo para ser feliz mas não conseguia tornar-se um homem sereno devido à sua constante inquietação interior. Somente quando tombou ferido de morte na *Batalha de*

Austerlitz, encontrando-se deitado ao chão, mortalmente ferido, enxergou o azul do céu e pela primeira vez em sua existência sentiu a serenidade envolvê-lo (PIRES, 2008, p.8).

Antes de chegar ao éctipo e lá ficar aprisionado, André busca no azul do céu a sua própria ascensão, sendo este também um exemplo prático do segundo princípio do serenista: o de nunca se deixar abater. A descoberta do príncipe revela como na maior parte da existência o Ser ignora a serenidade. No entanto, também demonstra sua presença em nossa condição de Ser no mundo, abertos que somos à possibilidade de encontrar condições de nos asserenarmos, mesmo em momentos considerados extremos (PIRES, 2008).

Em resumo, observamos no mito adâmico, na rebelião dos anjos, na filosofia de Plotino, no Espiritismo de Allan Kardec e no tombamento do príncipe André de *Liev Tolstói*, que as ideias de serenidade do Ser e a sua queda pode ser compreendida como o pecado, a inquietude, a angústia e o desespero humano que podem e devem ser superados. Quando o Ser se deixa abater afunda-se no éctipo da espiral da ipseidade, tornando aparentemente inútil qualquer possibilidade de ascensão ao arctipo, mas que no entanto, a possibilidade de elevação não deixa de existir

5. Elevação para a Serenidade

No tópico anterior discutimos sobre o Ser e sua queda da serenidade. A discussão a que nos propomos agora que é a de elevação para a serenidade. De acordo com as ideias de serenidade de Herculano, tal elevação não pode ser encarada simplesmente como um caminho reto e contrário a partir da queda em direção a ascensão, pois ela exige complexidade maior do que isso. Para tanto, recorramos novamente ao conceito de ipseidade apresentado pelo filósofo: “é a espiral que se abre no éctipo em direção ao arctipo” (PIRES, 2008, p.19). Observemos nesta conceituação que o filósofo utiliza-se do termo “espiral”, o que nos remete a imaginar várias voltas em torno de um centro, podendo esta mesma espiral alternar de direção, ou seja, até mesmo girar para dentro de si ou para fora, como se fosse um redemoinho. Assim, o éctipo estaria no centro da espiral que representa a natureza primária do Ser, que partindo da queda percorre suas curvas em direção ao *arctipo* que é seu apogeu, ou seja, o seu estado de elevação serena (PIRES, 2008, p.19).

Para melhor compreendermos a elevação, tomemos por exemplo o personagem *Românovitch Raskólnikov* do romance *Crime e Castigo* escrito e publicado em 1866 pelo escritor russo *Fiódor Dostoiévski* (DOSTOIÉVSKI, 2017). A espiral da ipseidade ali se encontra e pode ser percebida, visto que as reflexões do jovem pobre da cidade de São Petersburgo o levam a alternar constantemente a direção entre as curvas da espiral enquanto se encontrava atormentado pela teoria do homem grandioso de sua época. É a espiral que gira alternadamente para dentro e para fora de seu Ser, ou seja, do *éctipo* ao *arctipo* e do *arctipo* ao *éctipo* durante sua perturbação.

Um caso análogo ao experimentado pelo jovem russo, também foi observado por Allan Kardec em sua Revista Espírita do ano de 1867. Em seu estudo moral sobre as consequências do crime cometido pelo jovem operário *Jean Rizak*, observamos um Ser em pleno uso de sua razão e que também se colocava acima das circunstâncias, porém fechado em seu egocentrismo. *Rizak* gastou indevidamente o pagamento da quinzena que deveria ter repassado a um companheiro de trabalho. Antes de ser descoberto e querendo evitar os aborrecimentos das investigações comete o crime e foge, lançando-se a partir daí ao *éctipo* da espiral, numa inútil tentativa de levar uma existência serena ao longo de doze anos (KARDEC, 1993).

Pela serenidade, o processo da elevação serena constitui a *arc-stase*, sendo a situação natural do Ser que se elevou. Observemos que tal é a condição em que o Ser vive por uma ideal, por um princípio, ou seja, por uma certeza. Permanecendo assim, o Ser consegue se manter no nível de *arc-stase*, superando as circunstâncias e consequentemente o meio em que vive, mesmo que não se afaste dele, mas percorrendo as curvas da espiral do *éctipo* ao *arctipo*, sendo esta a sua elevação serena (PIRES, 2008).

Em resumo, atentemos que o terceiro princípio do serenista convida o Ser ao processo de elevação serena pela *arc-stase*. Ao praticar um crime, o Ser evidentemente não atende as exigências para elevar-se, pelo contrário, se afasta da elevação serena e se precipita no *éctipo* do redemoinho, estando impossibilitado por tempo indeterminado de qualquer tentativa de redenção. Se para fazê-lo partimos de casos extremos, foi simplesmente por fins didáticos com o objetivo de melhor demonstra a complexidade do processo. Foi por esse motivo que, *Românovitch Raskólnikov* e *Jean Rizak* tornaram-se ótimos exemplos para desenvolver essa discussão, pois ambos encontravam-se mais próximos do *éctipo* da espiral e distantes do *arctipo* no processo de elevação, portanto distantes da serenidade e de senti-la em sua essência. É assim que o princípio de elevar-

se acima das circunstâncias, quando captado pelo Ser poderá elevá-lo pelas curvas do redemoinho rumo a serenidade desejada.

Considerações Finais

Em nossa discussão acerca do Ser e das ideias de serenidade em José Herculano Pires, percebemos que ao propor uma filosofia da *interexistência* e da serenidade, apoiado sobre o Espiritismo de Allan Kardec, o filósofo espírita quis demonstrar que a relação do Ser com o mundo pode deixar de ser apenas conflito, para se tornar harmonia e de alguma sorte esperança. Quanto a nossa pergunta inicial sobre “como é o Ser sereno no mundo?”, concluímos que é aquele que vive e sobrevive nas curvas imprevisíveis da espiral do éctipo ao *arctipo*, mesmo sem delas tomar conhecimento, e de alguma forma consegue elevar-se em *arc-stase*. Sendo assim, as ideias de serenidade presentes na filosofia existencial espírita de Herculano Pires, não representam uma evasão da realidade e muito menos um escapismo do Ser, ante os grandes problemas existenciais e sociais. Ao contrário, representam uma atitude frente a sua condição humana existencial.

Referências

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e Existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. - São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. - Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Mundo.Finitude. Solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989a.

HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1989b. (Os Pensadores).

KARDEC, Allan. *Revista Espírita 1867: Jornal de Estudos Psicológicos*. Tradução de

Salvador Gentile/ Revisão de Elias Barbosa – São Paulo: IDE,1993.

KIERKEGAARD, Soren. *The Concept of Anxiety: a Simple Psychologically Orienting Deliberation on The Dogmatic Issue of Heredity Sin*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1980.

PIRES, José Herculano. Introdução a Filosofia Espírita. São Paulo/SP: Ed. Paideia, 2015.

_____. *O Espírito e o Tempo*. São Paulo/SP: Ed. Paideia, 2009.

_____. *O Ser e a Serenidade: Ensaio de ontologia interexistencial*.

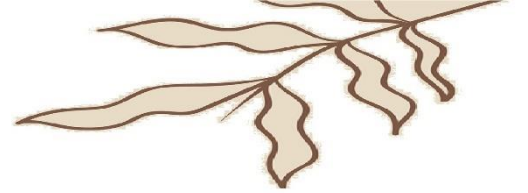
São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 2008.

SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo e o Humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis/RJ. Ed. Vozes, 2012.

Capítulo 7
**O SENSO RELIGIOSO NO PENSAMENTO DE LUIGI
GIUSSANI**

Gustavo Escobozo da Costa





O SENSO RELIGIOSO NO PENSAMENTO DE LUIGI GIUSSANI

Gustavo Escoboza da Costa

Mestrando em Teologia no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2022) e em Filosofia pelo Centro Universitário Ingá (2024). Possui especialização em Ensino Religioso, em Docência no Ensino de Filosofia e em Pneumatologia. E-mail: gustavoescoboza@hotmail.com

RESUMO

Esta pesquisa teve como principal objetivo compreender o senso religioso no pensamento de Luigi Giussani, intelectual italiano e conhecido por ser o fundador da Fraternidade de Comunhão e Libertação. Para tanto, utilizamos a abordagem de pesquisa qualitativa, através da metodologia de análise bibliográfica, tendo como principal referência sua obra “O Senso Religioso”. Para ele, no senso religioso se encontra a própria essência da racionalidade e a raiz da consciência humana. Ademais, o fator religioso representa a natureza do nosso eu enquanto se exprime nas perguntas últimas acerca da existência e do fim, colocando-se dentro da realidade do eu individual de cada pessoa. Essas perguntas se encontram enraizadas no mais profundo da pessoa humana, sendo, portanto, inextirpáveis, e exigem uma resposta total, que abarque todo o horizonte da razão, não podendo ser arrancadas ou negadas, caso contrário, se agiria de forma não-razoável, reduzindo o uso da razão.

Palavras-chave: Senso Religioso. Luigi Giussani. Experiência Religiosa. Razão.

ABSTRACT

The main objective of this research was to understand the religious sense in the thought of Luigi Giussani, an Italian intellectual known for being the founder of the Fraternity of Communion and Liberation. To this end, we used a qualitative research approach, through the methodology of bibliographic analysis, with his work “The Religious Sense” as our main reference. For him, the very essence of rationality and the root of human consciousness can be found in the religious sense. Furthermore, the religious factor represents the nature of our self as it is expressed in the ultimate questions about existence and the end, placing itself within the reality of each person's individual self.

These questions are rooted in the deepest part of the human person, and are therefore ineradicable, and require a total response that encompasses the entire horizon of reason. They cannot be uprooted or denied, otherwise one would act unreasonably, reducing the use of reason.

Keywords: Religious Sense. Luigi Giussani. Religious Experience. Reason.

INTRODUÇÃO

A época moderna, marcada por uma supervalorização da razão em detrimento da religião, havendo posteriormente uma constatação da limitação da primeira, teve como figura Luigi Giussani, intelectual italiano e conhecido por ser o fundador da Fraternidade de Comunhão e Libertação, que trouxe em seu pensamento uma nova proposta de enxergar na pessoa humana o senso religioso que é próprio da humanidade, sem que fosse necessário sacrificar o uso de sua própria razão.

Luigi Giussani (1922 – 2005), além de ser conhecido pela riqueza de suas obras, também o é por ser o fundador da Fraternidade de Comunhão e Libertação, que tinha como objetivo a educar seus membros de forma madura e colaborar com a missão da Igreja Católica em todos os âmbitos da sociedade contemporânea. Dentro de sua vasta bibliografia, a obra mais conhecida e estudada é *O Senso Religioso*, na qual o autor encontra no senso religioso a própria essência da racionalidade e a raiz da consciência humana.

Ademais, em sua visão, o senso religioso se coloca no nível da experiência elementar de toda pessoa humana, exatamente onde ela se questiona acerca do significado da vida e da realidade. Diante disso, a presente pesquisa teve objetivo investigar a forma como Luigi Giussani entende a experiência religiosa e como esta se realiza na pessoa humana.

Para cumprir o objetivo proposto, que foi compreender o senso religioso no pensamento de Luigi Giussani, utilizamos a abordagem de pesquisa qualitativa, através da metodologia de análise bibliográfica e documental, lançada inicialmente no material primário levantado: sua obra *O Senso Religioso*. Em seguida, consultamos obras e artigos que favoreçam a compreensão de seu pensamento, resultando na conclusão da

presente pesquisa, estruturada nesta introdução e no desenvolvimento, discussão e conclusão que se seguem.

O SENSO RELIGIOSO EM LUIGI GIUSSANI

Na obra *O Senso Religioso*, Luigi Giussani, antes de desenvolver a temática do senso religioso, discorre acerca de três princípios metodológicos, ou seja, três vias fundamentais para o conhecimento da realidade: 1) o realismo, que corresponde à postura diante da observação séria da realidade; 2) a razoabilidade, que se refere ao agir quando realiza a razão; e 3) a incidência da moralidade sobre a dinâmica do conhecimento, na qual a moralidade corresponde a amar a verdade do objeto mais do que as impressões preconcebidas acerca do mesmo (DIAS e LEDO, 2018, p. 26-30).

A partir dessas três premissas, em vista de enfrentar a experiência religiosa para colher seus fatores constitutivos, Giussani, ao desenvolver o método a ser utilizado para a compreensão da experiência, parte do pressuposto de que se a experiência religiosa é uma experiência, faz-se necessário partir de nós mesmos para olhá-la de frente e colhê-la em seus aspectos constitutivos. Ou seja, “se falamos de uma experiência, nós mesmos somos o ponto de partida” (GIUSSANI, 1988, p. 56). Esse partir da pessoa, a fim de que seja manifestado sem equívocos, precisa se dar quando a própria pessoa é olhada em ação, ou seja, na sua experiência cotidiana.

É próprio da pessoa humana o desejo de respostas totais para seus mais diversos questionamentos fundamentais acerca de si mesmo e da totalidade da vida. Diante disso, o fator religioso se apresenta diante das perguntas que o ser humano faz acerca do fim último da vida e da realidade, perguntas estas que não podem ser arrancadas da pessoa humana, mas que constituem sua própria insatisfação, que não deve ser vista como algo negativo, mas como um impulso que causa a evolução do ser humano (DIAS e LEDO, 2018, p. 30-31). De acordo com Giussani (1988, p. 69):

O fator religioso representa a natureza do nosso eu enquanto se exprime em certas perguntas: “Qual é o significado último da existência?” “Por que existem a dor, a morte?” “Por que, no fundo, vale a pena viver?” Ou, a partir de outro ponto de vista: “De que e para que é feita a realidade?” O senso religioso coloca-se dentro da realidade do nosso eu no nível dessas perguntas: coincide com aquele compromisso radical do nosso eu com a vida, que se mostra nessas perguntas.

Tais perguntas, como observa Giussani (1988, p. 71), se encontram enraizadas no mais profundo da pessoa humana, sendo, portanto, inextirpáveis, e exigem uma resposta total, que abarque todo o horizonte da razão. Diante de tais questionamentos, quanto mais se avança na tentativa de oferecer respostas às perguntas, mais se percebe a potência das mesmas e a desproporção do ser humano em relação à resposta total (GIUSSANI, 1988, p. 73).

Nesse sentido, “a inexauribilidade das perguntas ressalta a contradição entre o ímpeto da exigência e a limitação da medida humana na procura” (GIUSSANI, 1988, p. 73) e “a inexauribilidade da resposta às exigências constitutivas do nosso eu é estrutural, isto é, de tal modo inerente à nossa natureza que representa a característica do seu ser” (GIUSSANI, 1988, p. 74).

Ademais, Giussani (1988, p. 82) atesta que estas perguntas se encontram em cada indivíduo e dentro de seu olhar para todas as coisas. Nessa realidade, o sentido religioso é manifestado, sendo este a capacidade da razão exprimir a própria natureza profunda na interrogação última. Ademais, é o “locus” da consciência que o homem tem da existência (GIUSSANI, 1988, p. 82). De acordo com o intelectual:

A pergunta última é constitutiva do indivíduo e, nesse sentido, o indivíduo é totalmente só: ele mesmo é aquela pergunta e nada mais. Por isso, quando olhamos um homem, uma mulher, um amigo, alguém que passa, sem que ressoe em nós o eco daquela pergunta, daquela sede de destino que os constitui, nossa relação não é humana, e muito menos pode ser um relacionamento amoroso em qualquer nível: de fato, não respeita a dignidade do outro, não é adequado à dimensão humana do outro. A mesma pergunta, porém, no mesmo instante em que define a minha solidão, coloca a raiz da minha companhia, porque significa que eu sou constituído por outra coisa, ainda que misteriosa (GIUSSANI, 1988, p. 83).

A partir de tal observação, o autor compreende a religião como aquilo que o homem faz em sua solidão, mas também aquilo que ele descobre em sua essencial companhia. Esta companhia é mais original que a solidão, dado que a estrutura da pergunta última não é gerada pela vontade da pessoa humana, mas a ela é dada: “por isso, antes da solidão está a companhia, que abraça minha solidão. Por isso, ela não é mais verdadeira solidão, mas grito de apelo à companhia escondida” (GIUSSANI, 1988, p. 83).

Portanto, na compreensão religiosa de Giussani, apenas a hipótese do divino e a afirmação do mistério como realidade que existe além do alcance da capacidade de

conhecimento da pessoa humana corresponde à sua estrutura original. Se a natureza da pessoa humana está à procura de uma resposta e se sua própria estrutura é esta pergunta, não admitir a existência de uma resposta é suprimir a pergunta. Nesse sentido, Giussani afirma que tal resposta só pode ser insondável, pois apenas a existência do mistério é adequada à estrutura de mendicância que a pessoa humana é (GIUSSANI, 1988, p. 84).

Desta forma, do ponto de vista existencial, o senso religioso é então esta pergunta de totalidade que é constitutiva da razão do ser humano, ou seja, de sua capacidade de conhecimento, sua abertura para ir adiante e abraçar sempre mais a realidade (GIUSSANI, 1988, p. 84).

Compreendendo que no pensamento de Giussani o senso religioso constitui uma das dimensões da pessoa humana e se identifica com a sua racionalidade e consciência, e que se exprime através das perguntas últimas, Carvalho (2006, p. 118-119) observa que o ser humano encontra nele a sua a sua expressão mais elevada, pois é na dinâmica dessas perguntas últimas que o fator religioso é identificado com a razão. Para o intelectual, “a razão é a abertura à realidade, capacidade de agarrá-la e afirmá-la na totalidade de seus fatores” (GIUSSANI, 1988, p. 32).

Destarte, a realidade à qual o ser humano se insere é chamada por Giussani como “dado”, isto é, algo que lhe é dado, que não depende dele. É algo que já existia e continuará existindo. A pessoa humana, como ser dependente, depende dessa realidade que lhe é dada. Ademais, o próprio ser humano é dado, visto não ser capaz de fazer a si mesmo. É necessário, portanto, que a pessoa receba e reconheça o que à ela é dado, pois é diante da realidade dada que a pessoa se pergunta sobre o sentido de tudo (DIAS e LEDO, 2018, p. 32).

O senso religioso é movido por um maravilhamento que possui uma força de atração. E, como o autor observa, “a religiosidade é, em primeiro lugar, a afirmação e o desenvolvimento de uma atração” (GIUSSANI, 1988, p. 153). Conforme Carvalho:

A observação da própria experiência nos leva a perceber o emergir constante e inevitável das perguntas últimas acerca do sentido total da realidade, incluindo esse próprio emergir. É justamente esse complexo de questões últimas e incomensuráveis que constitui, em Luigi Giussani, o senso religioso. Dessa maneira poder-se-á perceber que o senso religioso é imanente à natureza humana e carrega em seu interior exigências e evidências que ajudam o homem a dar juízos diante da problemática da vida e que a razão é o instrumento pelo qual ele pode

buscar e encontrar uma resposta que dê sentido à vida (CARVALHO, 2006, p. 119).

Nessa realidade, o pensamento de Giussani torna-se um necessário convite para o resgate, nos dias hodiernos, do fator religioso como dimensão da natureza humana, pois o lapso de uma perspectiva de infinito leva a pessoa humana a não contemplar o significado último da existência, tendo-o como algo supérfluo. Como consequência disso, “em seu lugar nasce um vazio que desloca a postura originária do coração e fragmenta a personalidade onde o eu é negligenciado em seu potencial” (CARVALHO, 2006, p. 122).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo geral da presente pesquisa foi compreender o senso religioso no pensamento do intelectual italiano e fundador da Fraternidade de Comunhão e Libertação, Luigi Giussani. Para tanto, investigamos sua renomada obra *O Senso Religioso*, acompanhada de pesquisadores e comentadores de seu pensamento.

Constatamos, no pensamento de Luigi Giussani, que o senso religioso é expresso na vida da pessoa humana através das perguntas últimas da existência humana, aquelas que tratam acerca do destino, do significado das coisas, do sentido da vida, da morte, do sofrimento. Ademais, é preciso partir da própria experiência humana para conhecer sua dinâmica e natureza, pois o senso religioso faz parte da dimensão da vida humana.

De acordo com sua abordagem, o ser humano não pode arrancar de si os questionamentos propostos pelo fator religioso. Negar ou reduzir as perguntas acerca da origem ou do destino das coisas, dos significados, é agir de forma não-razoável, é reduzir o uso da razão. Portanto, quanto mais a pessoa humana abraçar essa sua dimensão, mais viverá a integralidade do seu ser pessoa.

REFERÊNCIAS

Carvalho, Alessandra Sterzi de. **O senso religioso e o homem contemporâneo: uma reflexão antropológica filosófica na obra de Luigi Giussani**. 2006. 181 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

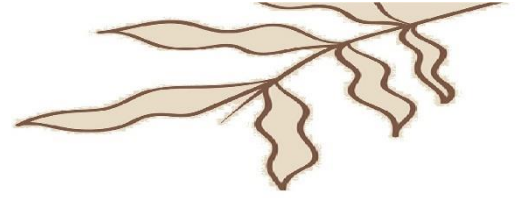
DIAS, Marcelo Couto; LEDO, Danilo Vasconcelos. **A relação entre razão e senso religioso no pensamento de Luigi Giussani**. Coletânea Melhores Artigos de TCC – Graduação, Salvador, 2018 Universidade Católica do Salvador – UCSal.

GIUSSANI, Luigi. **O senso religioso**. Brasília: Companhia das Letras, 1988.

Capítulo 8
**COSMOVISÃO CRISTÃ: O ALICERCE DE UM ENSINO
RELIGIOSO CRISTÃO**

Felippe de Amorim Ferreira





COSMOVISÃO CRISTÃ: O ALICERCE DE UM ENSINO RELIGIOSO CRISTÃO

Felippe de Amorim Ferreira

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Mestre em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR). Pós-graduado em Docência Universitária e em aconselhamento pastoral. Teólogo pela Faculdade Adventista da Bahia (FADBA). Contato: felippeamorim@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho destina-se a apresentar a cosmovisão cristã como sendo o fundamento do Ensino Religioso Cristão. Serão apresentadas as três bases da cosmovisão cristã (criação, queda e redenção) e como elas se relacionam com a prática do Ensino Religioso no âmbito do cristianismo. O trabalho é resultado de pesquisa bibliográfica que transita na área de intercessão entre Teologia e Filosofia. A tese básica desse trabalho consiste na afirmação de que não é possível ter um Ensino Religioso cristão se as bases dessa cosmovisão forem desprezadas. Os professores de Ensino Religioso Cristão devem olhar para sua prática docente a partir das lentes do cristianismo.

Palavras-chave: cosmovisão; cosmovisão cristã; ensino religioso; teologia; filosofia

1 Introdução

Quando falamos de Ensino Religioso, acredito ser importante fazer uma delimitação mais detalhada ao acrescentar a palavra “cristão”. Dessa forma a expressão ficaria Ensino Religioso Cristão. Essa delimitação ajuda para que as reflexões estejam mais focadas no assunto. É possível ter Ensino Religioso que usa outras vertentes religiosas. Pode existir um Ensino Religioso espírita, ensino religioso umbandista ou mesmo o ensino religioso aplicado nas escolas públicas brasileiras que se configura basicamente como aula de história das religiões.

Por isso, nesse trabalho apresentaremos o conceito de cosmovisão e as três bases da cosmovisão cristã (Criação, queda e redenção) e esclarecemos como cada uma delas é importante para um Ensino Religioso Cristão. Entendemos que um ensino religioso cristão deve acontecer em uma escola confessional cristã, pois, seguindo o princípio de laicidade do Estado Democrático de Direito brasileiro, não deve haver uma confissão religiosa que prevalece em escolas públicas, até porque seria extremamente difícil decidir qual das muitas confissões religiosas existentes em nosso país ficaria como aquela ensinada em sala de aula.

Em resumo, o conteúdo que será apresentado a seguir está direcionado para professores de Ensino Religioso de escolas confessionais cristãs que, por esse motivo, tem suas aulas de ensino religioso focadas nas doutrinas (ensinos) cristãs. Os óculos, através dos quais esses professores devem olhar seu ensino, são compostos por lentes tridimensionais, conforme apresentaremos a seguir.

2 Fundamentação teórica

Ao considerar a amplitude da temática cosmovisão, é necessário que em primeiro lugar se trabalhe com a sua definição. Por esse motivo, faremos uma breve apresentação de alguns conceitos definidores, para que o sentido atribuído à cosmovisão seja elucidado e o objeto clarificado.

A literatura especializada em cosmovisões é bastante ampla e abundante. Por não existir uma definição padrão de cosmovisão, cada autor dá o seu tom ao assunto, fazendo, assim, que existam muitas definições diferentes para o mesmo conceito. Em muitas delas, essas definições se encontram e dialogam, em algumas outras há um pouco de divergência, porém, observa-se que de uma maneira geral, elas caminham na mesma direção. Feitas as observações iniciais, passa-se agora a apresentar as definições e os comentários sobre as divergências encontradas.

A maioria dos teóricos concorda que a palavra cosmovisão nasceu na Alemanha do século XVIII. Cosmovisão é a tradução da palavra alemã *Weltanschauung* e foi usada pela primeira vez pelo filósofo iluminista Immanuel Kant em sua obra “Crítica da faculdade de Juízo” (1790). Goheen (2016, p. 36) afirma que “Kant utilizou o termo só uma vez o qual não desempenhou um papel central em seu pensamento”. Assim, pode-se dizer que em Kant, a palavra cosmovisão não obteve a atenção nos seus estudos e

argumentos e nem foi aprofundada com relação ao seu conceito. A menção à cosmovisão não se tornou um indicativo ou uma teoria a ser desenvolvida.

A partir do século XIX, o conceito de cosmovisão foi sendo mais utilizado e aprofundado, contudo, em vez de caminhar para uma definição única desse conceito, quanto mais ele foi estudado, mais definições foram aparecendo. O certo é dizer que "Não há uma única definição com que todos concordem" (HIEBERT, 2016, p. 17).

Nash (2008, p. 45) destaca cinco pontos como definidores de uma cosmovisão: Deus, Metafísica, Epistemologia, Ética e Antropologia. Os pontos levantados por Nash aparecem, de maneira geral, na maioria dos teóricos com nomenclaturas diferentes, mas o ponto em comum é que eles concordam que a cosmovisão irá ser definidora para que as questões mais íntimas dos seres humanos possam ser respondidas. Comentando esses pontos, Nicodemos diz o seguinte:

Aquilo em que um indivíduo acredita quanto a esses cinco pontos é o que tinge os óculos com que ele enxerga e decifra o mundo ao seu redor. Também é o que influencia, de forma decisiva, seu relacionamento consigo mesmo, com o próximo, com o mundo, em casa, no trabalho e na sociedade como um todo (NICODEMOS, 2015, p. 183).

É ponto pacífico que a cosmovisão irá (ou deveria) afetar todos os aspectos da vida de um ser humano¹², desde os mais simples como a roupa que usará, até os mais complexos como o sentido da vida. Domingues acredita nisso e demonstra seu pensamento em seu comentário sobre o conceito:

As cosmovisões, ainda, situam-se em um nível mais profundo da cultura, pois são elas que dão sustentação e dinamicidade à forma como homens e mulheres significam a vida, visto que assumem um conjunto de pressuposições que fazem parte das explicações que pautam suas formas de ver, sentir e agir, ou seja, uma identidade que se destaca em uma coletividade (DOMINGUES, 2015, p. 19).

A definição apresentada por Domingues (2015, p. 57) contém algumas informações que merecem um destaque e uma reflexão. Em primeiro lugar, a cosmovisão de uma pessoa irá influenciar diretamente nos significados que as coisas da vida terão para o indivíduo. Uma votação eleitoral, uma frase colocada nas redes sociais ou mesmo uma comemoração de um fato por um determinado grupo apresentará

12 Mais à frente discutir-se-á a respeito da compartimentalização da cosmovisão cristã, que tem sido um dos maiores problemas para a implementação dessa cosmovisão na vida dos próprios cristãos.

significados diferentes, dependendo da cosmovisão com a qual cada uma das pessoas enxerga a vida.

Diante desta constatação, pode-se apresentar um exemplo simples, presenciado por esse pesquisador em 2012 na cidade de Maputo e que ilustra bem essa questão. Na ação dos moradores do país africano Moçambique, o ato de estender a mão esquerda para alguém é uma afronta, pois a mão esquerda é utilizada para a higiene pessoal. No Brasil, por exemplo, não importa qual das mãos se usa para o cumprimento rotineiro¹³.

Outro aspecto a ser destacado no conceito sobre percepções dos grupos sociais é que a cosmovisão ocorre a partir de um conjunto de pressuposições que, em grande parte, são axiomáticas, ou seja, estão na mente e não precisam de explicações para serem aceitas. Esses pressupostos são colocados em cada ser humano pela família, pela escola e pela igreja ao longo dos anos de crescimento de uma criança. Adultos também podem adquirir novos pressupostos e, nesse caso, eles irão sofrer uma mudança de cosmovisão.

Como foi dito, anteriormente, existem diversas definições para cosmovisão. Alguns autores, como Miller, Sire, Geisler, Kraft, Pearcey, dentre outros, a fim de serem mais bem compreendidos, estabelecem metáforas para tentar explicar as suas ideias. A definição a seguir se encaixa nesse caso:

A cosmovisão, como um mapa rodoviário, estabelece nossa direção e nos guia pela vida. Como o vento soprando pelas árvores, que não pode ser visto, contudo vivifica e produz movimento. A cosmovisão infunde vida na comunidade e estabelece sua dinâmica. Ela diz: 'Isso é o que somos' (MILLER, 2003, p. 37).

É muito importante avaliar um aspecto destacado na definição acima, a saber: o subconsciente. Isso revela que, a cosmovisão de uma pessoa, muitas vezes, não é algo conscientemente vivido. Pode-se viver uma cosmovisão tendo no âmbito do subconsciente os pressupostos que a conduzem. Nesse caso, ela se comporta da maneira como foi descrita acima, ou seja, como o vento, que não pode ser visto, mas que move as coisas para a direção que ele aponta. Essa compreensão de que a cosmovisão pode ser vivida sem ser percebida, pode servir de alerta para cada ser humano, pois, é preciso saber o porquê se faz o que faz. Viver no piloto automático é a receita para que grupos sociais possam ser manipulados por pessoas que se consideram poderosas ou detentoras de poder.

13 Embora exista um certo desconforto quando se estende a mão esquerda para um cumprimento.

Miller continua sua explicação sobre cosmovisões, destacando o aspecto abrangente desse assunto. Ele ressalta a maneira como a cosmovisão pode influenciar todo o ser:

A cosmovisão trata com todos os aspectos da realidade: o epistemológico, o metafísico e o moral. Ela interpreta, explica e define o universo. Não apenas determina nossa visão do 'que é', mas também nos diz o que 'deve ser'. No sentido em que cada pessoa tem uma cosmovisão, cada um é um filósofo (MILLER, 2003, p. 35).

Nessa mesma linha de raciocínio, Kraft fala sobre a maneira como uma cosmovisão tem o poder de se instalar no mais íntimo de uma pessoa e impulsionar a tomada de decisões que se apresentam em situações do cotidiano, uma vez que a cosmovisão se instaura no interior de uma cultura. Essa perspectiva indica que:

A cosmovisão, o nível profundo da cultura, é o conjunto culturalmente estruturado de pressuposições (incluindo valores e compromissos/alianças) que serve como base para que um povo perceba e responda à realidade. A cosmovisão não está separada da cultura. Ela está incluída na cultura como o nível mais profundo de pressuposições nas quais um povo baseia a sua vida (KRAFT, 2009, p. 393).

Kraft, ao usar a sua metáfora, está tentando dizer que a cosmovisão é a base que forma as pressuposições que os grupos sociais têm acerca da realidade. Para que se possa ilustrar isso é possível pensar no exemplo de estrutura de uma casa. A parte visível do imóvel são as suas paredes, quartos, cozinha, dentre outros. Contudo, essa não é a parte mais importante da construção. O que possibilita que todos aqueles cômodos se mantenham em pé e cumpram a sua função é a base ou o alicerce da casa. Os fundamentos é que são a parte mais importante de uma construção. Eles determinarão se aquela casa ficará em pé por muito tempo ou virá ao chão. Interessante, que as bases não são partes visíveis, mas são elas essenciais para que a construção tenha um propósito, uma finalidade.

Quando se fala de cosmovisão, o que se tem em mente são os fundamentos do pensamento humano, ou seja, o alicerce da "casa cultural" das pessoas. A cosmovisão não aparece na vida das pessoas, enquanto conceito, mas ela está contida em cada ação feita e em cada decisão materializada, desde as menores, como a roupa que se usará, até as maiores como os pensamentos e as ações diante da morte de um ente querido.

Sobre o conceito de cosmovisão, Hiebert (2016, p. 19) diz que são os "pressupostos fundamentais cognitivos, afetivos e avaliadores que um grupo de pessoas adota sobre a natureza das coisas e que utiliza para organizar a vida". Desta interessante definição é possível destacar o seguinte aspecto: a cosmovisão é o elemento "avaliador", que as pessoas usam diante da sociedade. Isso significa que a cosmovisão não afeta apenas a pessoa que a possui, mas ela determina como as pessoas se relacionarão com os outros na sociedade. Tendo, portanto, dado uma visão geral sobre o conceito de cosmovisão, podemos avançar para o que tem de específico na cosmovisão cristã, a saber, suas três bases.

3 BASES DA COSMOVISÃO CRISTÃ

Hoje, é relativamente comum ouvir explicações alternativas para a origem da vida e do universo, por esse motivo, parece ser muito correta a frase que diz: a mensagem cristã não começa com "Aceite a Jesus como Salvador", mas com "No princípio, criou Deus os céus e a Terra" (PEARCEY, 2017, p. 49). É consenso entre os estudiosos da cosmovisão cristã que tudo começa com a compreensão da criação divina.

Algumas das explicações, inclusive, tentam mesclar a explicação bíblica com o modelo evolucionista, criando o que se conhece por evolucionismo-teísta, que seria Deus conduzindo o processo ao longo da evolução. O relato bíblico do livro de Gênesis 1, no entanto, afirma que Deus criou tudo em seis dias e que as coisas se fizeram pela força da sua Palavra. Essa visão dá sentido aos estudos cosmovisionais cristãos e ao próprio cristianismo. Pearcey indaga e responde de maneira esclarecedora sobre esse assunto, dizendo que:

Como começar a construir uma cosmovisão cristã? A passagem fundamental é a narrativa da criação em Gênesis, porque é o ponto que devemos examinar a fim de aprender qual era o propósito original de Deus ao criar a raça humana (PEARCEY, 2017, P. 15).

A negação da visão criacionista da origem da vida, causa, inclusive, um decréscimo no valor ontológico dos seres humanos. Não é incomum se ouvir generalizações, dizendo que em todos os aspectos houve uma evolução do pensamento humano na transição da Idade Média para a Moderna. Contudo, não é exatamente assim que se observa esta relação. A questão do valor da vida humana, por exemplo, foi

nitidamente tratada de maneira menos importante a partir da modernidade. "Para os europeus medievais, a vida era significativa, plena de propósito e infinita. Para os modernistas, os seres humanos são acidentes, o produto temporário e do acaso de uma natureza cega e sem propósito" (HIERBERT, 2016, p. 181).

Nesse aspecto, o pensamento medieval retrata muito bem o pensamento da cosmovisão cristã. Essa noção do valor da vida só pode ser sustentada a partir do conceito criacionista de origem. A partir da narrativa bíblica de que Deus criou tudo em seis dias e no sétimo descansou, encara-se tanto o valor que o ser humano tem, como a sua função na Terra. Há um mandato cultural dado por Deus aos seres humanos no livro de Gênesis. "Deus os abençoou, e lhes disse: "Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e subjuguem a terra! Dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra" (Gn. 1:28, NVI). Essa ordem de Deus aos humanos não é uma autorização de exploração predatória, mas uma tarefa de cuidado com a natureza.

Moraes (2018, p, 156) explica que o mandato cultural recebido pelo ser humano "não significa que o mesmo tenha o direito de fazer o que bem entender dela [natureza] [...], correspondente à capacidade que lhe foi concedida como algo potencial, recebida para dar continuidade à história recém-criada". Ou seja, o ser humano, de certa forma, daria continuidade ao ato criador de Deus, desenvolvendo cultura a partir da criação original.

Sandlin (2016, p, 45) faz uma diferenciação entre criação e cultura. Para ele, criação é tudo o que saiu das mãos de Deus e cultura é tudo o que o ser humano produz a partir da criação de Deus. Nesse sentido, o limão não é cultura, mas, a limonada sim. O vento não é cultura, mas a energia eólica sim. O mandato cultural foi dado aos seres humanos, quando o mundo ainda era perfeito, ou seja, faz parte da perfeita vontade de Deus que os seres humanos produzam cultura.

O criador fez uma natureza perfeita, mas não encerrou a possibilidade de que novas coisas fossem desenvolvidas a partir daquilo que ele já havia criado (cultura). Era parte da tarefa do ser humano, no mundo perfeito, modificar e criar a partir daquilo que Deus criou. Essa possibilidade de criar era parte da imagem de Deus colocada nos seres humanos. Sobre o mandato cultural, Sandlin (2016, p, 45) explica:

O homem interage com a criação de Deus para impor a vontade de Deus a ela com amor. O homem não a abandona: ele interage com ela,

adicionando sua criatividade e habilidade concedida por Deus – para aperfeiçoá-la. Isso significa que, embora a criação procedente da mão divina fosse muito boa (Gn. 1:31), ela ainda não era tudo que Deus pretendia. Em suma, a criação não era suficiente; Deus também queria cultura.

Nesse sentido, o mandato cultural é algo intrinsecamente religioso. Ao produzir cultura, o ser humano está apenas cumprindo a vontade de Deus. É lógico que a cultura produzida num mundo perfeito, seria perfeita e a cultura produzida em um mundo imperfeito é imperfeita. Nesse prisma, a cultura produzida pelo ser humano precisa estar submetida aos princípios estabelecidos por Deus em sua Palavra. Em um mundo imperfeito, a Bíblia se torna a régua para classificar a cultura que agrada a Deus.

O ser humano deveria produzir na “Terra” e para a “Terra”. Contudo, essa produção não seria penosa. Em outras palavras, o ser humano deveria produzir cultura¹⁴. Deus fez os seres humanos com o intuito de que eles fossem produtivos e usassem a natureza de maneira consciente e em seu próprio benefício. Nesse sentido, a cultura é algo divino. "Para se ter cultura não é preciso saber apreciar música clássica, nem poder recitar poemas de cor, nem conhecer história e geografia. Para tê-la, basta ser humano, pois não se pode ser humano sem cultura" (GONZÁLEZ, 2011, p. 39). Partindo desse pensamento, pode-se inferir que toda produção cultural que não fere os princípios bíblicos é uma centelha do mandato cultural de Deus aos seres humanos.

Antes do pecado, a produção de cultura seria feita de maneira indolor e prazerosa, contudo, o pecado entrou em cena. Após a queda, o mandato cultural foi mantido, mas as condições mudaram.

A queda não destruiu nosso chamado original, porém o tornou mais difícil. Nosso trabalho é marcado por tristezas e labores. [...] A existência humana ideal não é lazer eterno ou férias infinitas – ou um recolhimento monástico em oração e meditação -, porém esforço criativo gasto para a glória de Deus e benefício dos outros (PEARCEY, 2017, p. 53)

A natureza humana era perfeita e estava em harmonia com todos os outros seres criados, porém, após a queda o ser humano quebrou seus quatro níveis de relacionamento. Em primeiro lugar foi quebrado o relacionamento com Deus, pois o ser humano se escondeu de Deus e teve medo dEle (Gn 3:10); em segundo lugar, foi quebrado o relacionamento com o próximo. Logo após a queda, Adão jogou a culpa do

14 A referência a cultura é no sentido de dizer que ela reflete em tudo que é produzido pelo homem, sejam coisas materiais ou imateriais.

erro sobre a sua mulher (Gn 3:12). Em terceiro lugar, foi quebrado o relacionamento consigo mesmo, pois o ser humano teve vergonha de seu próprio corpo (Gn 3:7); e, em quarto lugar, foi quebrado o relacionamento com a natureza, quando foi feito o sacrifício de dois animais para que fossem produzidas roupas para cobrir a nudez humana (Gn 3:21).

A partir daquele episódio fatídico, o ser humano passou a ser um ser caído, condenado à morte eterna e separado de Deus. Sua natureza passou a ser propensa para o mal e destituída de bondade intrínseca. O mal passou a ser uma realidade enfrentada no planeta terra por todas as pessoas e, ainda, uma questão filosófica de difícil solução. “O problema do mal é reconhecidamente complexo, mesmo nas páginas da Bíblia” (SILVA, 2018, p, 493).

Quando se olha para as tragédias que acontecem no planeta e na vida particular das pessoas, deve-se colocar tudo no molde da entrada e existência do pecado e da condição caída dos humanos. Fazendo assim, se terá compreensão correta a respeito dos fenômenos que ocorreram e que ocorrem na humanidade, especialmente, aqueles que foram ou continuam sendo geradores de dor e sofrimento.

A terceira referência que forma a lente por meio da qual um cristão enxerga a vida é a redenção. Desde que o mal entrou no planeta Terra, Deus começou um esforço para que ele fosse erradicado e os humanos voltassem à condição que tinham no Éden, antes do pecado. Esse esforço passou pelos episódios da formação de um povo que representaria Deus na Terra (Hebreus) e, mais completamente, na vida, morte e ressurreição de Cristo. Disto resulta no trabalho de Jesus como intercessor e, finalmente, na expectativa da segunda vinda de Cristo.

O próprio Cristo colocou em evidência o objetivo de Deus, como meta do seu ministério terrestre. Em diálogo com Nicodemos, o Mestre afirmou: "Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu seu filho unigênito para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna" (João 3:16). Esse texto bíblico é uma espécie de resumo do plano de redenção e a perspectiva da redenção deve fazer parte do olhar cristão para o mundo, no sentido de ajudá-lo a interpretar os acontecimentos que se fazem presentes na ordem planetária.

O conceito de redenção precisa ser bem compreendido para que possa ser aplicado como base da cosmovisão cristã. Parks esclarece o conceito de redenção, ao dizer que:

A palavra grega se deriva do verbo que significa “libertar ante o recebimento de um resgate”. O redentor é Jesus Cristo, o parente remidor dos eleitos de Deus — “Bendito seja o Senhor, Deus de Israel, porque visitou e redimiu o seu povo” (Lc 1.68). O preço que Jesus pagou em favor da redenção de seu povo foi o seu próprio sangue, derramado em sua morte, no lugar dos eleitos — “o Filho do Homem... veio para... dar a sua vida em resgate por muitos” (Mt 20.28). E o Redentor é também, Ele mesmo, a redenção — “Cristo Jesus, o qual se nos tornou... redenção” (1 Co 1.30). Cristo redimiu seu povo do pecado e de tudo o que a ele se associa (PARKS (2005. p. 2).

A redenção, que se materializou na cruz e se concretizará na volta de Jesus, serve como consolo e incentivo para que os cristãos continuem vivendo o evangelho de Cristo na Terra. O cristão quando aceita esta missão, faz com que ela reflita o sentido da vida que foi revelado em Cristo. Isso porque, ele compreende que não é fruto do acaso, mas do amor de Deus.

4 Resultados e Discussão

Não é possível pensar em Ensino Religioso Cristão sem ter como fundamento dessa prática a cosmovisão cristã. Em outras palavras, o professor de Ensino Religioso de uma escola confessional cristã precisa em primeiro lugar acreditar nas bases da cosmovisão cristã (criação, queda e redenção) e, como consequência, ensinar seu conteúdo tendo como ponto de partida as lentes do cristianismo.

Para ficar mais claro o que quero apresentar, cabe um exemplo. Como um professor de Ensino Religioso Cristão responderia à pergunta: Por que existe a pobreza? Uma pergunta dessa natureza poderia ser respondida de diversas formas, a depender da cosmovisão do interlocutor. Alguém que detém uma cosmovisão materialista iria responder essa pergunta usando os argumentos da luta de classes. Contudo, o professor de Ensino Religioso Cristão responderia usando as três bases da cosmovisão cristã: (Criação) Deus criou um mundo perfeito, portanto, sem pobreza. (Queda) A queda trouxe as desigualdades sociais e isso explica a pobreza que é um problema social que só será resolvido completamente com a resolução da questão do pecado. Contudo, a cosmovisão cristã nos chama a fazer o possível para diminuir as consequências dessa pobreza. (Redenção) A morte de Jesus na Cruz e sua futura volta darão a solução final para o problema da pobreza.

O exemplo acima é apenas uma amostra de como os professores de Ensino Religioso Cristão devem guiar a sua prática docente e transmitir os conteúdos aos seus alunos.

5 Considerações Finais

Os professores de Ensino Religioso Cristão devem estar comprometidos com aquilo que a Bíblia apresenta como verdades metafísicas e, portanto, guiar sua prática docente a partir do texto bíblico. Não existe Ensino Religioso Cristão sem cosmovisão cristã e não existe cosmovisão cristã sem as suas três bases – Criação, queda e redenção.

Referências

DOMINGUES, Gleyds Silva. **Cosmovisões e projeto político-pedagógico**: o sentido da formação humana. Saarbruck: Editora Novas Edições Acadêmicas, 2015

GOHEEN, Michael W. **Introdução à cosmovisão cristã**: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea / Michael W Goheen e Craig G. Bartholomew – São Paulo: Vida Nova, 2016.

GONZALEZ, Justo L. **Cultura e Evangelho**: o lugar da cultura no plano de Deus. – São Paulo: Hagnus, 2011.

HIEBERT, Paul G. **Transformando cosmovisões**: uma análise antropológica de como as pessoas mudam. São Paulo: Vida Nova, 2016.

KRAFT, Charles H. Cultura, cosmovisão e contextualização. In. **Perspectivas no movimento cristão mundial**. Editores: Ralph D. Winter, Steven C Hawthorne, Kevin D. Bradford. São Paulo: Vida Nova, 2009.

MILLER, Darrow. **Discipulando Nações**. Curitiba-PR: Fatoé publicações, 2003

MORAES, Reginaldo Pereira de. **O descanso sabático em Hebreus**. São Leopoldo, 2018. Disponível em: http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/877/1/moraes_rp_td173.pdf. Acesso em 20/07/2018

NASH, Ronald. **Questões Últimas da Vida**: uma introdução à filosofia. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

NICODEMUS, Augustus. **Polêmicas na Igreja**: doutrinas, práticas e movimentos que enfraquecem o cristianismo. São Paulo: Mundo Cristão, 2015.

PARKS, Daniel E. **O que significa esta “eterna redenção”?**. Disponível em http://www.ministeriofiel.com.br/artigos/detalhes/105/A_Eterna_Redencao. Acesso em 15/11/2018

PEARCEY, Nancy. **Verdade Absoluta**: libertando o Cristianismo de seu cativeiro cultural. Rio de Janeiro-RJ: CPAD, 2017.

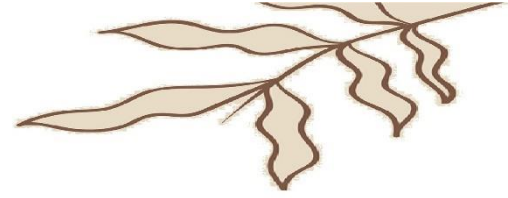
SANDLIN, P. Andrew. **Cultura Cristã**: uma introdução. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2016.

SILVA, Rodrigo Pereira. **O Ceticismo da fé**: Deus: uma Dúvida, uma Certeza, uma Distorção. São Paulo: Ágape, 2018.

Capítulo 9
**A TEOLOGIA PRÁTICA NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA
ATUAL**

Rubens Soares Siquera





A TEOLOGIA PRÁTICA NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ATUAL

Rubens Soares Siquera

É graduando em Teologia Bacharel na PUC Minas com um forte interesse em Teologia Prática, missiologia e ciências da religião. Sua paixão pela compreensão prática da teologia e pelo estudo das missões religiosas o impulsiona em sua jornada acadêmica.

RESUMO

Este artigo tem por objetivo refletir sobre a proposta atual da teologia prática que teve suas raízes por volta do séc.XIX, época em que a corrente filosófica do empirismo e da teoria do conhecimento tiveram seu apogeu. Contemporaneamente, observa-se que nas últimas décadas a vida social tem experimentado diversas mudanças, considere-se, por exemplo, a proliferação significativa da tecnologia da informação, a emergência de uma cultura marcada pela imagem multimídia, entre outros aspectos que poderiam ser mencionados. Dentro dessa perspectiva, torna-se fundamental para teologia prática refletir sobre os processos de mudança e como eles impactam na experiência religiosa atual e na sociedade contemporânea. Sob o ponto de vista metodológico, trabalharemos com a pesquisa teórica bibliográfica. Espera-se, com este artigo, contribuir com experiência religiosa configurada sob o ângulo da vida social contemporânea, e acenar que essa experiência é plenamente humana e, mesmo tempo, transcendente.

Palavras-chave: Teologia prática; Sociedade contemporânea; Experiência religiosa atual.

Introdução

A Teologia Prática, como disciplina que busca integrar a reflexão teológica com a prática da fé, tem desempenhado um papel crucial na compreensão e vivência da religiosidade em contextos contemporâneos. Originada no século XIX em resposta ao crescente empirismo e à busca por fundamentos filosóficos para a fé, a Teologia Prática passou por uma significativa evolução ao longo dos anos, enfrentando desafios e se adaptando às transformações sociais, culturais e religiosas. Este texto explora a história

e o desenvolvimento recente da Teologia Prática, destacando sua relevância e influência na sociedade atual. Além disso, examina-se a relação entre a Teologia Prática e a experiência religiosa contemporânea, ressaltando sua importância como mediadora entre a fé e a realidade vivida pelos indivíduos e comunidades religiosas.

Teologia Prática e a Sociedade Contemporânea

A proposta atual da Teologia Prática tem suas raízes por volta do século XIX, época em que o empirismo como corrente filosófica e a teoria do conhecimento estava em seu apogeu. Os filósofos em destaque nesse período eram: John Locke, David Hume, John Stuart Mill e etc. É neste contexto que na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos surge o desejo de desenvolver argumentos empíricos-filosóficos sobre a existência e características de Deus e o que podemos crer sobre Ele.

Provavelmente a primeira referência nesta linha é o teólogo reformado (Calvinista) Friedrich Schleiermache, que enfatizou a importância, tanto para a Eclesiologia quanto à Teologia Prática, para considerar o conhecimento empírico da situação da própria Igreja e da sociedade no desenvolvimento de ambas disciplinas. Este Teólogo é considerado o pai da Teologia Prática, por causa da sua compreensão da experiência religiosa integral, ou seja, valoriza no homem suas dimensões cognitiva, afetiva e volitiva¹⁵¹⁶.

A evolução atual da Teologia Prática

A Teologia Prática passa por um importante processo de transformação, desafiando –se até mesmo a desenvolver um modelo “interdisciplinar” de estudo empírico sobre a experiência religiosa. Neste período são os próprios teólogos que são chamados a desenvolver as habilidades necessárias para realizar esta tarefa.

Em seu desenvolvimento recente, seu expoente mais representativo foi Johannes A. van der Ven (1940), teólogo prático holandês, professor (agora emérito) na Universidade Igreja Católica Radboud em Nijmegen, Holanda. Van der Ven é amplamente reconhecido, dentro da bibliografia especializada sobre o assunto, como o autor que

¹⁵ Cf. Friedrich Schleiermacher, *A fé cristã: exposta em coordenação segundo os princípios da Igreja Evangélica* (Salamanca: Follow me, 2013); Wilhelm Gräb, "Teologia prática como teologia da religião: a compreensão de Schleiermacher da teologia prática como disciplina", *International Journal of Practical Theology* 9, no. 2 (2005):

¹⁶ –96.

conseguiu recolher e sistematizar a proposta, contribuindo para a sua definição mais precisa, para a problematização em torno de seus pressupostos, bem como o desenvolvimento de importantes projetos de pesquisa teológica usando esta metodologia.

Por esta razão, e depois extensa revisão bibliográfica sobre o assunto, é que Van der Ven e sua principal obra *Teologia prática: uma abordagem empírica* (1993)¹⁷ foram escolhidos para a apresentação da proposta metodológica da Teologia Empírica como resposta valiosa e pertinente à necessidade que a teologia tem de ter um método que permite a reflexão teológica sobre a experiência religiosa atual. Na atualidade, a Teologia Prática, é particularmente a proposta de Van der, ela continua a ser desenvolvido principalmente em países de tradição anglo-saxônica, como os Estados Unidos, Holanda, Alemanha e Inglaterra.

O desafio da Teologia Prática na sociedade e na Igreja Católica

Conhecer mais profundamente as novas expressões religiosas é sem dúvida um desafio para Teologia Prática na atualidade. O evento da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe em Aparecida em 2007 significou, para a Igreja Católica do continente, voltar a tomar consciência da dimensão essencialmente missionária de todo acompanhamento de Cristo e um forte impulso para que as comunidades cristãs reforcem a sua experiência missionária permanente e transversal: “Precisamos sair ao encontro das pessoas, das famílias, das comunidades e dos povos para comunicar e partilhar o dom do encontro com Cristo, que encheu a nossa vida de “sentido”, de verdade e amor, de alegria e esperança”(CELAM,2007). A renovação missionária da Igreja supõe que os membros das comunidades e cristãos em geral entram em contato mais intencional com a cultura e com a sociedade de hoje. A sociedade brasileira passou por importantes transformações sociais, culturais e religiosas nos últimos anos, na direção da pluralização visões de mundo e crenças.

De fato, os processos de mudança religiosa no Brasil nas últimas décadas se concentraram principalmente no declínio da afiliação católica, dominada por dois outros fenômenos: o aumento sutil, mas sustentado, do pentecostalismo, bem como o aumento abrupto da desfiliação e descrença religiosa.

¹⁷ O original alemão, intitulado *Entwurf einer empirischen Theologie*, é do ano de 1990.

A Experiência Religiosa Contemporânea

A contemporaneidade ou pós-modernidade é caracterizada por processos de aceleração, principalmente a tecnológica. Para relacionar a respectiva contemporaneidade com a experiência religiosa atual, se faz necessário favorecer as expressões que se dirigem a grande maioria das pessoas. Experiências religiosas consideradas extraordinárias, reservada a um grupo menor, revelam supostamente mais intimidade com Deus, no entanto, não se sustentam em si mesmas.

É perceptível que na contemporaneidade já encontramos dificuldade em pensar como os antigos ou medievais, que o homem vive em um cosmo imutável Deus também é preferencialmente considerado inalterável. O movedor imóvel da filosofia grega corresponde a esta cosmovisão¹⁸.

Uma Mudança de Paradigma

Mudou-se o paradigma. “Se a ênfase temporal da modernidade foi o passado, a temporalidade [contemporânea] se concentra no futuro”. (SILVA,2013, p.22-24). Isso articula, em primeiro lugar, uma insatisfação com o passado e o presente, e em segundo lugar, indica o caminho para a sua superação. Surge a necessidade de encontrar novas certezas, entre elas, a “certeza da fé”.

Transparece na vida religiosa, mais fortemente então, a ideia de construção e colaboração entre Deus e o ser humano, como possibilidade e dever. A razão para essa grande mudança está novamente relacionada com as mudanças temporais. A partir da contemporaneidade, muda o mundo com uma nova velocidade. Cada geração precisa se encontrar em um mundo diferente do mundo dos seus antecessores. Pessoas escolhem agora as suas profissões, seus parceiros de vida, sua religião.

Na experiência religiosa da plenitude, não só para o início da caminhada religiosa, mas para uma nova densidade, com uma abrangência nunca antes vista ocorrem em um momento de transição de épocas nas quais as instituições – que normalmente cuidam da transferência de experiências antigas para as próximas

¹⁸ Nos textos bíblicos, a descrição do Deus criador aproxima-se mais a este conceito. Tudo indica, porém, que esta ênfase na divindade não é a mais antiga. Pelo contrário, o testemunho do Deus que liberta da casa da servidão a antecede.

gerações – geralmente não são mais preferencialmente procuradas em busca de respostas às perguntas essenciais.

Portanto, “as normas temporais se distinguem em um ponto fundamental das normas morais, políticas e religiosas em vigor em outras culturas e outros tempos” (SILVA, 2007, p 111): elas são vistas como naturais – o tempo pertence ao ciclo da natureza e do cosmo, ou seja, o indivíduo se submete ao seu regime, sem noção que é resultado de trabalho cultural.

Reflexão: Teologia prática e Experiência Religiosa

Na sociedade contemporânea brasileira, convivem cosmovisões pré-modernas, modernas e pós-moderna, e no campo religioso parecem, às vezes, posicionamentos pós-modernos, como um retorno para posicionamentos pré-modernos.

No cotidiano brasileiro relacionam-se diferentes atitudes diante do tempo com descrições regionais: o[a] paulistano[a] como mestre da aceleração, nunca parada, porém sempre estressado, não perdendo tempo, mas, eventualmente a vida; o[a] baiano como mestre da desaceleração, bem com a vida, porém, meio parado no tempo e espaço.

Independente do caráter preconceituoso desse tipo de afirmações generalistas, chama a atenção como a atitude do ser humana diante do tempo é considerado significativo na tentativa de descrever pessoas na sua essência cultura. Chamamos a atenção que em geral os resultados dos processos de aceleração do tempo são considerados algo natural:

As normas temporais se distinguem em um ponto crucial das normas morais, políticas e religiosas de outros tempos ou culturas: mesmo que sejam sem dúvida nenhuma também socialmente construídas, elas não são vestidas por um etos. [...] elas funcionam como fatos puros, leis da natureza, inquestionáveis e indiscutíveis (SILVA, 2007, p. 111).

Nesta perspectiva, a Teologia Prática busca fazer uma mediação religiosa, entre experiência religiosa e sociedade, às quais se deve integrar, para não perecer ou desaparecer como instituição ou movimento religioso não integrados, têm no mínimo parcialmente a sua razão na aceitação irrefletida da temporalidade da modernidade tardia como natural ou imutável.

Portanto, mudou então a experiência humana. Certamente mudaram as condições da experimentação humana e, com elas, as formas humanas de responder a

elas. Talvez seja exagerado dizer que hoje em dia o ser humano experimenta Deus totalmente diferente do que 2000 ou 500 anos atrás. No mínimo, parecem as formas paralelas indicar processos mais demorados que não se resumem simplesmente em um modelo de substituição radical.

Considerações finais

A Teologia Prática é uma disciplina em constante evolução, moldada pelos desafios e transformações da sociedade contemporânea. Sua trajetória desde o século XIX reflete a busca por uma compreensão mais profunda da fé e da prática religiosa, integrando conhecimento teológico com experiência humana.

A obra de teólogos como Friedrich Schleiermacher e Johannes A. van der Ven destacam-se como marcos importantes nesse desenvolvimento, contribuindo para uma abordagem mais empírica e interdisciplinar da Teologia Prática. Suas reflexões ressaltam a importância de considerar a experiência religiosa e a realidade social na formação da teologia e na prática da fé. No contexto brasileiro, a Teologia Prática enfrenta o desafio de dialogar com uma sociedade marcada pela diversidade cultural e religiosa, buscando manter sua relevância e significado para os indivíduos e comunidades de fé. A reflexão sobre a experiência religiosa contemporânea revela a necessidade de uma abordagem flexível e adaptável, capaz de dialogar com as diferentes formas de vivência da religiosidade.

Portanto, a Teologia Prática continua a ser uma área vital e dinâmica da reflexão teológica, oferecendo insights valiosos para a compreensão da fé e sua prática no mundo atual. Suas contribuições são fundamentais para a renovação e aprofundamento da vida religiosa em contextos diversos e em constante mudança.

REFERÊNCIAS

CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe. Brasília-DF/Rio de Janeiro: Edições CNBB/Paulus/Paulinas, 2007.

GRÄB, Wilhelm. **Teologia prática como teologia da religião: a compreensão de Schleiermacher da teologia prática como disciplina**. International Journal of Practical Theology, v. 9, n. 2, p. 182-196, 2005. Disponível em:

<https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/95417>. Acesso em: 4 jun. 2024.

LIBÂNIO, João Batista. **O que é Pastoral**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SILVA, Sérgio. **"Ensaio sobre as condições atuais do trabalho teológico e sobre sua aplicação ——— Curso Fundamental da Fé**. Vol. IV. Barcelona: Herder, 2007.



AUTORES



Donato Farinelli de Souza

Mestre em Teologia, linha de pesquisa releitura de textos e contextos bíblicos pela faculdade Batista do Paraná. Pós-Graduando em Educação Cristã pelo Instituto Reformado de São Paulo. Pós-graduado em Teologia Bíblica e Sistemática Pastoral pelo Seminário Batista do Sul do Brasil. Pós-graduando em Educação Cristã pelo Instituto reformado São Paulo. Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia Sul Americana. E-mail: donato.farinelli@outlook.com

Edson Santos Pio Júnior

Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO). Possui Mestrado Acadêmico em Administração pela Unigranrio (2018) na linha de pesquisa de Organizações, Sociedade e Desenvolvimento. Graduado em Análise e Desenvolvimento de Sistemas pelo Centro Universitário da Cidade (2009) e em Administração de Empresas pela Universidade Veiga de Almeida (2013). Especialista em TI, possuindo MBA em Gestão de TI pela Universidade Veiga de Almeida (2015). É pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE) e do Grupo de Pesquisa sobre Políticas, Ideologias e Religiões do CNPq que integram o LEPIDE. - E-mail: edsoncespj@gmail.com

Evanilson Alves de Sá

Doutorando em Ciências da Religião. Email: evanilsonadv@gmail.com

Felippe de Amorim Ferreira

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Mestre em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR). Pós-graduado em Docência Universitária e em aconselhamento pastoral. Teólogo pela Faculdade Adventista da Bahia (FADBA). Contato: felippeamorim@hotmail.com

Gustavo Escoboza da Costa

Mestrando em Teologia no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2022) e em Filosofia pelo Centro Universitário Ingá (2024). Possui

especialização em Ensino Religioso, em Docência no Ensino de Filosofia e em Pneumatologia. E-mail: gustavoescoboza@hotmail.com

Letícia Alves Duarte Corrêa

Doutoranda e Mestra em Teologia Sistemático-pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Bacharel em Teologia pela FAECAD. Graduanda em Letras: Português-Grego pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Membro da Rede Brasileira de Teólogas, atuando como coordenadora da comissão científica-editorial. Membro da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia, atuando como secretária da seção Brasil. Membro dos grupos de estudo Rede TeoMulher e Grupo de Estudos em Língua e Discurso (GELD). Atua nas áreas de Teologia do Corpo, Antropologia Teológica, Teopoética, Ecoteologia, Análise do Discurso e Grego Koiné. e-mail: leticiaduarteteo@gmail.com

Milena Pondé Fonseca

Licenciada em História pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), licenciada em Pedagogia pela Universidade Cesumar (Unicesumar) e especialista em Ciências da Religião e Ensino Religioso pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Atualmente, é auxiliar administrativo e ainda não exerce função docente. Email: milenapondefonseca@gmail.com

Rogério Luis da Rocha Seixas

Doutor em Filosofia pela UFRJ. Atuou no Centro de Ética e Cidadania da UERJ. Foi Professor da Pós Graduação Lato Sensu em Filosofia da Universidade de Barra Mansa (UBM). Mestre em filosofia pela UERJ. Bacharel em filosofia pela UFRJ. Doutor em Filosofia pelo PPGF/ UFRJ. Pós-doutor em Filosofia pela UFRJ. Foi pesquisador do Laboratório de Filosofia Contemporânea UFRJ. Trabalha com Filosofia Política, Ética, Direitos Humanos e Racismo, Filosofia Contemporânea, Filosofia Afro-brasileira e Filosofia da Educação. Pesquisa mais especificamente o pensamento de Michel Foucault, de Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas e pensadores africanos. É Pesquisador, Docente colaborador e Vice-Coordenador do Grupo de pesquisa BILDUNG do IFPR(CNPq). Participo como Pesquisador e Docente colaborador do Grupo de Pesquisa AFROSIN/UFRRJ (CNPq/FAPERJ). Docente do curso de especialização em direitos

Humanos, Racismo e Saúde(DIHS)/FioCruz. Docente Substituto na FFP - UERJ. E-mail: rogeriosrjb@gmail.com

Rubens Soares Siquera

É graduando em Teologia Bacharel na PUC Minas com um forte interesse em Teologia Prática, missiologia e ciências da religião. Sua paixão pela compreensão prática da teologia e pelo estudo das missões religiosas o impulsiona em sua jornada acadêmica.

Rubia Campos Guimarães Cruz

Mestra em Ciência da Religião (UFJF). Doutoranda em Ciência da Religião (UFJF), bolsista Capes, rubiacamposgc@gmail.com

Wellcherline Miranda Lima

Doutora em Ciências da Religião. Email: wellcherline@gmail.com




Editora
UNIESMERO

ISBN 978-655492085-8



9

786554

920858