COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

FACULDADE BATISTA DO CARIRI
CRATO - CE

VOLUME 10 Nº 1 SET / 2025.1

ISSN 2448-2722

COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2025 - ISSN 2448 2722

EDITORIAL

DOI: https://doi.org/10.58882/cllq.v10i1

Com imensa alegria, apresentamos à comunidade acadêmica e ao publico em geral mais um número da Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia. A título de esclarecimento, a Colloquium é um periódico acadêmico vinculado à Faculdade Batista do Cariri (FBC) e que publica textos, frutos de pesquisas na área de Teologia e de outras matrizes epistêmicas que estabeleçam diálogo com o saber teológico. Com isso, pretende-se não apenas fomentar a produção teológica no país, mas estabelecer um ambiente propício ao diálogo e ao debate entre a Teologia e outros campos do conhecimento.

Na presente edição, apresentamos artigos de temáticas variadas. No texto de abertura, Lucas Pereira da Silva Freitas, estabelece um diálogo entre o “Pensamento fraco” de Gianni Vattimo e a noção de “Crise da presença” em Ernesto de Martino. Na sequência, Rony Wanderson Coelho revisita a tríade clássica – belo, bom e verdadeiro – aplicando-a ao exercício da pregação. No terceiro artigo, Marlon Machado Oliveira Rio, propõe uma investigação multidisciplinar para

identificar o papel da igreja enquanto agente de acolhimento. O tema da fenomenologia da religião é abordado no texto de Higo de Souza Mendes, a partir de uma análise dos conceitos de história e rito nos pensamentos de Mircea Eliade e Ernesto de Martino. Por sua vez, no artigo intitulado A criação como objetivo e meio da Missio Dei, Jonas de Souza Netto propõe uma leitura crítica e ecoteológica do livro de Jonas. Num esforço similar, José Ancelmo Santos Dantas, faz um estudo exegético do salmo de peregrinação, número 122. Por fim, Samuel de Camargo analisa os elementos do movimento pentecostal à luz do pensamento sociológico de Émile Dürkheim.

Aproveitamos para felicitar a todos aqueles que contribuíram para a realização deste número e desejamos aos nossos leitores uma experiência enriquecedora a partir dos trabalhos aqui compartilhados.

Dr. José Marques
Editor Geral

Instituição responsável: Faculdade Batista do Cariri
Diretor geral: Samuel Sóstenes Oliveira Silva
Coordenador acadêmico: Vicente Ricardo Ferreira Leite
Secretária acadêmica: Ana Priscila de Almeida Costa Eugênio
Bibliotecária: Ana Taís Borges Costa

Conselho editorial da revista:
Editor Geral: Dr. José da Cruz Lopes Marques
Coeditor: Ms. Daniel Soares Simões

Membros:
Ms. Francisco Dário de Andrade Bandeira
Ms. Antônio Francimar da Silva Lima
Ms. Fernando Henrique Pereira da Silva
Esp. Gleidson Dejair de Oliveira (Assistente editorial)
Bel. Romeu Sátiro (Assistente editorial)
Ms. José Alves Mendes
Ms. Kelly Freire Teles Costa

Capa e designer: Romeu Sátiro
Editoração: José da Cruz Lopes Marques
Revisão final: Gleidson Dejair de Oliveira

239 Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia. V. 10, Nº 01, dezembro de 2025; Crato – CE.

C714 Departamento de Teologia da Faculdade Batista do Cariri.

Ed. Online ISSN:2448-2722

IMAGEM: CRISTO COM A CRUZ NAS COSTAS - VICENTE MASIP/DOMÍNIO PÚBLICO/WIKIMEDIA COMMONS

COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2025.1 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 31/03/2025 ACEITO EM: 16/08/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

HISTÓRIA DO SER E CRISE DA PRESENÇA: UMA ANÁLISE HERMENÊUTICA ENTRE VATTIMO E DE MARTINO

HISTORY OF BEING AND CRISIS OF PRESENCE: A Hermeneutic Analysis Between Vattimo and De Martino

Lucas Pereira da Silva Freitas[1]
Lattes: http://lattes.cnpq.br/2022341814466832

DOI: https://doi.org/10.58882/cllq.v10i1.214

RESUMO: Este artigo explora as relações entre a filosofia de Gianni Vattimo e a antropologia de Ernesto de Martino, focando na história do ser e a perda de presença no mundo. A partir do "pensamento fraco" de Vattimo e da "crise da presença" de De Martino, o estudo analisa como a transformação do Ser afeta a condição existencial na pós-modernidade, marcada pela fragilidade da presença e perda de sentido. Utilizando a hermenêutica filosófica como método, o texto busca compreender as implicações dessa crise existencial, propondo uma reflexão interdisciplinar sobre a experiência humana e o esquecimento do Ser.

Palavras-Chave: Pensamento Fraco; hermenêutica; crise da presença; história do ser; esquecimento do ser.

ABSTRACT: This article explores the relationship between Gianni Vattimo's philosophy and Ernesto de Martino's anthropology, focusing on the history of being and the loss of presence in the world. Based on Vattimo's "weak thought" and De Martino's "crisis of presence," the study analyzes how the transformation of Being affects existential condition in postmodernity, marked by the fragility of presence and loss of meaning. Using philosophical hermeneutics as a method, the text seeks to understand the implications of this existential crisis, proposing an interdisciplinary reflection on human experience and the forgetting of Being.

Keywords: Weak Thought; hermeneutics; crisis of presence; history of being; forgetting of being.

1. Licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Tecnólogo em Gestão de Recursos Humanos pelo SENAC, licenciado em Filosofia pela Claretiano, Licenciado em História e Letras-Inglês pela Faculdade IBRA e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Orcid: <0009-0002-7460-5128>. E-mail: lucaspsfreitas@hotmail.com.

ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA SOB UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS CC BY 4.0

INTRODUÇÃO

A relação entre história, religião e metafísica atravessa as mais diversas tradições filosóficas e culturais, revelando tensões fundamentais no modo como o ser humano se posiciona diante do tempo e do sagrado. Neste ensaio, propomos uma investigação hermenêutica que conecta dois pensadores cuja contribuição teórica oferece ferramentas preciosas para compreender a crise contemporânea de sentido, a um estado em que indivíduos e sociedades enfrentam dificuldades para encontrar valores, significados ou orientações claras em um mundo marcado por mudanças aceleradas, instabilidade e relativismo cultural: Gianni Vattimo[2] e Ernesto De Martino[3]. A análise parte de duas problemáticas centrais: o "esquecimento do ser" na história da metafísica, conforme delineado por Vattimo, e a "crise da presença" como categoria antropológica fundamental no pensamento de De Martino e cujo ponto de convergência se encontra na profunda influência de Martin Heidegger[4].

Para Vattimo (2018a), a hermenêutica se estrutura como uma crítica à ontologia tradicional, iluminando a secularização não apenas como um processo

2. Gianni Vattimo (1936-2023) foi um dos mais influentes filósofos pós-modernos italianos, amplamente conhecido por suas contribuições à hermenêutica filosófica, à ética e ao pensamento religioso. Inspirado pela filosofia de Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche, Vattimo desenvolveu a noção de pensiero debole ("pensamento fraco"), um conceito que critica as estruturas de poder e as verdades absolutas associadas à metafísica tradicional. Seu trabalho propõe um entendimento do ser como historicamente contingente, aberto à pluralidade e à interpretação.

3. Ernesto De Martino (1908-1965) foi um renomado antropólogo, historiador das religiões e filósofo italiano, cuja obra se destacou por explorar a relação entre cultura, religião e subjetividade em contextos de crise. Reconhecido por sua abordagem inovadora na antropologia cultural, De Martino investigou como comunidades humanas respondem a situações de desestabilização existencial e desenvolveu o conceito central de "crise da presença". Esse conceito descreve os momentos em que o sujeito perde o sentido de continuidade com o mundo e consigo mesmo, recorrendo a práticas rituais e simbólicas para recuperar a estabilidade.

4. Martin Heidegger (1889–1976) foi um dos filósofos mais influentes do século XX, amplamente reconhecido por suas contribuições à fenomenologia, à ontologia e à filosofia existencial. Nascido em Messkirch, Alemanha, Heidegger é mais conhecido por sua obra monumental Ser e Tempo (Sein und Zeit, 1927), na qual apresenta uma investigação fundamental sobre o significado do ser, questionando as bases da metafísica ocidental.

histórico, mas como uma reinterpretação narrativa do ser[5]. Sua noção de "pensamento fraco"[6] desafia a rigidez das verdades metafísicas e abre espaço para uma leitura da religião que acolhe a pluralidade de significados e a transformação cultural. Por outro lado, De Martino, ao investigar a "crise da presença", desvenda as formas como os sujeitos, ao se depararem com rupturas na continuidade de sua experiência, recorrem a práticas rituais e narrativas simbólicas para recuperar o equilíbrio existencial.

> Ora, secularização significa, exatamente e antes de tudo, relação de proveniência de um cerne do sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo, mesmo em sua versão "decaída", distorcida, reduzida a termos meramente mundanos etc. Os fiéis-fiéis podem obviamente ler a ideia da retomada e do retorno como sinal de que aqui se trata apenas de reencontrar uma origem que é a mesma dependência da criatura de Deus; mas, quanto a mim, considero que seja igualmente significativo e importante não esquecer que esse reencontro é também o reconhecimento de uma relação necessariamente desprezada. Como no caso do esquecimento do ser de que fala Heidegger, também aqui (analogia, alegoria; mais uma vez: Secularização filosófica da mensagem religiosa?) não se trata tanto de lembrarmos a origem esquecida, tornando-a plenamente presente, mas de lembrarmos que sempre nos esquecemos dela e que a recordação desse esquecimento e dessa distância é a única coisa que constitui a autêntica experiência religiosa (Vattimo, 2018a, p. 9).

O esquecimento do ser foi amplamente discutido por Heidegger (2005) e também impacta Vattimo, e ocorre como resultado de um longo processo histórico em que o pensamento ocidental se afasta da questão fundamental do ser em favor de um foco cada vez mais instrumental e técnico sobre o mundo. Como

5. De acordo com Marzano (2023): "O ser, para Vattimo, só poderia existir como temporalidade, como uma espécie de transmissão de mensagens linguísticas de uma época para a outra. Para o filósofo, era a única possibilidade de escapar da violência de uma verdade monolítica e, portanto, com "V" maiúsculo; a única forma de dar conta das mil facetas da existência, sem por isso, no entanto, abrir mão de valores como a tolerância, o acolhimento ou a caridade que, para Vattimo, sempre tiveram a capacidade de resistir ao desgaste do tempo. Além disso, para ele não se tratava de justificar formas extremas de relativismo, mas de se opor à violência intrínseca de "toda relação autoritária que se estabelece entre o fundamento e o fundado, entre o ser verdadeiro e a aparência efémera ou, que é o mesmo, nas relações de dominação que se constroem em torno da relação sujeito-objeto".

6. Segundo Gomes (2009): A fraqueza ou debilidade como atributo do pensamento (*pensiero debole)* pretende mostrar a fraqueza do pensamento metafísico e possibilitar a abertura de espaço para as demais formas de pensamentos não-metafísicos como o da arte e da retórica. O pensamento fraco é aquele que situado no momento histórico pensa sobre todas as questões, mas não se fecha numa interpretação única e determinística. Ele é um pensamento aberto para as possibilidades, pois é passível de questionamento. É um repensamento.

relata Vattimo (2012a), o problema da técnica como imagem objetivamente dada, segundo Heidegger, ocorre quando o mundo e os *entes* passam a ser vistos apenas como objetos disponíveis para manipulação e controle. Essa objetificação congela a experiência da presença ("petrificação"), reduzindo o ser a algo estático e calculável. Assim, perde-se a abertura para a manifestação do ser, substituída por um olhar técnico-instrumental.

> Em definitivo, ao determinar o ser como presença, a filosofia ocidental tornou-se um simples conjunto de descrições do estado atual das coisas e privilegia automaticamente os termos de presencialidade temporal, espacial e unificada em detrimento de seus contrários. É por isso que Heidegger explicou que, 'na medida em que, deste modo, a pura relação do eu-penso-unidade (no fundo uma tautologia) se torna incondicional, isso significa: o presente a si mesmo presente é o critério de toda entidade' (Vattimo, 2012a, pp. 27-28, tradução nossa).[7]

Para Heidegger (2005), a tradição metafísica e, especialmente, o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, passam a dominar a forma como compreendemos a realidade. Assim, o ser, que deveria ser a questão fundamental da filosofia, é substituído pela objetividade, pela técnica e pelo cálculo, levando à perda de uma relação mais profunda com o que nos constitui e com o mistério da existência. Heidegger destaca a importância de questionar a ontologia grega a partir da perspectiva da temporalidade, afirmando que a condição temporal do *Dasein* é essencial para a interpretação. Isso ocorre porque o ser do *Dasein* encontra seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, constitui a condição de possibilidade da historicidade, entendida como um modo temporal de ser do próprio Dasein" (Heidegger, 2005b, p. 57). O movimento do ser na temporalidade reflete o movimento de sua própria compreensão. O ser está inserido no hori-

7. O texto original diz: "En definitiva, al determinar el ser como presencia, la filosofia occidental se ha convertido en um simple conjunto de descripciones del presente estado de cosas y privilegia automáticamente los términos de presencialidad temporal, espacial y unificada frente a sus contrarios. Es por ello que Heidegger explicó que, 'en cuanto de este modo la pura relación del yopienso-unidad (en el fondo una tautología) se hace incondicional, ello significa: el presente a sí mismo presente es el criterio de toda entidad'".

zonte da historicidade, ou seja, na abertura histórico-destinal. Como também reflete Heidegger:

> Este regresso evidentemente não se refere a um retorno a tempos mortos para experimentar de forma artificial seu rejuvenescimento. O tornar atrás designa aqui a direção para aquele lugar (o esquecimento do ser) a partir do qual já a metafísica recebeu e conserva sua origem (Heidegger, 1969, p. 59).

Para Vattimo (2018b), esse esquecimento do ser não é apenas uma questão filosófica abstrata, mas algo que impacta profundamente a religião e, em particular, o cristianismo. No contexto de uma era secular e tecnológica, o cristianismo também passa por uma "debilitação" das suas estruturas e doutrinas absolutas. O autor vê esse enfraquecimento como uma oportunidade, interpretando o esquecimento do ser como um processo que permite ao cristianismo se abrir a novas formas de compreensão e a um diálogo mais inclusivo e amoroso.

Em sua obra, Vattimo propõe que o cristianismo tem um papel único na disseminação da secularização e do enfraquecimento dos valores absolutos, pois ele próprio carrega em sua essência o tema da *kénosis*, o esvaziamento divino que se manifesta na encarnação de Deus em Cristo. Para Vattimo (2004), essa autolimitação ou auto esvaziamento de Deus é uma metáfora para o esvaziamento das verdades absolutas e da rigidez dogmática. Assim, a secularização, em vez de ser vista como um afastamento negativo da religião, pode ser interpretada como um desenvolvimento interno do próprio cristianismo, que ao longo do tempo se esvazia e se abre à pluralidade e o cristianismo pode também ser interpretado a partir do niilismo de Friedrich Nietzsche[8] em diálogo com a proposta de superação da metafísica de Martin Heidegger.

8. Friedrich Nietzsche (1844–1900) foi um filósofo voluntarista do século XIX, conhecido por suas ideias revolucionárias sobre moralidade, religião, cultura, e o papel do indivíduo na sociedade. Alemão de nascimento, Nietzsche desafiou os fundamentos das crenças tradicionais e propôs novos conceitos que até hoje provocam intensos debates.

O fato de que a filosofia pós-metafísica se veja compelida a passar a história do ser como a história de enfraquecimento não é algo que se possa separar da sua pertinência a esta tradição. [...] Reconhecido o seu "parentesco" com a mensagem bíblica da história da salvação e da encarnação de Deus, o enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização, entendida no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a kénosis de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação (Vattimo, 2004, p. 34-35).

Esse processo permite que o cristianismo, segundo Vattimo, abandone pretensões de universalidade e verdade absoluta, passando a se relacionar com o mundo de forma mais dialógica e hermenêutica. Ao acolher o enfraquecimento dos valores fixos, o cristianismo se tornaria mais próximo da essência do amor, que Vattimo identifica como o verdadeiro núcleo da mensagem cristã.

O conceito de esquecimento do ser está ligado a um processo de diluição das grandes estruturas e conceitos absolutos, incluindo aqueles que tradicionalmente fundamentam nossa compreensão da morte e da linguagem. Ao desenvolver seu pensamento sobre o esquecimento do ser, Vattimo se inspira em Heidegger, que argumenta que a história da metafísica ocidental (a própria história do ser) levou a um esquecimento metafísico do ser em favor de uma abordagem que instrumentaliza o mundo e as relações.

O conceito de "crise da presença" foi desenvolvido a partir de suas pesquisas nas culturas camponesas do sul da Itália, onde ele observou práticas rituais e religiosas, como o tarantismo, os lamentos fúnebres e rituais mágicos, que buscavam restaurar o equilíbrio psíquico e social em momentos de crise. De Martino

analisou diversas religiões e ritos, especialmente aqueles ligados às culturas populares e tradicionais, para compreender esse processo. Ele se concentra em práticas mágicas, religiosas e rituais de sociedades camponesas do sul da Itália, bem como de outros contextos históricos e etnográficos.

A leitura de De Martino a partir da obra de Cristina Pompa nos mostra que a crise da presença ocorre quando o sujeito enfrenta uma situação que ameaça sua capacidade de agir, significar e se posicionar no mundo, como traumas, perdas ou desafios que rompem sua estabilidade existencial. Essa ameaça implica um colapso temporário da ordem simbólica que sustenta a experiência humana, colocando em risco a continuidade do "estar no mundo".

Logo, o esquecimento do ser de Vattimo e a crise da presença de De Martino se relacionam por abordarem a fragilidade da experiência humana diante da perda de fundamentos ontológicos e culturais. Vattimo vê o esquecimento do ser como um processo histórico que dissolve verdades metafísicas, permitindo um pensamento "fraco". De Martino, por sua vez, interpreta a crise da presença como o colapso da confiança no ser-no-mundo, causado por transformações culturais e existenciais. Ambos apontam para uma condição humana em que a perda de referências exige novas formas de significação e de estar no mundo e que impelem para refletir também frente à aspectos de alienação e violência, em sentido simbólico e existencial, pois envolve o desmantelamento das estruturas que sustentam a experiência do indivíduo no mundo, ocultando a linguagem pertinente a processos religiosos e desestruturando o sujeito de suas expressões e interpretação de mundo enquanto meio de reconexão e reconstrução. Como nos esclarece Cristina Pompa:

> O interesse de De Martino se concentra agora no trabalho de campo entre as que Croce definiu como "plebes rústicas", colocando temas aparentemente menores, folclóricos ou até "exóticos" (a lamentação ritual, a magia cerimonial, o tarantismo) no quadro dos grandes temas

> filosófico-existenciais: a crise da presença, o ser no mundo, o "éthos do transcendimento", a "replasmação no valor", a "energia moral" (Pompa, 2022, p. 336).

De Martino foca no estudo de práticas culturais das "plebes rústicas", conectando temas folclóricos como lamentação ritual e tarantismo a questões filosófico-existenciais, como a crise da presença e o transcendimento ético e moral. A abordagem hermenêutica que propomos articula essas perspectivas, explorando como a história do ser e a crise da presença dialogam na constituição de uma nova compreensão do religioso em tempos marcados pela fragmentação e pelo pluralismo. Este percurso não se limita à análise filosófica, mas adentra as áreas das ciências da religião, oferecendo uma leitura crítica dos desafios que o pensamento contemporâneo enfrenta ao lidar com a perda de referências absolutas e a reconfiguração do sagrado.

Ao colocar Vattimo e De Martino em diálogo, buscamos responder a questões urgentes: como a secularização, enquanto movimento hermenêutico, transforma nossa relação com o transcendente? De que maneira a crise da presença revela um dinamismo próprio da religiosidade humana, capaz de redimensionar o sagrado em contextos de instabilidade? E, por fim, como uma análise hermenêutica pode contribuir para as ciências da religião ao abordar o entrelaçamento entre história, subjetividade e transcendência? Este artigo, portanto, apresenta uma tentativa de iluminar essas questões, propondo uma reflexão que une filosofia e antropologia e aspectos da história das religiões em torno do fenômeno religioso e das possibilidades de sentido em tempos de crise. Finalmente, trazer à tona o que podemos considerar com essas discussões entrelaçando a problemática desses dois autores para as Ciências da Religião.

A HISTÓRIA DO SER PARA VATTIMO E DE MARTINO

Vattimo (2018b), em sua interpretação da história da metafísica, adota a perspectiva heideggeriana da história do ser (Seinsgeschichte), mas a reformula à luz de sua filosofia hermenêutica. Em sua compreensão, a história do ser é um movimento de desvelamento e ocultamento, onde o ser se manifesta em diferentes épocas, configurando não verdades absolutas, mas interpretações condicionadas historicamente. Essa abordagem sublinha Vattimo como um historiador da metafísica, que lê o desenvolvimento do pensamento ocidental como uma narrativa de declínio dos absolutos e abertura para sua compreensão frente ao Pensiero Debole[9].

> O fato de que a filosofia pós-metafísica se veja compelida a passar a história do ser como a história de enfraquecimento não é algo que se possa separar da sua pertinência a esta tradição. [...] Reconhecido o seu "parentesco" com a mensagem bíblica da história da salvação e da encarnação de Deus, o enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização, entendida no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a kénosis de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação (Vattimo, 2004, p. 34-35).

Heidegger é central para a concepção de Vattimo. Para Heidegger (2005), a história do ser revela o esquecimento progressivo da questão fundamental do ser, substituída pelo domínio da técnica e da metafísica. Vattimo, entretanto, interpreta esse "esquecimento" como um caminho produtivo, uma oportunidade

9. Conceito Hermenêutico que enfatiza o enfraquecimento do ser, não mais captando seu entorno como verdade, mas no universo linguístico. Podemos traduzir Pensiero Debole enquanto "Pensamento Fraco". De acordo com Marzano (2023): "Ao contrário da metafísica, pensamento que retorna aos fundamentos, a hermenêutica caracteriza-se mais como pensamento da tradição no sentido de traditum, aquilo que é transmitido. Por essa razão, a hermenêutica parece-me ser uma forma, talvez a única forma, na qual uma experiência religiosa possa sobreviver". , , : essas são sem dúvida as três palavras-chave que nos falam de Gianni Vattimo, um dos maiores filósofos italianos contemporâneos, um daqueles intelectuais que nunca hesitaram em tomar posição sobre as questões mais controversas e espinhosas da existência, às vezes até mudar radicalmente de opinião".

para libertar o pensamento das amarras metafísicas e abraçar a pluralidade hermenêutica. Assim, ele ressignifica a ideia de Heidegger, propondo que a secularização e a "morte de Deus" são expressões do desdobramento histórico do ser.

> A guinada – aliás, a dupla guinada, junto com a descoberta de Nietzsche – mais importante de minha experiência especulativa. Certamente aquela de onde tudo se originou. Heidegger escreve: não estamos num plano em que há apenas o homem, mas em que há, antes e acima de tudo, o Ser. Essa história do Ser me intriga porque parece capaz de abranger minha herança religiosa e, além disso, vejo nela – não com tanta clareza no início, mas certamente é o que me prende desde aquele momento – uma perspectiva filosófica, e também existencial e política, de liberdade, de libertação (Vattimo, 2018b, p. 37).

Nietzsche (gaia ciência), com sua crítica à metafísica e à moral ocidental, fornece a Vattimo o conceito de "morte de Deus", entendido como o fim das verdades absolutas. Vattimo vê na *genealogia* nietzschiana um método histórico que revela as condições culturais e sociais das ideias metafísicas. Para ele, a "morte de Deus" não é um evento trágico, mas a possibilidade de novas interpretações do ser que rompem com a lógica autoritária da metafísica.

A hermenêutica de Hans-Georg Gadamer[10] também é fundamental. Gadamer destaca o caráter histórico da compreensão, afirmando que toda interpretação está inserida numa tradição. Vattimo amplia essa ideia, aplicando-a à história do ser: a tradição não é algo fixo, mas um campo dinâmico onde as interpretações se transformam. Para Vattimo, o ser não é algo a ser descoberto em sua essência, mas algo a ser continuamente interpretado na relação com a história e a cultura, sem a tendência de entificá-lo, como já elaborava Heidegger:

10. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) foi um filósofo alemão que inspirou Vattimo, amplamente reconhecido como uma das figuras mais influentes da filosofia hermenêutica no século XX. Sua obra mais famosa, "Verdade e Método" (Wahrheit und Methode), publicada em 1960, estabeleceu as bases para uma nova abordagem hermenêutica, destacando a importância da linguagem, da tradição e do diálogo na compreensão humana.

> O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O *ser* é que neste ente está sempre em jogo (Heidegger, 2005, p. 77).

Vattimo, ao reinterpretar a história da metafísica, critica a contribuição de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino[11] na consolidação de um pensamento metafísico que afastou a filosofia do caráter histórico e interpretativo do ser. Dentro de suas obras, Platão inaugura a metafísica ao postular o mundo das ideias como uma realidade transcendente e imutável, desvinculada do mundo sensível. Essa separação funda o esquecimento do ser, como já concluía Heidegger (1938) tratando o sujeito como mero *subjectum* pois privilegia valores absolutos que ocultam a dinâmica histórica da existência. Aristóteles, ao definir o ser como substância (*ousia*), consolida essa perspectiva, apresentando o ser como algo fixo e plenamente cognoscível, o que reforça a visão metafísica de uma realidade estável e universal. Esses pensamentos da filosofia clássica lidam com Deus enquanto o primeiro motor das verdades e também enquanto *ente* imóvel. Como Vattimo (2018b, p. 127) observa: “A Pós-modernidade é o local onde se realiza o que Heidegger previra em seu ensaio *A época da imagem do mundo*”. Heidegger (1938) vê a modernidade como uma época em que o ser humano passou a representar o mundo como uma "imagem". Essa ideia de mundo como imagem surge da objetivação e domínio do mundo pela ciência e pela técnica. Na modernidade, o homem coloca-se no centro como sujeito e tudo o que existe ao seu redor é transformado em objeto que pode ser manipulado, medido e controlado.

11. Platão (428/427–348/347 a.C.), filósofo grego, foi discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles. Fundador da Academia de Atenas, elaborou a teoria das Ideias, defendendo que a realidade sensível é um reflexo imperfeito de formas imutáveis e eternas. Aristóteles (384–322 a.C.), seu discípulo, rompeu com essa visão, focando no mundo sensível e desenvolvendo uma filosofia sistemática que abrange lógica, ética, política e ciências. Santo Agostinho (354–430), filósofo e teólogo cristão, uniu o pensamento platônico ao cristianismo, abordando temas como o tempo e a graça divina. São Tomás de Aquino (1225–1274), foi influenciado por Aristóteles e integrou razão e fé para elaborar uma filosofia profundamente metafísica.

Já na Patrística, Santo Agostinho, por sua vez, desloca a questão metafísica para a interioridade, ao identificar o ser com a busca de Deus na alma humana. Embora sua abordagem introduza uma dimensão existencial, ela também perpetua a ideia de um fundamento transcendente e eterno, subordinando o ser à teologia. São Tomás de Aquino reforça essa tradição ao integrar a metafísica aristotélica à teologia cristã, apresentando Deus como o ser necessário e ato puro, a fonte última de todo ser. Para Vattimo (2012b), essa síntese entre filosofia e teologia fortalece a metafísica enquanto estrutura normativa, ao propor um horizonte onto-lógico definitivo.

> Se Deus existe, disse São Tomás, ele deve ser objeto da metafísica, deve ser alguém que não se move, não muda, estes são problemas. E isso continuou assim por muito tempo. Não só isso, mas para explicar o cristianismo a quem ainda não o conhecia, São Tomás partiu daí. Digamos que ele também escreveu entre suas Sumas que havia uma Suma contra pessoas Gentiles, que era um manual missionário para aqueles que vão até os selvagens que nada sabem e recorrem à questão de saber se Deus existe, porque para eles há caminhos, para a causa da causa e efeito para as diversas causas. A causa suprema de todo o movimento de Deus, Dante, de quem sou outro emulador, disse isso, sustentando que o amor que move o sol e as outras estrelas, ou seja, Deus, cria o mundo, mas ele o cria não porque seja um artesão que pega a matéria, porque obviamente a matéria não existe antes da criação, mas a transforma, a envia, a cria do nada e a modifica e a move. Não tanto como uma causa eficiente, como quem a martelou, mas como uma causa final, isto é, todo o universo que São Tomás, Aristóteles e também Dante tinham em mente era que a terra se destaca porque todos os planetas estão em suas várias órbitas. Os doze signos do zodíaco são os doze círculos, talvez eu não saiba quantos são assim e se estive sob o signo de Escorpião e tudo bem. Escorpião é um desses planetas que não pode porque tem Saturno. Então existe o mundo, a Terra, depois existem os vários planetas ao seu redor, e por último, existe também o Sol e então por que tudo isso se move? Porque Deus o move por uma causa última, como quem diz que me movo em sua direção porque seu sorriso, seu olhar me atrai. E isto é mais ou menos o universo, como pensavam São Tomás e Dante. Ou seja, houve todo um sistema físico produzido, criado por Deus, do nada que se movia porque Deus o atraiu, como que para fazer mover os planetas, etc, etc. Depois há o que ele chama de amor que move o sol e as outras estrelas. É como se uma grande força atrativa estivesse puxando tudo isso para frente. Você consegue descobrir a causa, hein? Material é para se aquecer você precisa de um corpo quente e de uma causa eficiente que te aqueça, que você se aproxime do fogo. Na verdade, se você não tomar cuidado, você fechará. Mas todo o espetáculo como um todo é movido por Deus como causa final suprema e objeto do amor (Vattimo, 2012b, tradução nossa).

Contra essa tradição, Vattimo, inspirado por Heidegger e Nietzsche, argumenta que a metafísica oculta o caráter interpretativo do ser, tratando-o como uma essência fixa em vez de uma experiência histórica. A partir da perspectiva da história do ser, ele propõe que a secularização e o "pensamento fraco" desconstroem essa visão, permitindo uma abertura para interpretações plurais e contextuais do ser, que resgatam sua relação com o tempo, a cultura e a contingência.

Embora Vattimo critique a metafísica tradicional, ele encontra em Emmanuel Lévinas[12] uma maneira de repensar o ser a partir da relação ética com o outro. Lévinas desafia a primazia do ser como totalidade, introduzindo a alteridade como fundamento ético. Vattimo integra essa perspectiva, sugerindo que a história do ser não é apenas um fenômeno ontológico, mas também ético, moldado pela convivência e pela interpretação do outro.

Para Vattimo (1987), a história do ser culmina em uma era pós-metafísica, onde a secularização e o pensamento fraco substituem os sistemas totalizantes. Ele propõe que a história deve ser lida não como um progresso linear, mas como uma narrativa fragmentada, onde as interpretações convivem e se sobrepõem. Assim, o papel do historiador da metafísica é revelar as transformações dessas interpretações e suas implicações para o pensamento contemporâneo.

Em síntese, Vattimo, como historiador da metafísica, explora a história do ser através de uma lente hermenêutica, reinterpretando a tradição filosófica e religiosa em diálogo com Heidegger, Nietzsche, Gadamer e Lévinas. Ele oferece uma visão onde a dissolução da metafísica abre espaço para uma convivência

12. Emmanuel Lévinas (1906–1995) foi um filósofo francês de origem lituana, conhecido por sua abordagem ética e fenomenológica da filosofia. Lévinas é mais famoso por sua teoria da ética como filosofia primeira, na qual coloca a relação com o outro (o "outro" como uma pessoa distinta de nós) no centro de sua reflexão filosófica. Ele critica a tradição filosófica ocidental, que privilegia o conhecimento e a razão, e propõe que a ética surge antes de qualquer outro tipo de conhecimento, pois o encontro com o outro é uma experiência fundamental e intransponível.

plural de significados, enfatizando a historicidade, a ética e a abertura do ser como categorias centrais. A experiência religiosa em Lévinas é abordada como expressão de diversidade e vazio, sem afirmações positivas ao pensamento filosófico. O nome de Deus reflete a finitude própria da existência humana:

> Um espaço à experiência religiosa, ou até falam de Deus (como é o caso de Lévinas), porém somente como de uma diversidade e de um vazio que não se pode deixar de admitir, e que, contudo, não fala positivamente ao pensamento filosófico e sobre o qual o pensamento filosófico não fala. Tanto que, até mesmo e, sobretudo, em Lévinas, o nome de Deus parece evocar simplesmente a finidade característica da existência humana (Vattimo, 2004, p. 109).

Já para De Martino, dentro da leitura que podemos fazer a partir do artigo de Cristina Pompa (2022), a história do ser se dá como a história da luta do ser humano para afirmar sua presença no mundo. Central em sua obra, a noção de presença refere-se ao esforço constante para dar sentido à existência em meio às adversidades e rupturas que caracterizam a experiência humana. Segundo ele, o ser humano enfrenta momentos de "crise da presença", nos quais a conexão com o mundo e consigo mesmo é ameaçada, levando à perda de sentido ou identidade. Essas crises, entretanto, são enfrentadas e superadas por meio de práticas culturais, rituais e narrativas que ajudam o indivíduo a reconstituir-se e a reafirmar sua inserção no mundo. De Martino concordaria com Vattimo de que a história do ser não é universalista ou linear, mas profundamente marcada pela historicidade, isto é, pela inserção do ser humano em contextos culturais e históricos específicos. O ser é, portanto, inseparável das práticas e expressões culturais que respondem às condições existenciais de cada época, tornando a história do ser um processo dinâmico de criação e recriação diante das crises e desafios da vida.

> Vários autores apontam para o fato de que há uma clara superação de Heidegger, na medida em que se, para Heidegger, a condição de "queda" do ser (Verfallen) é inscrita na própria existência como sua condição,

> para De Martino a possível queda (a "perda da presença") está fundamentalmente ligada a condições históricas específicas de existência, aquilo que ele chama "o mundo mágico". Trata-se da passagem entre um horizonte ontológico e um horizonte historiográfico (Cherchi; Cherchi, 1987), de uma reformulação do conceito de Geworfenheit, o "ser lançado no mundo", pois se, para Heidegger, a "queda" é uma condição permanente do próprio ser, para De Martino, o risco de "não ser" está ligado a condições externas e traz consigo a possibilidade de sua superação (Massenzio,1995). Mais uma vez, é a partir do recorte histórico que De Martino assimila e trabalha conceitos e temas que pertencem a tradições que não fazem da história – pelo menos no sentido que De Martino atribui à história – seu centro gravitacional, como no caso de Heidegger e da fenomenologia (Pompa, 2022, p. 332).

Enquanto para Heidegger a queda (Verfallen) é uma condição ontológica e permanente da existência, De Martino a vê como um risco vinculado a condições históricas específicas, que podem ser superadas. Dessa forma, De Martino propõe uma leitura histórica do ser, deslocando o foco da ontologia para a historiografia, oferecendo uma visão mais dinâmica e contextualizada da existência humana.

HERMENÊUTICA E HISTORICIDADE

Vattimo e Ernesto de Martino propõem abordagens que desafiam a tradição metafísica e sua compreensão do ser, com foco na historicidade e na crise da presença. Em Vattimo (1987), a história do ser não segue um progresso linear, mas é marcada por momentos de desvelamento e ocultamento, onde o ser se manifesta de maneira plural e contingente.[13] Influenciado pela filosofia hermenêutica de Gadamer e Heidegger, Vattimo critica a tentativa da metafísica ocidental de fixar o ser em estruturas permanentes, propondo em seu lugar um "pensamento fraco" que reconhece a finitude humana e permite uma interpretação aberta e plural do ser. Ele vê a crise da presença como um esfacelamento das certezas

13. No clássico *O Sagrado e o Profano (1992, pp. 20-22)*, o cientista da religião, Mircea Eliade (1907-1986) introduz o conceito de **hierofania** para designar a manifestação do sagrado em realidades concretas e cotidianas. Ao narrar que qualquer objeto, gesto ou lugar pode tornar-se veículo dessa manifestação, Eliade rompe com uma visão exclusiva e monolítica do sagrado, abrindo espaço para compreendê-lo como plural, contingente e situado historicamente. Tal compreensão oferece um paralelo fecundo com a crítica à metafísica tradicional, pois evidencia que o encontro com o "ser" não se dá de forma absoluta e fixa, mas na multiplicidade de aparições que se inscrevem no tempo e na cultura.

metafísicas, desafiando as verdades universais e dando espaço para uma nova hermenêutica, que não busca certezas absolutas, mas sim interpretações contextuais que lidam com a instabilidade do mundo moderno.

Ernesto de Martino, por sua vez, aborda a crise da presença a partir de uma perspectiva antropológica e fenomenológica, focando nos impactos das transformações culturais e históricas sobre as crenças religiosas e a experiência humana. Em De Martino, a presença do ser é fundamental para a subjetividade humana, sendo a base para a construção de sentido e ordem no mundo. A perda dessa presença, quando a ordem simbólica que dá estrutura à vida do sujeito se dissolve, gera uma crise existencial profunda, que ele descreve como uma violência existencial. De Martino vê essa crise não como algo isolado, mas profundamente enraizada nas mudanças culturais, sociais e religiosas, especialmente nos períodos de secularização, onde as tradições religiosas perdem seu poder de fornecer estabilidade e sentido. Essa crise afeta não apenas o indivíduo, mas a coletividade, gerando um vazio existencial que abre espaço para a busca de novos sentidos. A proposta humanista de Ernesto De Martino baseia-se em um humanismo ampliado, onde o encontro etnográfico revela dramas históricos específicos das culturas, buscando resgatar a "presença" frente ao risco de sua perda. Esse drama é um risco antropológico constante, intensificado na modernidade pelas crises das guerras, Holocausto e terror atômico. Em *La fine del mondo*, De Martino descreve essa crise como um "apocalipse sem *escaton*", marcado pela iminência do fim sem redenção:

> A "proposta humanista" de Ernesto De Martino, na qual o encontro etnográfico é estímulo e fundamento de um humanismo ampliado, só pode se dar na perspectiva histórica, pela qual qualquer manifestação cultural remete a um "drama histórico" específico, de uma sociedade ou de um grupo, em busca de um resgate frente ao risco de "perda da presença". E esse drama, como o próprio autor mostrará em La fine del mondo, não pertence apenas às sociedades com precários regimes de existência, mas constitui um risco antropológico permanente, ainda mais agudo na sociedade moderna, em que a experiência trágica das duas

> guerras mundiais, os fantasmas do Holocausto e o terror atômico radicalizavam uma crise expressa na ideia do fim, do homem e do mundo: um "apocalipse sem escaton", em suas palavras (Pompa, 2022, p. 344).

Embora partam de diferentes perspectivas, Vattimo e De Martino convergem em sua análise da crise da presença e na importância de uma abordagem hermenêutica que leve em conta a historicidade do ser. Vattimo enfatiza a ruptura com as grandes narrativas metafísicas e propõe uma visão do ser mais fluida e aberta ao diálogo cultural e religioso, enquanto De Martino enfoca as dimensões antropológicas e religiosas da crise da presença, destacando seu impacto nas crenças e na religiosidade. Ambos reconhecem que a hermenêutica, ao compreender a historicidade e a contingência do ser, oferece um caminho para reconstruir o sentido perdido e reinterpretar a experiência humana, especialmente em tempos de secularização e transformação cultural. De Martino (2019) se aproxima das concepções de Vattimo ao abordar a historicidade do fenômeno religioso, sugerindo que o sentido dos símbolos religiosos não é universal ou imutável, mas sim condicionado pela história e cultura. Ele critica uma visão que reduz a historicidade religiosa a um simples dado cronológico, como o fato de Cristo falar aramaico, e propõe que o verdadeiro significado de símbolos religiosos, como o de Cristo, só pode ser compreendido dentro do contexto histórico e cultural em que surgem. A transformação do simbolismo religioso em símbolos mundanos (éticos, políticos, poéticos, científicos) reflete a transição da espiritualidade para novas formas de entendimento e expressão humana, particularmente no contexto de uma sociedade cada vez mais secularizada.

> A historicidade do fenômeno religioso não concerne somente ao fato de que "quando o filho de Deus encarnou teve de falar aramaico" (Eliade), mas o próprio símbolo do filho de Deus, no sentido de que o símbolo de Cristo é compreensível no interior de uma certa história cultural. [...] O sentido da história está na passagem dos símbolos mítico-rituais das religiões aos símbolos mundanos (ético-políticos, poéticos e científicos) (De Martino, 2019, p. 252, tradução nossa).

O diálogo entre as abordagens de Vattimo e De Martino fornece uma contribuição importante para as ciências da religião, pois permite compreender a crise da presença não apenas como um fenômeno filosófico, mas como algo que atravessa as dinâmicas religiosas e culturais. A hermenêutica, ao reconhecer a historicidade do ser, oferece novas formas de interpretar a religiosidade e de repensar o sagrado, especialmente em tempos de mudança e no amparo do mundano. Ao integrar essas perspectivas, podemos refletir sobre como as transformações culturais impactam a filosofia e a religião, ajudando a compreender as implicações dessas mudanças para o sentido da vida e da existência humana no mundo moderno, está aqui a ética cristã, cuja autenticidade paradoxalmente ultrapassa e se encontra além da própria instituição religiosa cristã, possibilitando o surgimento do cristianismo como a religião genuína, pois se fundamenta na caridade, que é o meio de se viver a verdade da revelação, cuja dimensão histórica de salvação se encontra na trajetória da humanidade, uma aproximação de Jesus que se esvaziou para a encarnação mundana do verbo.

ESQUECIMENTO DO SER

Para Vattimo, esse esquecimento se expressa em uma cultura pós-moderna onde os grandes temas metafísicos (como a morte e a linguagem) não desaparecem, mas se enfraquecem. A morte, por exemplo, perde seu sentido como um evento absoluto e trágico; ela se dilui em uma compreensão onde a finitude é reconhecida, mas sem o mesmo peso dramático que tinha na modernidade. Esse "enfraquecimento" da morte implica uma nova relação com a vida, onde o trágico cede espaço ao fluxo contínuo da existência e da pluralidade de sentidos.

> A história da metafísica é a história do esquecimento do ser na sua diferença em relação ao ente, portanto, do ser como Ereignis. Mas só se manifesta enquanto tal, se se olhar a partir da deslocação em que se coloca o Ge-Stell, o qual, se, por um lado, leva à consumação a metafísica como pensamento do Grund (na técnica, tudo é concatenação

> regulada de causas e efeitos, em toda parte o Grund triunfa), também faz aparecer, finalmente, o ser não já como o fundamento a que o homem se refere, mas como o acontecimento da 'transpropriação' recíproca e do ser. No mundo técnico, o ser como fundamento desaparece; tudo é 'posição', cada fundamento é, por seu turno, fundado e o homem vive no arco desta fundação. Na manipulação universal, que implica o homem não só como sujeito, mas também muitas vezes como objeto (pelas várias formas do domínio social até à engenharia genética), anuncia-se o Ereignis, o ser liberta-se (a partir) da marca do Grund (Vattimo, 1980, p. 173).

A história da metafísica é marcada pelo esquecimento do ser em sua diferença em relação ao ente, reduzido ao *Ge-Stell*[14], onde a técnica consuma o domínio do fundamento (*Grund*)[15] como encadeamento causal. No mundo técnico, o ser como fundamento desaparece, e tudo se torna posição e manipulação, incluindo o próprio homem como sujeito e objeto. Entretanto, esse processo também revela o *Ereignis*[16], o acontecimento que liberta o ser da submissão ao *Grund*. Assim, o ser emerge como transpropriação recíproca, reconfigurando a relação entre homem, técnica e existência.

Com a linguagem, o processo é similar: em vez de buscar uma verdade fixa e transcendental, a linguagem pós-moderna, segundo Vattimo, aceita sua natureza

14. A Ge-Stell é o modo como a técnica moderna organiza e enquadra o mundo. De acordo com Gonçalves e Souto (2021, p. 205): "Partindo de Heidegger, também Vattimo compreende que o esquecimento do ser, embora tenha encaminhado o homem para a Ge-Stell (técnica), abriu a possibilidade de a filosofia direcionar a compreensão do ser para uma abertura, em que o respectivo horizonte não está encerrado, mas continua dinâmico e passível de interpretações mediante os múltiplos acessos possíveis a ele de acordo com a experiência de cada Dasein".

15. Em *Vom Wesen des Grundes* (Heidegger, M., *Wegmarken*, 1976, p. 123-176), Heidegger discute a noção de fundamento dentro de seu projeto de "superação da metafísica", destacando a transição de *Grund* (fundamento) para *Abgrund (abismo, fundo sem fundo, a ausência de um fundamento absoluto)*. Vattimo interpreta isso como a passagem de um fundamento típico da metafísica para a ausência de fundamento, característica de sua hermenêutica niilista. Entretanto, caso se traduza *Abgrund* como "abismo", pode-se compreender a expressão heideggeriana como a abertura de uma profundidade radical, o que sustenta o movimento da ontologia hermenêutica proposta por Heidegger.

16. A Ereignis é um acontecimento-apropriativo, como esclarecem Gonçalves e Souto (2021, p. 201): "Heidegger, por outro lado, embora influenciado pela filosofia nietzscheana, entende a história da metafísica como "esquecimento do ser", isto é, a compreensão de que a metafísica se esqueceu – "não dissolveu[-se] nem desapareceu[-se]"26 – do problema do ser e se empenhou por privilegiar o ente, principalmente o ente supremo, abrindo a possibilidade de uma ontologia a partir do "sendo". Resulta, então, um projeto de ontologia hermenêutica, em que se busca restabelecer a problemática do ser na filosofia contemporânea de modo aberto, pois o compreende na relação com o Dasein que está jogado às vivências pelas quais ele apreende e compreende o mundo e a si mesmo na lógica da Geworfenheit heideggeriana. Dessa forma, a "aparição" do ser se dá na "Ereignis — traduzida por acontecimento-apropriação ou como evento — em que o ser se dá ao homem na forma de destino — Geschick — e transmissão — Überlieferung — evidenciando, desse modo, um caráter epocal do ser".

fragmentária e interpretativa. O “esquecimento do ser” aqui significa abandonar a ideia de uma linguagem que possa alcançar uma essência última, privilegiando uma hermenêutica aberta e relacional. Assim, a linguagem deixa de ser um meio de revelar verdades universais para se tornar uma prática de comunicação interpretativa, onde a verdade é sempre provisória e mediada pelo contexto.

Portanto, o esquecimento do ser em Vattimo enfraquece a morte e a linguagem ao negar-lhes um sentido absoluto e imutável, transformando-os em partes de uma rede de significados sempre em transformação.

CRISE DA PRESENÇA

A crise da presença ocorre quando o sujeito não consegue mais agir no mundo, resultando em uma “queda” ligada a condições históricas específicas. Essa crise implica uma desistorização, sendo necessária a recuperação da presença por meio de uma etnologia histórica que integre religião, mito e magia. O mito, dentro da obra de De Martino, não apenas retoma o passado psíquico, mas também constrói uma ponte entre o psíquico, o somático e o físico, desempenhando um papel na cura e na resolução de dramas existenciais. A ritualidade subverte o tempo histórico e, ao resolver conflitos, oferece uma existência protegida.

De Martino adota a ideia de Heidegger sobre a “queda do ser”, onde o sujeito perde sua capacidade de agir no mundo, sendo incapaz de operar dentro da cultura. Ele defende que a cultura é essencial para expressar e agir no mundo, e a obra de De Martino é uma metahistória que analisa como a sociedade age historicamente, por meio da cultura, para resgatar a presença. A realidade, para ele, não é dada, mas está envolta no ser e exige um engajamento consciente do pesquisador com as comunidades estudadas.

> É preciso notar, contudo, que aqui não há apenas uma derivação heideggeriana, e sim uma multiplicidade de referências filosóficas (como, evidentemente, o historicismo de Croce) e histórico-religiosas (como Pettazzoni), ou até fenomenológicas (Van der Leeuw, Eliade) mediadas, sobretudo, pelo trabalho etnográfico realizado nos anos de 1950 e 1960. Vários autores apontam para o fato de que há uma clara superação de Heidegger, na medida em que se, para Heidegger, a condição de "queda" do ser (Verfallen) é inscrita na própria existência como sua condição, para De Martino a possível queda (a "perda da presença") está fundamentalmente ligada a condições históricas específicas de existência, aquilo que ele chama "o mundo mágico" (Pompa, 2022, p. 332).

Além disso, De Martino reflete sobre a religião como uma técnica que protege contra a crise de presença, destacando a agência do indivíduo e sua capacidade de se desdobrar nas potências operacionais do ser humano. A presença no mundo, portanto, não é um dado, mas uma tarefa. A cultura funciona como um exorcismo solene contra a perda da presença, e o simbolismo mítico ritual é um instrumento de controle da crise. A crise, embora de natureza existencial, tem uma resposta coletiva e cultural. A religião, nesse contexto, é vista como um meio de resgatar a presença, sendo situada historicamente e influenciada por experiências de dor, luto e crises coletivas, como nas sociedades agrárias.

ENTRE CRISE E SENTIDO: HERMENÊUTICA DA RELIGIOSIDADE NA SECULARIZAÇÃO E NA PRESENÇA

A perspectiva hermenêutica elenca uma *koiné*[17], uma linguagem comum, historicamente construída, que permite a transmissão contínua de significados dentro de uma tradição viva e interpretativa. Em um mundo secularizado, ela atua como o meio pelo qual a fé é reinterpretada, rompendo com os dogmas rígidos e rejeitando a violência de uma verdade monolítica, sem renunciar a valores

17. Para Vattimo, a koiné simboliza uma linguagem comum, historicamente construída, que permite a transmissão e interpretação da tradição de forma dinâmica e inclusiva. Ela rejeita a rigidez do pensamento metafísico, promovendo a pluralidade de significados e a superação de verdades absolutas. No contexto religioso, a koiné representa uma fé desdogmatizada, centrada em valores como caridade e acolhimento, em sintonia com a hermenêutica.

fundamentais como caridade, acolhimento e tolerância. Como reflete Irineu José Bottoni:

> A hermenêutica se apresenta como "a liberdade de reconstruir uma forma histórica dada de fato – uma obra, e também uma filosofia – contrapondo-se, o mais rigorosamente possível, à sua legalidade interna. Esse é o sentido que a hermenêutica assumiu, tornando-se *koiné*. Toda a interpretação da teoria hermenêutica de Vattimo está baseada no eixo dos filósofos Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer: para o primeiro, a interpretação é vista, sobretudo, como o ponto de vista do ser, ou seja, sob uma conotação ontológica; para o segundo, essa ontologia se envolve na linguagem (2022, p. 116).

Essa visão se conecta diretamente à noção de De Martino sobre a crise da presença, que surge quando o indivíduo se vê incapaz de sustentar a própria identidade diante do colapso dos sistemas simbólicos que dão sentido ao mundo. A crise, segundo De Martino, ocorre quando o sujeito perde a capacidade de se situar no tempo e no espaço, ameaçado pela fragmentação existencial. Nesse sentido, a *koiné* pode ser vista como o instrumento hermenêutico que permite a reintegração do sujeito à tradição, não como algo estático, mas como uma linguagem interpretativa que possibilita a renovação do sentido.

Para Vattimo (2004), a secularização é um processo histórico e filosófico que dissolve as estruturas metafísicas e dogmáticas da tradição, abrindo espaço para uma interpretação mais plural e aberta da realidade. Não se trata do abandono da religião, mas de sua transformação em uma experiência hermenêutica que acolhe a fragilidade e a historicidade do ser humano. Vattimo entende a secularização como a realização do núcleo do cristianismo, que desestabiliza o absoluto e promove valores como caridade, acolhimento e esperança. Esse processo enfraquece a imposição de verdades monolíticas e reforça o caráter interpretativo e contingente da tradição. Assim, a secularização não elimina a religiosidade, mas a reconfigura como uma vivência autêntica, marcada pela busca de uma fé kenótica e ornamental. Em harmonia com a Carta aos Filipenses, onde

Paulo apresenta Jesus como aquele que abandona sua entificação para se tornar mundano, o cristianismo emerge como uma religião voltada para além da estrutura da violência, centrada no amor e na convivência.

Dessa forma, a hermenêutica da *koiné*, em Vattimo, e a superação da crise da presença, em De Martino, encontram um ponto de encontro na defesa de uma religiosidade que dialoga com a pluralidade e recusa a imposição de verdades rígidas. Esse diálogo oferece uma perspectiva inovadora para pensar a relação entre religião, secularização e a reconstrução do sentido em um mundo marcado pela fragmentação e pluralidade, que não mais toma o ser como objetivamente dado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Vattimo explora a experiência religiosa via hermenêutica, porque ela se funda no pensamento da tradição como transmissão, evidenciando a linguagem, os mitos sem dogmatismo e recusando a rigidez metafísica. Permitindo que a fé sobreviva de maneira autêntica. Lidar com a temporalidade e a linguagem possibilita escapar da violência de uma verdade monolítica, sem renunciar a valores como a tolerância, o acolhimento e a caridade. Isso pode se conectar à crise da presença de Ernesto de Martino, especialmente no que diz respeito à relação entre tradição, linguagem e a preservação da autenticidade frente à dissolução da subjetividade no confronto com o absoluto.

De Martino percebe na crise da presença, indivíduos que se veem ameaçados pela perda do sentido de si no mundo, um esvaziamento do “eu”, especialmente em contextos onde as estruturas culturais (como mitos, rituais e tradições) que oferecem segurança simbólica começam a falhar. A crise surge quando o sujeito é incapaz de se posicionar no tempo e no espaço de maneira estável, enfrentando o risco de desintegração existencial.

Nesse contexto, o pensamento de Vattimo, com sua recusa a uma verdade monolítica e sua ênfase na temporalidade e na linguagem, oferece um caminho para compreender como a religiosidade pode responder a tal crise. Vattimo propõe uma fé desdogmatizada, enraizada na tradição como um diálogo interpretativo contínuo. Ao invés de se apoiar em verdades metafísicas fixas que podem agravar a alienação ou rigidez diante do fluxo da vida, a experiência religiosa hermenêutica convida à abertura, ao acolhimento e à tolerância.

Essa abordagem é particularmente relevante para a crise da presença porque sugere que a reintegração do sujeito não se dá pelo retorno a dogmas ou absolutos que prometem estabilidade externa, mas pela vivência da fé como um processo de interpretação contínua, onde a tradição se torna um suporte fluido, capaz de dar sentido à experiência individual e coletiva sem eliminar a pluralidade do ser. A linguagem, os mitos e os valores centrais como caridade e acolhimento funcionam, nesse modelo, como ferramentas para reconstituir a presença em um mundo fragmentado, evitando tanto o colapso existencial quanto a violência de uma ordem rígida e universalizante.

Ainda fica a reflexão frente ao regime protegido que se refere a um estado alterado de consciência vivido em contextos rituais, como os rituais de transe e descarrego no Brasil, onde os participantes buscam cura espiritual e conexão com o transcendente. Essas práticas, presentes em religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e Umbanda, oferecem um espaço de pertencimento coletivo e cura, sendo estudadas pela antropologia como experiências profundamente enraizadas nas dinâmicas culturais e sociais. O transe, que mistura elementos oníricos e racionais, permite a manifestação de forças espirituais e a superação de crises existenciais, funcionando como um meio de restaurar o vínculo do indivíduo com o mundo e a sociedade, conforme proposto por De Martino.

Portanto, a abordagem hermenêutica de Vattimo oferece um horizonte onde a crise da presença pode ser enfrentada de maneira autêntica, buscando na história também a salvação, *Kénosis*, sem negar a fragilidade e a historicidade do humano, uma possibilidade de *Koiné* que reafirma os valores que sustentam a existência compartilhada em meio à diferença, um espaço onde a tradição se mantém viva e aberta ao diálogo.

REFERÊNCIAS

BOTTONI, Irineu José. **Fundamentalismo e suas interpretações: violência metafísica no pensamento de Gianni Vattimo.** Fundamentalismos religiosos em perspectivas – Diferentes abordagens das Ciências da Religião / Breno Martins Campos. São Paulo: Editora – Pluralidades, 2022.

DE MARTINO, Ernesto. (2019**). La fine del mondo.** Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. G. Charuty, D. Fabre & M. Massenzio (orgs.). Torino: Einaudi.

ELIADE, Mircea. ***O Sagrado e o Profano: a essência das religiões.*** Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GOMES, Tiago da Silva. **O "pensamento fraco" como característica emblemática da pós-modernidade.** Pensamento Extemporâneo – Faculdade Dom Luciano Mendes – Filosofia de Qualquer Tempo, 2009. Acesso em: 15/04/2024. Disponível em: https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=611.

HEIDEGGER, Martin. **A Época das Imagens do Mundo** *(Die Zeit des Weltbildes)* [1938] Trad. Claudia Drucker. Acesso em: 12/09/2024. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7888155/course/section/6531687/HEIDEGGER%2C%20M.%20A%20e%CC%81poca%20das%20imagens%20de%20mundo.pdf.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** 15ª Edição, Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Universidade São Francisco, Editora Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o problema do Ser/O caminho do campo.** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio; SOUTO, Felipe de Queiroz. Pós-Deus. **Pesquisas em Teologia**, [S.l.], v. 4, n. 8, p. 194-212, dec. 2021. ISSN 2595-9409. Acesso em: 29 mar. 2025. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1546>.

MARZANO, Michela. **Para Vattimo a verdade era interpretação, ele buscava o diálogo e adorava a dúvida.** IHU – Unisinos, 21 de Setembro de 2023. Acesso em: 20 nov. 2024. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/632569-para-Vattimo-a-verdade-era-interpretacao-ele-buscava-o-dialogo-e-adorava-a-duvida.

PLATÃO. ***A República***. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 10. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Livro VI, 507b–511e; Livro VII, 514a–521b.

POMPA, Cristina. **Ernesto de Martino e o percurso italiano da antropologia.** Horiz, antropol, Porto Alegre, ano 28, n 62, jan 2022.

VATTIMO, Gianni. **As Aventuras da Diferença.** O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Biblioteca de Filosofia Contemporânea – Edições 70. Aldo Garzanti Editore, Tradução de José Eduardo Rodil, 1980.

VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da igreja?** Tradução: Klaus Bruschke. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.

Vattimo, Gianni.; Zabala, Santiago. **Comunismo hermenéutico – de Heidegger a Marx.** Traducción: Miguel Salazar, Dirigida por Manuel Cruz. Herder Editorial, S. L., Barcelona, 2012a.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade.** Tradução de Cynthia Marques. – Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, G. Gianni Vattimo a Roccasseca: **Metafisica, San tommaso e L'adeguatio.** Conferência do filósofo Gianni Vattimo em Roccasseca, vídeo gravado por: Nicola Severino. 26/04/2012b. Acesso em: 11/09/2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Q0iyE4aW5Vk.

VATTIMO, Gianni. **Não ser Deus: Uma autobiografia a quatro mãos.** Tradução: Federico Carotti – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna.** Tradução: *Editorial Presença*, Lisboa, 1987.

COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2025.1 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 31/07/2025 ACEITO EM: 01/08/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A BELEZA E O EQUILÍBRIO HOLÍSTICO NA PREGAÇÃO: A HARMONIA ESTÉTICA E A CENTRALIDADE DA GLÓRIA DE DEUS NA COMUNICAÇÃO DO SEU CONHECIMENTO

Beauty and holistic balance in preaching: aesthetic harmony and the centrality of God's glory in the communication of his knowledge

Rony Wanderson Coelho[1]
Lattes: http://lattes.cnpq.br/5516099716795349

DOI: https://doi.org/10.58882/cllq.v10i1.204

RESUMO: A pregação cristã, por sua complexidade e importância, exige uma abordagem teológica que integre seus diversos elementos com equilíbrio e profundidade. Este artigo propõe uma reflexão sobre a teologia da pregação a partir da tríade clássica "verdade, bondade e beleza", com ênfase na beleza, entendida tradicionalmente como harmonia, coerência e completude. Partindo da Filosofia da Ideia Cosmonômica de Herman Dooyeweerd, o estudo considera a diversidade dos aspectos modais da realidade como fundamento para uma visão holística da pregação. Argumenta-se que uma teologia da beleza, ancorada na glória de Deus, é essencial para evitar reducionismos estéticos ou subjetivismos sentimentais. A estética contribui significativamente para a comunicação fiel e criativa da revelação bíblica, sobretudo quando se considera o conhecimento literário nas Escrituras. Assim, a beleza pode enriquecer a pregação ao ampliar sua capacidade de expressar o conhecimento da glória divina de forma integral e comunicativa.

PALAVRAS-CHAVES: Pregação; estética; equilíbrio holístico; aspectos modais.

ABSTRACT: Christian preaching, due to its complexity and importance, demands a theological approach that integrates its various elements with both balance and depth. This article proposes a reflection on the theology of preaching through the lens of the classical triad "truth, goodness, and beauty," with an emphasis on beauty, traditionally understood as harmony, coherence, and completeness. Drawing on Herman Dooyeweerd's Philosophy of the Cosmonomic Idea, the study considers the diversity of the modal aspects of reality as the foundation for a holistic vision of preaching. It is argued that a theology of beauty, anchored in the glory of God, is essential to avoid aesthetic reductionisms or sentimental subjectivism. The aesthetics contributes significantly to the faithful and creative communication of biblical revelation, especially when the literary knowledge within the Scriptures is taken into account. Thus, beauty can enrich preaching by expanding its capacity to express the knowledge of divine glory in an integral and communicative manner.

KEYWORDS: preaching; aesthetics; holistic balance; modal aspects.

---

1. Possui graduação em Bacharel em Química, pela Universidade Federal do Ceará e Bacharel em teologia pela Faculdade Batista do Cariri (2024)

INTRODUÇÃO

A homilética, arte da exposição bíblica eficaz, é uma disciplina abrangente e engloba muitas áreas do conhecimento. A estética pode enriquecer significativamente a comunicação dos sermões bíblicos, oferecendo uma contribuição essencial ao trabalho do pregador. Contudo, a estética é apenas um dos fundamentais. Na filosofia cristã, uma tríade clássica tem sido destacada como um resumo célebre para descrever a realidade do conhecimento de Deus, trata-se da tríade clássica: verdade, bondade e beleza. Cada um desses conceitos engloba um aspecto essencial da comunicação de Deus em sua Criação. A verdade associa-se à qualidade do conteúdo; a bondade, à qualidade moral e piedosa; a beleza, à qualidade da expressão, da forma e da harmonia holística do belo. No presente artigo, será explorado o aspecto harmônico da beleza na pregação, em conexão à essa tríade.

Há uma relação mútua e uma unidade interna nessa tríade. Isso é ainda mais perceptível no aspecto estético, principalmente no que se refere à comunicação, à expressão e à abrangência harmoniosa da integralidade da realidade, a partir de uma concepção clássica do belo. Em vez de ser reducionista ou extremamente abstrata, a pregação precisa buscar um equilíbrio holístico e abrangente, de modo a considerar os diferentes aspectos da revelação e da realidade. Partindo desse ponto, este artigo aborda a contribuição de uma estética da pregação para a comunicação do conhecimento de Deus, partindo, inicialmente, da beleza. A aplicação da tríade clássica à pregação visa considerar a amplitude da revelação e do relacionamento entre o crente e Deus, a partir da comunicação do conhecimento de Deus.

Antes de analisar a interação entre pregação e beleza, é necessário definir brevemente os conceitos de beleza e estética. Hans Rookmaaker (2018, p. 198)

define sucintamente estética como “a teoria filosófica da beleza”. Segundo o autor (2018, p. 198-200), desde o século XVIII, a estética seguiu uma via intelectual quase rígida; contudo, no século XX, foi possível perceber uma aproximação ampla dessa disciplina com os aspectos mais práticos das artes. Este autor faz um breve apanhado da história da estética, e, para ele, um dos dois principais filósofos clássicos que exploraram a estética foi Aristóteles, que, dentre outros aspectos, concebia a estética relacionada à coerência e à completude.

Para Rookmaaker (2018. p. 200-202), a beleza é algo de difícil definição, mas está intimamente relacionada, por exemplo, à verdade, ao amor, à realidade, à vida, à justiça, ao sentido e à sensibilidade. Desenvolvendo o pensamento de Herman Dooyeweerd, Rookmaaker (2018. p. 46, 200-202) afirma que o sentido do aspecto estético está na harmonia bela, considerando-se os diversos aspectos da realidade. É esse fator holístico que esse artigo procura considerar como sendo indispensável à prática geral da pregação bíblica.

Diante desse contexto inicial, é necessário tratar da seguinte questão: existe alguma relação entre beleza e pregação? Sim, em várias dimensões. Segundo Roger Scruton (2013, p. 11), por englobar praticamente toda categoria ontológica, ou seja, do ser, em essência, a beleza é um aspecto que pode ser percebido nos mais diversos elementos da realidade. Assim, a beleza não descreve necessariamente apenas os aspectos do mundo físico. Pensando nisso, Scruton (2013, p. 11-14) comenta que a ideia de beleza, especialmente aquela expandida por cristãos, como Agostinho e Tomás de Aquino, a partir da filosofia de Platão, Plotino e Aristóteles, é especialmente relevante e tem influenciado alguns pensadores a destacarem a importância da tríade verdade, bondade e beleza para justificar o porquê algo é considerado, respectivamente, crível, desejável e capaz de inspirar contemplação.

Considerando-se o equilíbrio dessa tríade, ao se pensar em uma estética da pregação, as técnicas estético-homiléticas não devem ignorar a intenção moral dos autores bíblicos e o significado objetivo pretendido por eles. Ao longo de sua obra “Há um significado neste texto?”, Kevin Vanhoozer (2005) aborda a objetividade da interpretação textual, com foco na defesa da perspicuidade da comunicação natural do texto bíblico. Vanhoozer (2005, p. 244-45) demonstra que existe um ponto médio entre a interpretação absoluta e a anárquica, ou seja, há um significado específico pretendido pelo autor bíblico, mas há também uma diversidade de direções que a intenção original considerou. O texto possui um significado objetivo e único, mas, ainda assim, há nele certa amplitude significativa; porém, certa inesgotabilidade do texto não implica a sua indeterminação, ou seja, a inexistência de um significado original objetivo e necessário, pois o texto comunica conteúdo de modo seguro.

Somente tendo posto esse ponto como fundamento inicial, pode-se, então, relacionar a interpretação do texto aos elementos estéticos dele, já que a pregação bíblica concentra-se, principalmente, na exposição de textos, especificamente, as Escrituras Sagradas. Partindo desse ponto, torna-se importante refletir sobre a relevância da natureza estética textual das Escrituras para a comunicação de seu significado. O bom pregador, então, deve ser capaz de lidar adequadamente com o texto bíblico em todos os seus aspectos. Vanhoozer (2005, p. 403-404) ressalta que a devida consideração do tipo de literatura e da forma do texto é algo indispensável para a compreensão e a comunicação do seu significado.

A BELEZA CONCRETA DO SENTIDO: A CONTRIBUIÇÃO DO CONHECIMENTO LITERÁRIO PARA A INTERPRETAÇÃO E A APROPRIAÇÃO DO SIGNIFICADO

Pregar as Escrituras envolve muito mais que expor seus aspectos léxico-gramaticais, pois o intérprete tem também a responsabilidade hermenêutica de

considerar a forma do conhecimento literário de cada tipo de texto. Vanhoozer (2005, p. 245, 454-456) aponta que os textos comunicam significados em múltiplos níveis, não podendo ser reduzidos a um único (e.g., literal, unívoco); em vez disso "[...] os textos são atos comunicativos que podem ser descritos em diversos níveis", conforme a intenção original do autor. Assim, a execução efetiva da hermenêutica significa mais do que a mera aplicação inexpressiva de determinados princípios metodológicos, ela requer que o intérprete exerça "bons julgamentos"; ou seja, o significado dos textos não pode ser devidamente identificado até que o intérprete exerça, também, as "[...] sensibilidades morais e estéticas, a sabedoria e o discernimento para percebê-lo" (Vanhoozer, 2005, p. 244-245).

Portanto, o aspecto estético do texto é indispensável para o expositor bíblico, pois o pregador é um leitor-comunicador do significado integral do texto. Vanhoozer (2005, p. 444-445, 474-481) reforça essa atitude ao afirmar que cada um dos autores dos quatro Evangelhos é um agente estético, e isso destaca a importância de não se ignorar esse aspecto na comunicação do significado dos textos. Se o intérprete bíblico perde o foco essencial de entender aquilo que o texto pretende comunicar integralmente, o que inclui o aspecto estético, o público, então, acaba recebendo apresentações incompletas ou errôneas das Escrituras.

Mais do que simplesmente apresentar uma explicação particular e mecânica do texto, o pregador deve explorar seu significado de forma orgânica e viva, utilizando os diversos recursos que o próprio texto oferece. Isso inclui os aspectos estéticos da Bíblia. Durante seu ministério, o pregador também deve desenvolver, na medida do possível, a capacidade dos ouvintes de lidarem com a complexidade, a riqueza e a beleza do texto bíblico, a fim de que desfrutem de exposições mais integrais das Escrituras e apropriem-se de maneira mais holística do seu significado. Quanto a isso, é preciso fazer alguns apontamentos.

Quando se lida com o texto bíblico, pregadores frequentemente têm sido atraído a dois pólos, como ilustra Kevin Vanhoozer (2005, p. 473), a partir da definição de "conhecimento literário", o qual engloba duas perspectivas: o conhecimento sobre o texto – as circunstâncias de sua composição, suas condições sócio-históricas, as características linguísticas e estéticas do texto; e o conhecimento daquilo sobre o que o texto trata – eu assunto, aquilo que o autor está essencialmente comunicando. Vanhoozer (2005, p. 472-474) indica que é possível lidar com o primeiro tipo apenas expondo uma análise não significativa do texto, como alguns críticos literários fazem. Isso equivale a tratar o texto sem comunicar eficazmente o segundo tipo de conhecimento literário, ou seja, apenas destacando as características literárias como, por exemplo, sua estrutura, os elementos literários, as conexões e assim por diante.

Contudo, diz Vanhoozer (2005, p. 473-474), "[…] o conhecimento sobre o texto não é necessariamente o mesmo que o conhecimento daquilo sobre o que trata o texto (isto é, seu significado)". Para afirmar isso, Vanhoozer (2005, p. 475) concorda com Gilbert Ryle quanto ao conceito de "descrição densa", pois declara que uma descrição é suficientemente densa quando ela torna o leitor capaz de apreciar tudo aquilo que o autor está "fazendo" em seu texto. Vanhoozer (2005. p. 344, 472-474) é ousado, pois afirma que o Novo Testamento "[…] retrata a linguagem (e.g., parábolas, pregação) como possuidora do poder de transformar a vida das pessoas", pois ela está imediatamente conectada à faculdade cognitiva necessária à crença verdadeira, que foi devidamente projetada por Deus para isso.

Portanto, a exposição do texto bíblico precisa levar em conta essa perspectiva, que foi implantada no ser humano pelo próprio Deus, relacionada ao exercício de sua fé. Assim, a perspectiva da linguagem literária das Escrituras não deve ser negligenciada pelo pregador. Este deve, de modo integral, explorar o

conhecimento literário do texto, para comunicar o conhecimento de Deus aos ouvintes. E, como já mencionado, esse aspecto está relacionado à beleza do texto, ou seja, ao âmbito da estética da comunicação.

A análise e o estudo das partes do texto são essenciais para sua compreensão, e isso inclui suas características literárias. Contudo, é preciso ter cuidado para que, ao dividir-se o conteúdo e a forma, a ideia e a expressão estética, essa análise fragmentadora não venha a destituir o conhecimento literário do texto de sua vida peculiar própria. Como intérprete, o pregador corre o risco de cometer tal erro no que se refere à sua própria compreensão do texto, o que será refletido na comunicação feita aos ouvintes. Vários autores têm enfatizado a importância dos aspectos artísticos e estéticos da Bíblia como algo relevante para a pregação; contudo, é preciso que tais aspectos sejam explorados de modo adequado e equilibrado, como discutido mais adiante. Ryken (2023, p. 9-14, 22-23; e 2017, p. 15) afirma que a interação cristã com as Escrituras não equivale a apreciação de uma obra de arte, mas inclui também, de certo modo, o aspecto artístico e estético. Assim, a apreciação das Escrituras a partir de seus elementos artísticos é um ponto bastante relevante para o pregador.

Considerando a importância da unidade estética de uma obra de arte, Croce (2016, p. 43, 59, 64, 149-150) diz que a expressão estética é uma fusão das impressões em um todo vivo e orgânico; por isso, ao expor o conteúdo de uma obra de arte de modo desmembrado e isolado, perde-se sua expressão. Isso se assemelharia à dissecação de um ser vivo, na qual a divisão do seu organismo em coração, cérebro, nervos, e músculos transforma-o num cadáver. Como Croce (2016, p. 149-150) afirma, em uma análise realmente estética, é impossível separar o aspecto subjetivo do objetivo, pois a lógica (o conceito) é inseparável da gramática (a estética) e precisa ser comunicada unida a ela, pois a expressão é um todo indivisível.

Para Vanhoozer (2005, p. 688): “O intérprete atento lê a Escritura como ato comunicativo complexo que envolve uma dimensão histórica ou referencial, uma dimensão formal ou estética, e uma dimensão ideológica ou avaliadora”. Vanhoozer (2005, p. 687-688) diz que ignorar essa atitude geralmente resulta na imposição indevida de tendências pessoais sobre o texto, o que é considerada uma conduta antiética ou, como se pode dizer, uma negação da bondade. Em vez disso, para Vanhoozer (2005, p. 687-688), deve-se considerar a intenção do autor e o todo que ele pretendeu originalmente imprimir em seu escrito. O intérprete responsável procurará ser atento às suas interpretações, de maneira a não impor sobre o corpo literário sua própria condição e sentimentos. O modo subjetivista de expor o significado do texto bíblico limita o alcance original pretendido pelo autor.

A FÉ E A HARMONIA DO BELO NA COMUNICAÇÃO HOLÍSTICA DA VERDADE: A FILOSOFIA DA IDEIA COSMONÔMICA APLICADA A EPISTEMOLOGIA TEOLÓGICA INTEGRAL DA PREGAÇÃO

A fim de refletir sobre uma proposta equilibrada para a teologia na pregação e exposição bíblica, a presente pesquisa destaca a filosofia de Herman Dooyeweerd, que contribuiu com o desenvolvimento de um aparato filosófico orientado biblicamente que é muito significante para o cristianismo contemporâneo, especialmente para a avaliação dos pressupostos inconscientes que afetam todos os sistemas de conhecimento. Esse aparato é chamado de Filosofia da Ideia Cosmonômica (Kalsbeek, 2015. p. 13-27).

Kalsbeek (2015, p. 31, 35-37,75, 84-88, 156, 160) aponta que Dooyeweerd se propôs a investigar acuradamente a estrutura revelada na realidade temporal. Para isso, uma das marcas da Filosofia da Ideia Cosmonômica são a análise e a descrição sistemáticas das estruturas de individualidades, isto é, as estruturas dentro da Criação, ou seja, as coisas concretas, os eventos, as ações e os pro-

cessos. As análises e descrições feitas por Dooyeweerd baseiam-se na cadeia crescente dos quinze aspectos modais da realidade temporal e cósmica da Criação. Esses aspectos modais, também chamados de lados do ser criatural ou aspectos de sentido, possuem um caráter mutuamente irredutível, ou seja, são totalmente distintos e inconfundíveis – não podem ser reduzidos ao sentido um do outro. Ainda assim, a manifestação de cada um desses aspectos modais ocorre em uma correlação intrincada com os demais, em coerência e mutualidade inseparáveis. Esses aspectos são, também, distintivos, pois qualificam os elementos dentro da Criação, de acordo com seu sentido próprio.

Quais são esses sentidos? Para Dooyeweerd (2015, p. 55-57, 60-61), na ordem temporal, a realidade criada apresenta uma variedade de quinze aspectos ou modos de ser também chamados de esferas modais. Esses aspectos de sentido são: número, espaço, movimento, aspecto físico e químico, vida orgânica, sentimento emocional (psíquico), distinção lógica, desenvolvimento histórico e cultural, significado simbólico, interação social, valor econômico, harmonia estética, lei (“jurídico”), avaliação moral e certeza de fé. Para Dooyeweerd (2015. p. 47-49, 55-57), cada uma das diversas ciências e áreas do conhecimento concentra-se numa dessas esferas.

Assim, surge a questão: de que modo a fé qualifica a pregação e a teologia? A resposta se encontra na relação da fé com as demais esferas de sentido. Dooyeweerd (2015. p. 47-49, 55-58, 60-62, 75) diz que, quando se tende a tomar uma das quinze esferas de sentido como absoluta, ou seja, como a totalidade da realidade, um tipo de reducionismo idólatra surge. Por isso, a própria experiência humana com a Criação deve levar em conta a totalidade dessas esferas, bem como sua soberania individual e sua relação mútua umas com as outras.

Por exemplo, Dooyeweerd (2015, p. 108-109, 111-112, 118-119) diz que a fé não deve ser entendida como mero sentimento de confiança ou certeza, pois

engloba cada uma das quatorze esferas de sentido que a precedem, conforme a ordem progressiva dada na lista acima. Por isso, a fé, qualificada na esfera pística, não deve ser reduzida a qualquer um desses aspectos. Mas, embora esteja na última posição, como função limite da vida humana – por conter todos os outros aspectos modais – a fé não é, em si mesma, a unidade religiosa básica do homem, ou seja, ela não é a própria fonte da religiosidade humana, mas sua expressão. Diante disso, surge o caráter essencial de uma compreensão equilibrada da fé e da pregação.

Para Dooyeweerd (2015, p. 44), o ponto focal religioso da existência humana é o conceito bíblico de coração: todos os seres humanos, quer de maneira apóstata ou não, tem um coração religioso, ou seja, interagem com a fé. Mas, conforme Dooyeweerd (2015, p. 45-49, 55-57, 60-62, 75, 108-109, 111-112, 118-119), a Queda afetou drasticamente a experiência humana com a realidade, de modo que os seres humanos passaram a idolatrar e absolutizar estruturas qualificadas pelas outras esferas, resultando, por exemplo, no materialismo, no cientificismo, no historicismo, no psicologismo e até no biblicismo.

Então, para Dooyeweerd (2018, p. 48-49, 168, ênfase original), a experiência humana neste mundo temporal ocorre, como um todo, a partir da grande diversidade dessas modalidades: os quinze aspectos fundamentais destacados mais acima, que, em si, não são “os fenômenos concretos da realidade empírica”, ou seja, eles “[...] não se referem, como tais, a um concreto *que*, isto é, a coisas ou eventos concretos, mas apenas a um *como*, isto é, o modo particular e fundamental, ou a maneira pela qual os experimentamos”. Para esse autor, essas esferas estruturam a diversidade modal de sentido de toda a realidade, conforme o ato criativo intencional de Deus, realizado no princípio, e, por isso, as leis de cada uma das esferas de sentido foram constituídas intrinsecamente à lei divina, ou seja, todos os aspectos modais foram determinados por Deus para existirem

em sua criação de acordo com o mandamento de amar ao Senhor e ao próximo (Dooyeweerd, 2018. p. 48-53, 168-170).

A reflexão sobre essa teoria dooyeweerdiana é relevante para a pregação naquilo que contribui para uma compreensão holística e integral sobre o ser humano, a Criação e a fé. O pregador precisa ter um entendimento orgânico e abrangente da realidade, a fim de poder compreender corretamente a revelação e, assim, transmiti-la, a partir da amplitude real e essencial que ela possui como um todo, levando em conta as necessidades de seus ouvintes como criaturas feitas para conhecerem e amarem a Deus dentro da estrutura modal da criação, porém, de modo integral e transcendente, como diz o autor (Dooyeweerd, 2018, p. 49, 169).

Segundo Dooyeweerd (2018, p. 51-53), cada um desses aspectos ou modos da experiência possui um núcleo modal, o qual garante à esfera em questão o seu significado específico e irredutível. Esse núcleo define a soberania de cada esfera com relação às outras. No entanto, o núcleo modal de sentido de cada esfera expressa-se em inúmeros relacionamentos com o núcleo das demais esferas, e Dooyeweerd chama esses relacionamentos intermodais de analogias ou momentos analógicos. Por isso, apesar de cada um desses aspectos modais possuir um núcleo de sentido próprio, que o define, essas esferas de sentido da realidade expressam-se em relacionamentos umas com as outras, interagindo com os núcleos modais de todos os outros aspectos, quer seja uma modalidade antecedente ou posterior na ordem temporal, conforme sequência descrita na lista destacada mais acima.

A proposta desse artigo é que, se o pregador estiver ciente da relação que a fé possui com os demais aspectos modais da realidade, então sua pregação apresentará um caráter mais equilibrado e completo. É por essa razão que, neste

trabalho, explora-se a teoria dooyeweerdiana das esferas modais, aplicando-a à fé e aos fundamentos da pregação.

A fé é parte central da natureza da pregação. Ao definir essa função modal, Dooyeweerd (2015, p. 111) diz que ela não pode ser suficientemente descrita como “certeza intuitiva”, assim, deve-se tomá-la como bem mais que um simples sentimento místico e religioso. É claro, diz Dooyeweerd (2015, p. 111-116), que a fé pertence à ordem temporal do mundo, como todas as outras esferas de sentido que a antecedem. Apesar disso, o aspecto da fé é o último na escala da ordem temporal e “[...] está relacionado ao que transcende o tempo: a saber, o fundamento absoluto e origem de toda a vida temporal” (Dooyeweerd, 2015, p. 111). Assim, como dito acima, a esfera da fé possui sentido em todos os outros aspectos modais, os quais lhe antecedem, mas tem relação direta com a realidade transcendente.

O aspecto da fé apresenta o que Dooyeweerd (2015, p. 112) chama de “retrocipações” ou “antecipações” em todas as demais esferas: o sentido da fé possui momentos de analogias com as modalidades anteriores, cada uma das quinze esferas que o antecede. Ou seja, o núcleo da esfera da fé interage com o núcleo de sentido de cada um dos demais aspectos modais precedentes na ordem temporal das esferas. Dooyeweerd (2015, p. 111-116) afirma que, como as demais esferas de sentido estão em posição anterior ou antecipada em relação à fé, na ordem dos aspectos modais, a esfera pística, ou seja, da fé, ele engloba cada uma das demais, como por exemplo, as funções orgânica, física, lógica e linguística. Então, já que a fé é parte fundamental da pregação, é preciso considerar sua relação com os demais aspectos.

Dooyeweerd (2015, p. 111-116) aponta algumas dessas retrocipações do aspecto da fé, que estão: na esfera jurídica (como por exemplo, a justificação pela fé); na esfera estética (na qual, por exemplo, um sentido de harmonia pode

ser demonstrado na obra bela de Deus ao conduzir a humanidade a uma verdadeira comunhão com ele); no aspecto econômico (em que a fé reconhece o valor de Deus, destacado, por exemplo, pelo conceito de "sacrifício", seja aquele realizado por Cristo ou pelo indivíduo); no aspecto das relações sociais (na comunhão dos crentes com Deus e uns com os outros); no aspecto linguístico (por meio do qual o Espírito Santo comunica ao homem o conteúdo simbólico e proposicional das Escrituras); na modalidade histórica (em sua ligação com os fatos narrados tanto no Antigo como no Novo Testamento); no aspecto lógico (quanto ao discernimento conceitual-espiritual dos fundamentos da fé, esclarecidos pela orientação transcendente do Espírito Santo); na esfera psicológica (em que sentimentos e emoções são experimentados e demonstrados diante da fé nas verdades da Palavra de Deus); e na esfera biótica (perceptível pelo desenvolvimento gradual da fé ao longo da maturação dos diversos elementos da vida).

A consideração das analogias da esfera pística nos demais aspectos modais é vital para o equilíbrio e abrangência da pregação. Além das analogias da fé mencionadas acima, várias outras poderiam ser identificadas com base na lista completa das esferas modais. Contudo, apesar das inúmeras relações profundas com os demais núcleos de sentido, a fé não pode ser reduzida a qualquer um deles. Por isso, o pregador precisa estar consciente e ativo ao refletir sobre as diversas relações intermodais e também como elas afetam a comunicação da fé cristã.

INTUIÇÃO ESTÉTICA E MOTIVO BASE RELIGIOSO: A CONTRIBUIÇÃO GERAL DA ESTÉTICA PARA A COMPREENSÃO TEOLÓGICA DA PREGAÇÃO E DA INCLINAÇÃO BÁSICA DO CORAÇÃO

Diante disso, é perceptível que a fé possui em si um caráter diversificado, que inclui o aspecto estético. Esse sentido da fé não deve ser ignorado na construção dos sermões. Contudo, a esfera estética de sentido não deve dominar ou

desfigurar o sermão, pois este deve levar em conta todas as modalidades da existência de sentido, essencialmente a própria fé. Mas uma ideia distorcida da fé produzirá sermões desequilibrados, como, por exemplo, quando a fé e o sermão são centralizados no aspecto estético. Dooyeweerd (2015, p. 113) diz: "De fato, toda tentativa de compreender a fé esteticamente resulta na desnaturação da fé. Mais precisamente pelo fato de a fé orientar todos os aspectos da realidade para Deus, o aspecto da fé entrelaça-se com o aspecto estético também". Portanto, a estética não é a guia máxima para a fé e nem para a pregação, mas devem ser consideradas juntamente com ela.

Para refletir sobre a contribuição da estética da expressão para a pregação, é útil dispor de alguns conceitos de Benedetto Croce, filósofo italiano. Croce (2016, p. 27, 33, 35, 41, 45, 47, 62, 67, 70, 73, 79-82) desenvolveu um sistema filosófico que descreve a realidade humana em dois níveis gerais: a atividade teorética e a atividade prática. A primeira se refere ao conhecimento humano, já a segunda, a interação do homem com o mundo. Além disso, todo conhecimento, isto é, a atividade teorética, existe em duas formas: conhecimento intuitivo e conhecimento lógico. O primeiro também pode ser definido como: conhecimento pela imaginação, conhecimento do universal, das coisas singulares, o qual produz imagens. Já o segundo, é intelectual e trata dos universais, das relações entre as coisas, e produz conceitos.

Para Croce (2016, p. 29, 35, 41, 45, 62), o conhecimento intuitivo pode ocorrer sem o conceitual, mas o conhecimento conceitual jamais ocorre sem o intuitivo. O conhecimento intuitivo envolve, por exemplo, percepções, impressões e representações, e está para além de conceitos, mas, ainda assim, toda verdadeira intuição é expressão subjetiva e também objetiva. Segundo esse autor, a estética está aderida a esse conhecimento intuitivo, pelo qual o ser humano exprime-se, de modo geral.

Croce (2016, p. 33) diz que: “O espírito não intui senão ao fazer, ao formar, ao expressar. Quem separa a intuição da expressão, nunca mais conseguirá reuni-las”. Considerando que a intuição, para esse autor, é uma atividade do “espírito”, é importante destacar que ele usa esse termo no âmbito filosófico, e não intencionalmente no sentido religioso. Na verdade, Croce (2016, p. 79-82) considera a religião como um conhecimento superado, imperfeito e inferior, alheio à verdadeira atividade teorética; por isso, ele se considera um antimetafísico. Isso, porém, é um grave erro, por ser um reducionismo quanto à real amplitude da Criação, como já apontado acima pela teoria dooyeweerdiana.

A teoria de Croce, no entanto, é útil para uma reflexão estética sobre a pregação e a comunicação teológica, pois o sermão tem caráter de expressão e certos aspectos artísticos, os quais serão intuídos pelos ouvintes. Croce (2016, p. 29, 33) diz que intuição e expressão são inseparáveis, no entanto, a expressão é mais do que comunicação verbal, pois abrange todo tipo de manifestação humana, como por exemplo: a produção de um orador, ou músico, ou pintor, ou cartógrafo ou de alguém que traça uma figura geométrica. Por isso, pode-se dizer que os diversos elementos de um sermão podem ser incluídos na teoria de Croce.

Para Croce (2016, p. 33), quando há intuição, então há expressão, sendo as duas inseparáveis, e isso se aplica também ao processo cognitivo, pois ele diz: “A cada um é dado experimentar a luz interior que se apresenta quando consegue formular para si mesmo, no mesmo momento em que consegue, suas impressões e seus sentimentos”. Na cognição: “Sentimentos e impressões passam, por força das palavras, da região obscura da psique à clareza do espírito que contempla [...] Ambas [intuição e expressão] surgem no mesmo instante, porque não são dois, mas um só ato” (Croce, 2016, p. 33).

Para Croce (2016, p. 35), alguns possuem capacidades intuitivas e expressivas mais desenvolvidas, como os artistas, mas cada pessoa tem em si “um

pouco de pintor, de escultor, de músico, de poeta, de prosador", pois "[...] intuir é exprimir, e nada mais que exprimir (nada mais e nada menos)". A estética seria a ciência do conhecimento intuitivo e o verdadeiro análogo da lógica. Por isso, esse autor afirma que, não só o caráter conceitual, mas também o caráter teorético da estética produz conhecimento. A arte possui capacidades únicas de gerar conhecimento singular, ou seja, simples e formal. Esse conhecimento não deve ser identificado como mero sentimento ou reação psíquica, mas como comunicação de verdade ao "espírito" (Croce, 2016, p. 41, 47, 62).

Apesar da distinção entre o conhecimento estético e o conceitual, eles não estão separados. Como mencionado acima, o conhecimento intelectivo é dependente da forma estética. Sem intuição, os conceitos não existem, e uma concepção inexata da estética leva a uma lógica também inexata, fragmentada, incompleta e por demais abstrata. A pregação precisa levar em conta esses dois tipos de conhecimento. Tais contribuições de Croce sobre o entendimento estético do conhecimento trazem implicações profundas para a expressão verbal e não verbal. Isso pode ser considerado tanto na arte quanto na teologia, uma disciplina eminentemente comunicativa, com implicações na relação entre a verdade objetiva e subjetiva apresentada na Bíblia.

Na pregação, a intuição estética pode ser considerada, por exemplo: na construção das sentenças, levando-se em conta tanto o caráter objetivo quanto o subjetivo do conhecimento; na clareza das construções, considerando as capacidades intuitivas e expressivas dos ouvintes; na consciência de que nem todo conhecimento teológico é mero fruto da lógica; na verdade de que a intuição teológica não se resume a simples impressões e sentimentos pessoais; e no fato essencial de que o pregador e teólogo precisa pessoalmente ter intuído claramente o conteúdo da fé cristã a partir das Escrituras, a fim de poder comunicá-lo expressivamente aos outros.

Contudo, apesar de suas contribuições, Croce permanece ignorante sobre as bases religiosas de seu sistema teorético. Ao excluir a genuinidade da fé como elemento de conhecimento humano, ele não apenas limita sua teoria, mas também se mostra alheio às influências religiosas que seu próprio coração possui. A partir da teoria de Dooyeweerd, percebe-se que Croce deu uma importância desmedida à esfera estética da realidade, que em alguns aspectos, precisa passar por um olhar mais cuidadoso. Apesar de criticar o esteticismo, ele coloca a estética, no que se refere à intuição, em um patamar que precisa ser criteriosamente avaliado.

Como diz Dooyeweerd (2018, p. 73, 76-94, 166-171, 240-241), a diversidade de aspectos de sentido e as relações intermodais que existem são frequentemente ignoradas pelos seres humanos, devido à inclinação idólatra de seus corações, que tendem a absolutizar uma ou mais esferas da realidade em detrimento das outras. Esse impulso apóstata do coração para longe de Deus e em direção ao horizonte temporal, ou seja, para qualquer um dos aspectos modais da realidade temporal criada, ocorre devido aos diferentes "motivos base" apóstatas que a humanidade tem abraçado ao longo da história. A inclinação religiosa básica dos corações humanos afetou sua forma de conhecimento da realidade, pois o pensamento teórico não é "uma substância independente" ou neutra, já que está ligado ao eu ou ego humano, o centro e unidade radical da totalidade do ser humano em sua existência e experiência.

Assim, o motivo básico do eu tem uma natureza inescapavelmente religiosa. Ele é o guia interno do homem e dirige seu pensamento. Mas para Dooyeweerd (2018, p. 73, 76-94), o ser humano jamais encontrará dentro da própria diversidade modal o conhecimento de si mesmo e de Deus. Esses "modos" são simplesmente a estrutura criada por Deus para constituir a experiência humana nesse horizonte temporal. A busca humana é, enfim, frustrada pela direção de seu próprio coração, influenciado negativamente pela Queda, que faz com que o "motivo

base" do coração humano, existente em uma diversidade apóstata na história da humanidade, leve o homem para longe da verdadeira compreensão de si mesmo e da Criação.

Por essa razão, o motivo base cristão da "criação, queda e redenção em Jesus Cristo, em comunhão com o Espírito Santo" é aquele que deve guiar a experiência e o conhecimento humano tanto na filosofia como na teologia cristãs, em submissão à revelação sobrenatural da Palavra de Deus (Dooyeweerd, 2018, p. 166-171, 240-241). Na realidade, o ser humano, criado à imagem de Deus, deveria dirigir "[...] todas as funções e poderes temporais de sua existência e aqueles de seu mundo temporal integral a serviço de Deus [...]", amando a Ele acima de todas as coisas (Dooyeweerd, 2018, p. 169).

O pregador precisa, então, ter esse tipo de consciência holística e equilibrada da realidade, o que inclui sua teologia, os elementos de sua fé e sua filosofia. É preciso considerar o efeito de concepções limitadas e inadequadas da realidade, e levar em conta que seus resultados geram insuficiências, por exemplo, para áreas como a hermenêutica, a homilética e a epistemologia teológica. Por essa razão, não considerar adequadamente a validade e a diversidade das esferas de sentido da realidade resultará num forte impacto negativo para a pregação. Por isso, essa pesquisa tem se voltado a considerar algumas das relações das esferas modais com a comunicação do conhecimento de Deus, principalmente no que se refere a harmonia holística uma por meio de uma estética geral da pregação. Como exposto adiante, considerações sobre as relações intermodais das esferas da fé e da estética, aplicadas à teologia e à pregação, tornam-se relevantes e necessárias.

O EQUILÍBRIO E A BELEZA DA ARTE DE PREGAR: INTERAÇÃO ENTRE TEOLOGIA E ARTE COM IMPLICAÇÕES PARA A PREGAÇÃO BÍBLICA INTEGRAL

No campo da estética, tem se pensado a necessidade de uma reflexão sobre a contribuição da teologia para o mundo contemporâneo a partir da relação entre essa disciplina e a arte, entre Deus e a Beleza (Vilhena et Mariani, 2012, posição 73-78, 184, 203, 273, 281, 302-311, 334-342, 1632-1700). Porém, alguns têm distorcido e manipulado "[...] a concepção de beleza, destituindo a experiência estética de sua dimensão transcendental", porém, assim como própria verdade em si é uma realidade que inquieta o ser humano, pois ela é "[...] uma experiência que conduz à intuição de que Deus é a Verdade que confere coerência a tudo e torna a vida neste mundo inteligível, a beleza que nos arrebata indica também uma presença, remete a uma realidade total e abrangente passível de ser percebida como Beleza" (Vilhena; Mariani, 2012, posição 78-83).

A obra organizada por Vilhena e Mariani (2012, Posição 84-94) destaca elementos da arte e da teologia, as quais compartilham uma com a outra o caráter de harmonia e equilíbrio: "[...] o teólogo, ao lado e como artista, deve estar envolvido no anúncio da Beleza, que é unidade na diversidade, harmonia de contraste, percepção que nos enleva, confere sentido à vida e traz felicidade".

Segundo Vilhena e Mariani (2012, posição 125-241), a epistemologia teológica tem vários aspectos e envolve a relação da fé: com dados, com a atitude do crente e a sua relação com o mundo da vida, com a racionalidade, e com o sentido do ser de toda a realidade. Vilhena e Mariani (2012, posição 75, 203, 273, 281, 302-311, 334-342, 1632-1700) expõem uma série de princípios que relacionam arte e teologia, destacando características que conectam sua atividade com a verdade. Com relação a outras áreas, a arte possui um tipo de característica hermenêutica privilegiada no que se refere à compreensão que o ser humano

tem de si mesmo e do mundo. Por isso, a arte pode ser um ponto de partida para a atividade teológica, pois é parte natural da hermenêutica antropológica.

No campo da ontologia, o fenômeno artístico tem, ainda, uma conexão mais íntima com a teologia, no que poderia ser chamado de "metafísica teológica" (Vilhena; Mariani, 2012, posição 300-305). A articulação simbólica da arte tem paralelo e presença na própria teologia, pois esta última se realiza, algumas vezes, por meio de elementos artísticos, pois a própria teologia "[...] não é um método de aprisionamento do divino no discurso, mas um modo de dizer Deus, mantendo intocada a sua alteridade", uma alteridade que fascina e prende, como por exemplo, pelo conceito de sublime, próprio da tradição artística (Vilhena; Mariani, 2012, posição 208, 318-324). A arte pode trazer à teologia uma espécie de "encarnação da fé" (Vilhena; Mariani, 2012, posição 273-311, 334-342) e incorporar à comunicação teológica diversos elementos que são relevantes para a pregação.

A arte literária busca a expressão e a sensibilidade de contemplar o belo, nas palavras e significados. Para Vilhena e Mariani (2012, posição 184, 273-281, 297-311, 334-347), tanto a arte literária como a teologia buscam lidar com sentido e expressão da verdade objetiva, cada uma a seu modo e há certa reciprocidade entre arte e teologia, pois a própria comunicação religiosa costuma usar de elementos não meramente conceituais para exprimir seu testemunho de fé, inclusive para apresentar conteúdo normativo. Apesar disso, não se deve negar a respectiva autonomia e distinção entre arte e teologia. Arte e teologia jamais devem ser fundidas e confundidas.

A estética, tão presente na expressão artística, é significativa para o trabalho do pregador. Para Von Balthasar (2009, p. 37-42, tradução nossa), a estética teológica tem validade para o cristianismo, mas precisa ser aplicada com certa precaução, pois a teologia não deve ser "estetizada" "[...] ao trair e vender a

substância teológica aos pontos de vista atuais de uma teoria da beleza do mundo interior". Esse cuidado, contudo, não elimina a realidade da própria relevância da estética para a comunicação das Escrituras. Balthasar (2009, p. 46-48. Tradução nossa) diz ser insustentável a tentativa de explicar-se o caráter poético de grande parte do Antigo Testamento como algo que foi simplesmente resultado de aspectos históricos e culturais. A contemplação estética inspirada, presente nos registros dos autores bíblicos, lança uma luz sobre a história da salvação, tanto para frente como para trás. Essa luz permite a manifestação de dimensões únicas e sobrenaturais de modo especial.

Segundo Balthasar (2009, p. 48, tradução nossa), quando o Antigo Testamento é lido: "Estamos testemunhando a radiante formulação para dentro da consciência da dimensão estética, a qual é inerente a esta ação dramática única, uma dimensão que é o objeto apropriado de uma estética teológica".

De acordo com Johnson (2022, p. 92-94, 130-163, 320-343), a filosofia e a epistemologia hebraicas, presente tanto no Antigo como no Novo Testamento, possuem características peculiares que encontram paralelos relevantes inclusive com algumas filosofias de mundo contemporâneas. Algumas das características da filosofia e da epistemologia hebraicas possuem uma maneira própria de expressão e linguagem que buscam dar referência a "estruturas conceituais mais profundas" além da mera lógica formal. Na literatura bíblica hebraica, o conhecimento é disposto por meio de "práticas encarnadas" em direção a um conhecimento participativo. Para os hebreus antigos, a verdade era pessoal, mas isso nunca jamais significou para eles um tipo de relativismo ou subjetivismo. Por essa razão, o bom pregador leva a sério a estética artístico-teológica da Bíblia, sem negligenciar a profundidade de suas verdades proposicionais.

A ANALOGIA DA FÉ: CONTRIBUIÇÕES ESPECÍFICAS DAS RETROCIPAÇÕES DA ESFERA ESTÉTICA PARA A PREGAÇÃO

Pode-se concluir, então, que a pregação e a teologia cristãs devam se beneficiar, em certo nível, de alguns sentidos gerais do aspecto estético, comuns à arte, destacadamente a arte literária bíblica. Hans Rookmaaker (2018, p. 21-24), em sua obra “Filosofia e estética”, usa a Filosofia da Ideia Cosmonômica a fim de desenvolver uma teologia da arte.

Ao tratar da esfera estética, Rookmaaker (2018, p. 46-55) ressalta e desenvolve o pensamento de Dooyeweerd quanto ao sentido dessa esfera, a harmonia do belo, mencionando algumas retrocipações da modalidade estética nas outras esferas, como o relacionamento que essa esfera possui com a fé e com as outras esferas antecedem a esfera pística na ordem da Criação. A seguir, são citadas algumas das analogias que esse autor menciona.

Na esfera econômica, a estética demonstra a harmonia do belo por meio da eliminação dos excessos, pois: “Tudo que é esteticamente excessivo será esteticamente experimentado como supérfluo. [...] todo excesso deve ser evitado, mas também toda falta”; e, na esfera do simbólico, o que é verdadeiramente belo tem “algo a dizer”, pois a experiência da beleza deve ser comunicada para que seja atrativa no âmbito do subjetivo (Rookmaaker, 2018, p. 47-48). Nesse sentido, quanto à esfera estética, a pregação deve ser concisa, econômica, precisa e equilibrada. Sua comunicação deve ser significativa.

Nos aspectos numérico e lógico, Rookmaaker (2018, p. 49-51, 53) diz que a esfera estética manifesta sua beleza e harmonia na diversidade, na coesão, na sequência temporal lógica e na conexão entre as partes. Já no aspecto psíquico-sentimental, a estética levanta o sentimento pela beleza. Já a retrocipação da beleza na esfera psíquica pode ser percebida no estado de espírito e de expressão por meio do qual alguém pode exprimir a beleza ou a feiura. Desse modo, pode-se

dizer que a pregação deve ser dinâmica, diversificada, ordenada, conexa, inteligível. Ela deve conter o tipo adequado de progressão, conforme seja necessário à comunicação do conteúdo bíblico e de sua apreensão pelos ouvintes. Além disso, o sermão deve ser uma expressão sensível, de modo a transmitir o "sentimento de beleza" da verdade.

Na esfera cinemática, a harmonia da beleza tem uma analogia que pode ser evidenciada pelo movimento e causalidade estéticos (Rookmaaker, 2018, p. 51). Por isso, o pregador deve estar atento ao movimento das ideias e expressões, pois a pregação não deve ser demasiadamente estática, passiva e inerte, nem mesmo instável ou ter uma variabilidade excessiva. O movimento estético do sermão deve ser pensado com cuidado e equilíbrio. Além disso, diz Rookmaaker (2018, p. 55), no aspecto da moral, que é caracterizado pelo amor, a estética manifesta-se verdadeiramente pela apreciação daquilo que é nobre, que revela a beleza por meio do amor a Deus e ao próximo. Nesse caso, a pregação une beleza e bondade.

Além dessas analogias, é importante mencionar que, quando a realidade é adequadamente considerada sob o motivo básico da fé cristã, a esfera estética encontra "[...] sua referência última ao significado supratemporal do belo em Cristo, como raiz da nova humanidade" (Rookmaaker, 2018, p. 53). A partir de Dooyeweerd, Rookmaaker (2018, p. 145-150) afirma que todas as estruturas na criação funcionam, em certo nível, dentro da esfera estética, e todas as coisas têm beleza, mas isso não quer dizer que todas elas sejam belas, pois algumas são feias, já que a estética dessas possui negações das normas da beleza. Com base na percepção desses autores, para quem a estética também se relaciona ao equilíbrio e ao estilo da expressão, pode-se dizer que o bom pregador precisa ter uma homilética capaz de destacar a feiura e a desarmonia do mal, considerando a beleza da pessoa e obra de Cristo.

A APRECIAÇÃO INTEGRAL DA BELEZA DE DEUS: UM CONCEPÇÃO HOLÍSTICA DOS ASPECTOS MODAIS PARA TEOLOGIA DA PREGAÇÃO

Nesta pesquisa, tem-se destacado a importância das relações entre as esferas modais para a teologia, especialmente levando-se em conta a harmonia holística que a estética pode promover à epistemologia e à expressão na pregação. A partir de então, esse artigo irá considerar a teologia de alguns autores a fim de identificar neles várias dessas relações que podem ser estímulos aos expositores bíblicos para que busquem produzir pregações mais orgânicas e ricas no que se refere às analogias das esferas modais.

Por exemplo, pode-se apontar a relação entre as esferas econômica, pística e psíquica na teologia de John Piper (2006, p. 20) que diz que, em nossos dias, é fácil perder-se o senso de admiração e maravilhamento diante do valor eminentemente qualitativo das boas novas do evangelho. Além disso, os conceitos, na esfera lógica, são indispensáveis para a exposição bíblica, pois, como diz Piper (2006, p. 20, 22-23), a doutrina, ou seja, o ensino, o esclarecimento, a explicação do evangelho tem um papel importante na percepção das boas notícias em Jesus Cristo; por isso, as boas-novas do evangelho devem ser “[...] abertas como um cofre de tesouro; e todas as suas preciosidades expostas para o gozo do mundo”, pois são “ricas, abundantes e maravilhosas”.

Para Piper (2006, p. 23), a devida apresentação da doutrina expõe o precioso valor do evangelho e protege as pessoas dos enganadores, pois “[...] coloca em ordem as joias da verdade do evangelho no tapete vermelho da história, de modo que cada uma delas seja vista em seu mais belo lugar”. Logo, o arauto do evangelho faz isso com profunda reverência, “com sua cabeça curvada em admiração de que lhe tenha sido permitido falar sobre as coisas de Deus”, enquanto “seus dedos tremem ante a preciosidade daquilo que está manuseando”.

Apesar de destacar a importância do papel intelectual no anúncio das verdades de Deus, Piper (2006, p. 22-23) afirma que o evangelho não se trata simplesmente de algo a ser explicado. A explicação é necessária, mas não o fim em si mesmo, pois "a doutrina serve ao evangelho". Afinal, qual é o bem supremo que torna o evangelho em boas-novas diante daqueles que o compreendem, recebem-no pela fé e prostram-se diante do seu anúncio? É nada mais, nada menos que o próprio Deus e seu amor. Deus mesmo! Ele é o alvo e o fundamento supremo das boas-novas do evangelho. Quando alguém se desvia deste alvo, ou seja, de um relacionamento adequado com pessoa de Deus, o evangelho é privado de todo verdadeiro bem. Ele perde a sua verdadeira beleza e sentido.

Ao desenvolver essa afirmação, Piper (2006, p. 25, 26-38) considera ser possível que, em alguns casos, mesmo diante do anúncio dos vários aspectos verdadeiros do evangelho, o bem maior e final que o qualifica como boas-novas possa ser desconsiderado e perdido. "As múltiplas glórias do evangelho são belas. Mas, esse não é exatamente o ponto. Se a beleza transcendente não for vista – ou seja, a beleza da glória de Cristo – então, o alvo do evangelho não é atingido" (Piper, 2006, p. 25). O pregador pode usar uma estética teológica, de modo consciente e contínuo, para comunicar nos sermões a beleza e a glória de Deus e de Cristo.

Após discorrer sobre os vários elementos que estruturam a realidade fundamental do evangelho, Piper (2006, p. 26-38, 40, 43-44,195-198) resume esse ponto ao afirmar que todos eles se concentram em levar o pecador a enxergar e aceitar a Deus mesmo como seu verdadeiro gozo. Apenas aceitar os dons e regozijar-se em algumas das recompensas de Deus não é alcançar o fim para o qual o evangelho foi dado aos seres humanos. A razão sublime pela qual ele foi dado é para que as pessoas contemplem e adorem desde agora e até a eternidade a glória de Deus em Cristo, enquanto são transformadas para tornar-se o

tipo de pessoa que se deleita em Deus e que manifesta a suprema beleza e grandeza Dele por meio de suas vidas. Nesse ponto, a pregação conecta vários aspectos modais, como os aspectos estético, psíquico-emocional e moral, unidos na expressão tangível e real do amor a Deus.

Desse modo, verdade, bondade e beleza devem permanecer unidas, de fato, na teologia e na pregação, com o objetivo de expressar o excelso conhecimento de Deus às pessoas, por meio de homiléticas adequadas e integrais. O equilíbrio e abrangência da tríade clássica pode ser um forte auxílio para o direcionamento do trabalho do pregador. Por isso, é essencial discordar fortemente de autores que seguem a percepção contemporânea de beleza, ao optarem por um conceito subjetivista, contrário à visão da estética clássica, que valoriza simetria, ordem, proporção, equilíbrio, unidade e harmonia. Há uma verdade objetiva sobre a beleza e essa verdade não deve ser distorcida pelo pregador ao buscar uma aproximação com o sistema do mundo que está distante da concepção cristã.

Por exemplo, Scott Wilson (2023, p. 43-48, 50), em sua proposta homilética, sugere ao pregador certos “cuidados” ao lidar publicamente com o conceito de beleza, que ele desenvolve de um modo submisso e centralizado no ouvinte. Assim, esse autor não destaca o valor objetivo da realidade da beleza; em vez disso, ele dirige sua energia a aconselhar os pregadores a buscarem um tipo de coerência com a visão pública de beleza. Contudo, como já discutido, a estética e a beleza são elementos que conectam a subjetividade pessoal à objetividade da realidade proposta pela mente de Deus. Assim, deve-se levar a sério o papel da estética para a pregação, mas sem ignorar sua relação objetiva com a verdade e a bondade.

Bruyn (2015, p. 121-123) ressalta que uma das grandes diferenças entre igrejas cristãs notoriamente conservadoras e as igrejas menos conservadoras

são as visões distintas que estas últimas têm quanto à questão da beleza e das afeições religiosas. Segundo ele, é comum que algumas igrejas na pós-modernidade lutem contra o relativismo e o pluralismo, a fim de conservarem tanto aquilo que é verdadeiro como o que é correto; apesar disso, quando se trata do que é Belo, o subjetivismo tem afetado o julgamento geral de muitas igrejas. Assim, a partir de pregações deficientes, essa visão deturpada e subjetivista da beleza afeta diretamente o desenvolvimento e expressão das afeições religiosas, promovendo inclinações nocivas.

A IMPORTÂNCIA DA GLÓRIA CATIVANTE DE DEUS PARA A PREGAÇÃO: O CONHECIMENTO E O PODER SOBERANO NA COMUNICAÇÃO DA BELEZA

Além de destacar o real sentido holístico dos vários elementos da pregação, dentre a diversidade dos aspectos modais da realidade, o presente estudo tem considerado também a importância da estética para a hermenêutica bíblica, a homilética cristã e a epistemologia teológica. A proposta é que a pregação deve comunicar a riqueza objetiva e subjetiva da glória de Deus em Cristo, por meio da exposição das Escrituras que considere a estética.

No que se refere à prática de pregação, diversas abordagens têm sido propostas. Contudo, é preciso salientar que os métodos homiléticos são úteis e válidos para isso somente se não ofuscarem a luz das doutrinas das Escrituras, o qual destaca diretamente a supremacia de Deus e o conhecimento das Pessoas da Divina Trindade. Métodos são necessários e inevitáveis em todas as atividades humanas. Contudo, não se deve ignorar que as metodologias e ênfases assumidas por cada pregador são resultados de suas concepções teoréticas particulares quanto à realidade e à fé, seja de modo consciente ou inconsciente.

Não é o pregador ou mesmo o ouvinte que definem a pregação. Apesar de que a homilética conta com os aspectos da personalidade de cada pregador, e

que Deus usa as particularidades especiais de cada um, a Palavra de Deus tem um poder peculiar próprio que se origina na Trindade e visa a glória de Deus, não do pregador e de suas metodologias.

É exatamente isso que John Piper (2003, p. 18-19, 22-24) defende, ele proclama a "supremacia de Deus na pregação". Para ele, o pregador tem o trabalho humanamente impossível de levar o reino soberano de Deus ao coração humano, para que este aguarde o momento escatológico no qual esse reino encherá definitivamente toda a Terra. Piper (2003, p. 24) diz que: "A única submissão que reflete em sua totalidade o valor e a glória do Rei é a submissão prazerosa" e a proclamação do arauto cristão tem o alvo de "[...] arrebatar nosso afeto com exibições irresistíveis de glória", mas isso não quer dizer apenas emocionalmente. Esse trabalho, segundo o apóstolo Paulo (2 Co 2.16), é algo que está fora do alcance próprio do ser humano, seja do pregador seja do próprio ouvinte.

De acordo com Piper (2003, p. 36-37), Paulo pregou com reverência humilde "[...] diante da glória do Senhor, quebrado em seu orgulho inato, crucificado com Cristo, evitando os ares da eloquência e do intelecto", estritamente dependendo do poder do Espírito Santo. Contudo, Piper (2003, p. 37-40, 48-50, 52, 59, 101, 106-107) diz que isso não exclui o cuidado adequado do pregador com a linguagem, pelo contrário, requer uma integridade muito maior, inclusive tomando cuidado com o subjetivismo epistemológico, que tem afetado a hermenêutica e o estilo de alguns pregadores.

Assim, é o conteúdo objetivo e sobrenatural da Palavra de Deus que deve ser transmitido pelo pregador aos ouvintes. Contudo, pregador algum tem capacidade para acessar diretamente o coração de seus ouvintes e nele implantar qualquer ideia espiritual verdadeira, essa é uma competência que pertence apenas a Deus. Por isso, esse artigo não propõe qualquer método de pregação como

absoluto, mas tal pesquisa sobre os princípios presentes na tríade verdade, bondade e beleza é pertinente para uma homilética mais robusta. A homilética, no entanto, não tem poder próprio. É Deus quem comunica de si ao homem. Método algum, seja estético ou não, será capaz de se sobrepor à "iluminação" divina.

Esse é um tema explorado na teologia de um dos puritanos mais famosos. Em um de seus sermões, Edwards (2016, posição 104) diz que Deus é o autor de todo conhecimento e compreensão espiritual genuíno e verdadeiro. Isso leva à pergunta: qual a relação da verdade de Deus com a comunicação sobrenatural de sua beleza? Essa pergunta tem implicação significativa para a estética epistemológica da pregação.

No sermão mencionado acima, por meio de Mateus 16:17, o texto da confissão de Pedro, Edwards (2016, posição 86-180) destaca o aspecto imediato e intuitivo da transmissão desse conhecimento ao homem por meio do Espírito Santo. Ele diz que se esse conhecimento dependesse de causas ou meios naturais (como as capacidades intelectuais apresentadas pelos fariseus e escribas, no contexto da passagem), uma pergunta ainda permaneceria: como Pedro e os discípulos, com considerável desvantagem "acadêmica", poderiam ter chegado à conclusão verdadeira sobre Jesus?

Edwards (2016, posição 86-180) dá resposta a essa pergunta ao dizer que o conhecimento em questão, destacado em Mt 16.17, só foi possível devido à influência e à revelação graciosa e distintiva do Espírito de Deus. O que esse puritano diz é que meros meios e capacidades humanas não são suficientes para a transmissão do conhecimento de Deus. Edwards (2016, posição 154-159, tradução nossa) aponta que esse conhecimento imprimido por Deus diretamente na alma do homem não é algo simplesmente imaginativo, mas uma verdade, que "[...] muito comumente, [pode] afetar bastante a imaginação; para que impressões

de beleza ou brilho exterior possam acompanhar essas descobertas espirituais"; contudo, a própria luz espiritual não é a impressão em si mesma. A luz espiritual é algo demasiadamente diferente dessas impressões de beleza. Estas são produzidas pela luz divina.

Isso traz implicações para a metodologia da pregação. Por meio de uma comunicação imaginativa, os métodos podem contribuir com a expressão da beleza, a fim de que certas impressões sejam causadas. Contudo, os métodos não devem ser vistos como soberanos, mas devem contribuir para a comunicação precisa das verdades expressas na Palavra de Deus.

Edwards (2016, posição 86-180, tradução nossa) reforça essa ideia ao dizer que a luz do verdadeiro conhecimento espiritual não é a própria impressão, já que nem sempre tais impressões são necessariamente divinas, pois o próprio diabo, transfigurando-se em anjo de luz, pode causar nas pessoas imaginações que elas consideram como exteriormente belas, visivelmente gloriosas. Contudo, tais imaginações não possuem a qualidade espiritual própria da luz divina. A luz espiritual que imprime o conhecimento de Deus nas pessoas é a atuação divina direta que dá aos seres humanos a devida apreensão das verdades já ensinadas na Bíblia, a Palavra de Deus. A verdadeira luz espiritual, de forma alguma, é uma mera experiência de percepção ou afeição religiosa em si, ou mesmo simples afetações emocionais devido a questões religiosas. Portanto, o pregador deve admitir que os métodos são limitados.

Para Edwards (2016, posição 174-180, tradução nossa), tal luz espiritual é um sentido verdadeiro da excelência divina das coisas reveladas na Palavra de Deus. Ela promove uma convicção única a partir da verdade e da realidade de tais coisas, as quais exprimem a glória da pessoa de Deus e Jesus Cristo – ou seja, a partir de sua obra redentiva e dos caminhos e obras de Deus revelados no evangelho, por meio das Escrituras.

Edwards (2016, posição 179-184) destaca que a pessoa que é espiritualmente iluminada apreende e vê verdadeiramente, pois tal pessoa "[...] não apenas acredita racionalmente que Deus é glorioso, mas [também] tem uma noção da glória de Deus em seu coração", pois, para ela, "[...] não existe apenas uma crença racional de que Deus é santo e de que a santidade é uma coisa boa, mas [além disso] também existe um sentido da beleza da santidade de Deus". Na verdade, diz Edwards (2016, posição 174, tradução nossa) "carne e sangue" podem até produzir certos efeitos na alma humana, pois "[...] um homem pode dar a outro uma visão comovente das coisas divinas, [...], mas apenas o próprio Deus pode dar uma descoberta espiritual delas". Portanto, todo pregador deve ter certa humildade homilética.

Nesse ponto, o autor acima citado leva em conta os dois aspectos gerais relacionados ao conhecimento de Deus, que interagem com essa pesquisa dentro da tríade clássica, ou seja, o elemento objetivo e o subjetivo, que precisam estar adequadamente presentes na pregação. Edwards (2016, posição 184-189, tradução nossa) diz que: "Existe um conhecimento ou entendimento duplo do bem que Deus capacitou a mente humana a receber"; o primeiro é aquele que equivale meramente à noção especulativa e conceitual e leva às pessoas a refletirem sobre o conhecimento de algo, como alguém que tem um julgamento racional sobre a doçura do mel; o segundo aspecto consiste no sentido do coração, que equivale à noção pessoal dessa doçura, e esse conhecimento do coração ocorre "[...] quando há um sentido de beleza, amabilidade ou doçura de uma coisa; para que o coração seja sensível ao prazer e ao deleite na presença da ideia referente a essa coisa".

Para Edwards, (2016, posição 189-199), no primeiro aspecto, tem-se apenas a faculdade do entendimento racional. No segundo, entra em cena, principalmente, a vontade, ou seja, disposição da alma, a inclinação do coração. Portanto, há

uma diferença significativa entre o ter uma opinião de que Deus é santo e misericordioso e o ter um senso da beleza da santidade e da graça de Deus. Como no caso do mel, um homem pode ter apenas o primeiro conhecimento sem ter o segundo, se nunca tiver provado seu sabor. Contudo, não é possível ter verdadeiramente este último tipo de conhecimento, o subjetivo, a menos que tal pessoa tenha experimentado a ideia do sabor do mel em sua mente. Assim, há uma diferença essencial entre o mero raciocínio especulativo, em que se julga qualquer coisa como excelente, e ter uma noção real de sua doçura e beleza.

Na concepção de Edwards (2016, posição 194-199, tradução nossa), o primeiro aspecto concentra-se na mente, mas o coração está focado no segundo, de modo a afetar seu interesse: "Quando o coração é sensível à beleza e à amabilidade de uma coisa, ele necessariamente sente prazer na [sua] apreensão". Quando a ideia de tal doçura e aprazimento afeta a alma, isso implica na profunda sensibilidade ao "encanto" ou amabilidade diante de tal beleza, o que é muito diferente da mera opinião racional que se tem de algo como excelente, pois, além do aspecto racional, essa luz também produz na alma humana uma inclinação que é resultado dessa percepção convicta da verdade, que veio a ser adquirida.

Talvez pareça que Jonathan Edwards centralize o conceito bíblico de coração e fé na mera experiência pessoal e emotiva, sem destacar a solidez do fundamento intelectual e objetivo do conhecimento de Deus; porém, não é esse o caso. Como expresso acima, ele considera que os conhecimentos objetivo e subjetivo estão interligados. Isso está explícito na necessidade que o ser humano possui quanto ao entendimento da revelação de Deus, acessível fundamentalmente por meio das Escrituras. Edwards (2016, posição 200-242) diz que os preconceitos que habitam o coração humano, e que são contrários à verdade das coisas de Deus, devem ser removidos pela luz divina, e só então "a mente se torna suscetível à devida força dos argumentos racionais em direção a sua verdade".

A iluminação está intimamente ligada à verdade das Escrituras, e Edwards (2016, posição 200-204, tradução nossa) diz que, quando uma pessoa descobre, de fato, a excelência divina das doutrinas cristãs, sua mente é libertada da inimizade contra Deus e seu evangelho, pois a luz divina "[...] santifica a razão, e faz com que ela fique aberta à força dos argumentos a favor da sua verdade". E essa luz não apenas remove os obstáculos que impedem a razão humana de obter o conhecimento de Deus, ela também ajuda positivamente a razão ao tornar as noções objetivas mais vivas e ao engajar a atenção da mente, com tenacidade e intensidade, esclarecendo o pensamento (Edwards, 2016, posição 204-242, tradução nossa). Por isso, uma homilética que considere o fator estético da comunicação da verdade Deus deve estar submissa à soberania divina na iluminação. Nenhuma capacidade homilética, incluindo a percepção estética, é capaz de se sobrepor à realidade da ação divina em comunicar a verdade.

Segundo Edwards (2016, posição 210), assim como a luz do sol, que proporciona a contemplação das verdadeiras formas e relações mútuas próprias dos objetos, em contraste com alguém que vê sob a fraca luz das estrelas ou do crepúsculo, a luz espiritual é também esclarecedora. E essa luz mostra que a excelência superlativa da verdade expressa na Palavra de Deus possui uma beleza que é distintamente celestial e divina, em evidente contraste com as coisas meramente humanas, como afirma Edwards (2016, posição 215-242). Essa convicção da verdade da religião não pode ser produzida por meios humanos. Ela é a verdadeira convicção espiritual que existe com base na fé salvadora. Mesmo assim, isso não significa que as faculdades naturais não estejam envolvidas ativamente na captação dessa luz espiritual, um ponto que Edwards também desenvolve em seu sermão.

Desse modo, o esforço metodológico do pregador deve levar em conta tanto uma homilética abrangente, como também a ação do Espírito Santo, diante da

real importância da iluminação, ou seja, do fenômeno sobrenatural de caráter duplo que ocorre no processo de percepção espiritual do homem sobre o conhecimento de Deus e de sua glória. O esforço do pregador para comunicar o conhecimento de Deus aos ouvintes deve considerar, ao mesmo tempo, a ação soberana de Deus e os meios por Ele estabelecidos para esse fim. O pregador deve estar ciente da diversidade de aspectos modais relacionados ao conhecimento teológico e à fé, bem como deve usar métodos adequados e integrais. Assim, a harmonia do belo presente na estética pode contribuir como estrutura geral da pregação, em busca de um equilíbrio homilético e teológico, observado na tríade clássica “verdade, bondade e beleza”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando as características estéticas das Escrituras, os aspectos especiais de sua comunicação e a diversidade de sentido modal da criação, o pregador precisa de um contínuo aprimoramento em seus conhecimentos técnicos e percepções da realidade. A relação da verdade de Deus com a comunicação de sua beleza deve instigar o pregador a ser um bom esteta, pois, considerando-se as relações epistemológicas da verdade com a imaginação, a estética é uma forte parceira na comunicação teológica holística e harmônica.

A partir de uma estética teológica abrangente, a beleza e a glória de Deus podem ser proclamadas na pregação, para contemplação, conforto, confrontação e conformação (santificação) do seu povo. Assim, a boa pregação busca, pelo Espírito Santo e pela verdade bíblica, afetar o ser humano como um todo, mas sem ser escrava de métodos e psicologismos. Conforme a antropologia bíblica, a sensibilidade estética faz parte do coração humano, como também a mente e a consciência, pois Deus criou o homem com essas características. Assim, verdade, bondade e beleza são elementos da revelação de Deus que estão interli-

gados e são essenciais. Por isso, esse equilíbrio holístico não deve ser negligenciado pelo pregador.

Apesar dos destaques dados a algumas das analogias da fé nos demais aspectos modais, a intenção deste trabalho não foi sujeitar o cristianismo e a pregação a qualquer uma delas. Alguns aspectos modais são, de fato, mais importantes para a pregação do que outros. Contudo, a própria experiência humana é, de um modo geral, complexa. A revelação objetiva e subjetiva da verdade, da bondade e da beleza de Deus em Cristo está ancorada firmemente na vasta diversidade de aspectos da Criação; e a comunicação e a vivência da Palavra de Deus é uma atividade desafiadora e ampla, que, em essência, depende da ação do próprio Deus.

A aparente ênfase dada, neste trabalho, a alguns aspectos modais, como o psíquico-sensitivo e o estético, não significa que estes sejam o cerne da teologia da pregação ou o centro da vida cristã. De fato, esses sentidos da fé são essenciais e indispensáveis, mas, ainda assim, não se deve ignorar o valor fundamental dos aspectos comuns da vida cristã ordinária. Por vezes, a grandeza e a beleza de Deus podem parecer algo distante, e a pregação deve levar em conta a realidade da experiência humana num mundo caído e irregular. Para aprofundar uma reflexão sobre esse tema, sugere-se um diálogo entre as obras “Simplesmente crente”, de Michael Horton, e “Em busca de Deus”, de John Piper.

Nesse sentido, o pregador deve conscientizar seus ouvintes de que a experiência nesse mundo é mediata por todos os aspectos modais e que, ainda assim, ela permanece incompleta e deficiente em vários momentos. Contudo, a própria riqueza da diversidade de sentidos modais e suas relações com outras esferas pode contribuir com a sustentação da fé. O Deus Trino pode fazer com que a fé, quando em crise, mantenha-se perseverante, às vezes, por meio de um aspecto modal específico, às vezes, de outro, seja a lógica, as emoções, a lei e

o amor, os relacionamentos ou, até mesmo, a própria confiança do sentido pístico da fé. Além disso, o pregador deve ter em mente os diferentes tipos de personalidade das diversas pessoas, pois alguns desses aspectos são mais notórios em algumas pessoas que em outras.

As características do ouvinte têm certa importância para a homilética, contudo, como enfatizado nesta pesquisa, o ser humano não deve se tornar o centro da pregação. O verdadeiro esforço do pregador deve ser expressar a glória de Deus em sua diversidade, para que o conhecimento divino alcance a real necessidade da alma dos ouvintes. Para o sucesso do trabalho do pregador, é importante o uso de métodos homiléticos adequados à comunicação da verdade, da bondade e da beleza de Deus expressas nas Escrituras e na revelação geral; porém, a dependência da ação iluminadora soberana de Deus é indispensável.

A comunicação entre arte e teologia pode ser, até certa medida, uma parceria produtiva para a pregação. Diante da complexidade das Escrituras e da experiência humana com Deus, o desafio homilético e epistêmico da pregação deve conduzir aquele que proclama as verdades bíblicas ao mundo contemporâneo a refletir sobre os elementos linguísticos de seu sermão. A oratória é uma forte aliada para isso, contudo, não deve ser demasiadamente exaltada.

De modo geral, é bastante válida a contribuição que a filosofia pode dar à teologia e à pregação, especialmente no que se refere, por exemplo, à epistemologia, à estética e à filosofia da linguagem. Embora não seja normativa para a teologia, ela é inescapável, pois todo pregador segue uma filosofia. Dado o enorme desafio da pregação, que envolve múltiplas áreas do conhecimento, o pregador deve aproveitar as percepções que Deus distribuiu ao longo da história, avaliando com cuidado quais são adequadas e quais comprometem a centralidade e a supremacia de Deus nas Escrituras.

REFERÊNCIAS

BALTHASAR, Hans Urs von. **The glory of the Lord**. A theological aesthetics. Volume I: Seeing the form. San Francisco: Ignatius Press, 2009.

Bíblia sagrada. **Nova Almeida Atualizada**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BRUYN, David de. **A igreja conservadora**. São Paulo: Editora Batista Regular, 2015.

CROCE, Benedetto. **Estética como ciência da expressão e da linguística geral**: teoria e história. São Paulo: É Realizações, 2016.

DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da cultura ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

_____. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

EDWARDS, Jonathan. **The Sermons of Jonathan Edwards**: a collection of over one hundred of his best sermons. Amazon.com. 2016. Edição do Kindle.

KALSBEEK, L. **Contornos da filosofia Cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

JOHNSON, Dru. **Filosofia bíblica**: a origem e os aspectos distintivos da abordagem filosófica hebraica. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

PIPER, John. **Deus é o evangelho**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2006.

_____. **Supremacia de Deus na pregação**. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

ROOKMAAKER, Hans R. **Filosofia e estética**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

RYKEN, Leland. **Para ler a Bíblia como literatura**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

_____. **Uma introdução literária à Bíblia**. São Paulo: Vida nova, 2023.

SCRUTON, Roger. **Beleza**. São Paulo: É Realizações, 2013.

VANHOOZER, Kevin. **Há um significado neste texto?** Interpretações bíblicas: enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2005. Edição Kindle.

VILHENA, Maria Ângela; MARIANI, Ceci Baptista. **Teologia e arte**: Expressões de transcendência, caminhos de renovação. Paulinas, 2012. Edição do Kindle.

WILSON, Paul Scott. **Pregar como poesia**. Como proclamar a beleza, bondade e verdade do evangelho. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2023.

COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2025.1 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 18/03/2025 ACEITO EM: - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A MEDIAÇÃO ECLESIAL DIANTE DE DESAFIOS SOCIAIS: UMA INVESTIGAÇÃO MULTIDISCIPLINAR SOBRE O PAPEL DA IGREJA COMO AGENTE DE ACOLHIMENTO

ECCLESIAL MEDIATION IN SOCIAL CHALLENGES: a multidisciplinary inquiry into the church's role as an agent of welcome and support

Marlon Machado Oliveira Rio[1]

Lattes: http://lattes.cnpq.br/3171220051721749

DOI: https://doi.org/10.58882/cllq.v10i1.213

RESUMO: Em meio às crises contemporâneas, especialmente a pandemia da COVID-19, a Igreja reafirma seu papel como agente de assistência e humanização. Além de ser um bastião de esperança, ela fornece suporte tangível, incluindo assistência alimentar, psicológica, jurídica e trabalhista. Este estudo adota uma abordagem histórica e multidisciplinar ao papel diaconal e assistencial da Igreja, examinando suas respostas às necessidades sociais da Antiguidade à era digital. A pesquisa destaca a influência da Igreja na promoção da saúde, educação, trabalho e desenvolvimento humano ao longo dos séculos, fomentando o engajamento social e a transformação.

Palavras-chave: Igreja; diaconia; história da igreja; comunidade cristã.

ABSTRACT: Amid contemporary crises, especially the COVID-19 pandemic, the Church reaffirms its role as an agent of assistance and humanization. Beyond being a bastion of hope, it provides tangible support, including food, psychological, legal, and labor aid. This study takes a historical, multidisciplinary approach to the Church's diaconal and welfare role, examining its responses to social needs from Antiquity to the digital era. The research highlights the Church's influence in promoting health, education, labor, and human development across centuries, fostering social engagement and transformation.

Keywords: Church; diakonia; history of the church; christian community.

1. Pós-doutorado em Teologia Prática (Escola Superior de Teologia - EST), Doutor mais jovem em Linguística Aplicada no Brasil (RankBrasil) pela UNISINOS, com segundo doutorado em Teologia pela Ivy Enber Philosophy University (EUA - Flórida).

ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA SOB UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS CC BY 4.0

INTRODUCTION

Throughout its two-millennia trajectory, the Christian Church has understood itself not only as bearer of a transcendent message but also as an active agent of compassion, solidarity, and social transformation. From the earliest Jerusalem community to contemporary global networks of faith, the praxis of diakonia—rooted in the Greek term for "service"—has animated ecclesial engagement with society's most vulnerable members (Starnitzke 2013; Júnior 2018). Far from being an incidental by-product of spiritual devotion, Christian service emerges as a core theological imperative: Jesus' own self-identification as "servant" (Mark 10:45) and His multiplication of loaves and fishes (Mark 6:31–44) provide paradigmatic models for a faith that takes concrete human need seriously.

In this light, diaconal theology systematically explores the intertwining of Gospel proclamation, ethical responsibility, and socio-political solidarity (Gutiérrez 1988; Ricoeur 2000), underscoring the Church's vocation to redress structural injustices and cultivate communities of mutual care.

Embedded within imperial and ecclesiastical tensions – from Roman persecution to the ecclesiastical reforms of the Reformation – this service-centered identity has both shaped and been shaped by historical contexts. Patristic witness celebrated the "blood of the martyrs" as seed for new believers (Tertullian, *Apologeticum* 50), while monastic orders of the Middle Ages institutionalized hospitals and orphanages that humanized medieval social welfare (Georg 1999; Gaede Neto 2001). The Protestant Reformation and modernity further reshaped diaconal praxis, giving rise to charitable societies, schools, and relief agencies that addressed the needs of the poor and marginalized (Júnior 2018). In the digital age, globalization and secularization pose fresh challenges, prompting theological

reflection on how traditional forms of assistance can adapt to refugee crises, widening economic disparities, and the fragmentation of communal bonds.

Scriptural foundations for diakonia continue to inform contemporary ecclesial praxis. The Epistle of James insists that “pure religion” manifests through tangible acts of mercy (James 1:27), while Pauline exhortations – “It is more blessed to give than to receive” (Acts 20:35) and “Look not only to your own interests, but also to the interests of others” (Phil. 2:4) – codify service as intrinsic to Christian identity. Johannine theology further probes the ethical dimensions of charity: one who possesses material resources yet refuses compassion “does not love God” (1 John 3:17). These New Testament imperatives established a paradigm of assistance and solidarity that has endured across epochs, continually rearticulated to address evolving social and political realities.

In recent decades, diaconal theology has expanded beyond ecclesial boundaries to engage public policy and interfaith collaboration. Scholars such as Schwartzman (2004) and Russell (2009) have argued that faith-based actors play a pivotal role in shaping welfare regimes and influencing legislative frameworks on poverty alleviation. At the same time, interreligious partnerships—particularly in contexts of refugee relief and environmental stewardship—demonstrate the potential of diakonia to foster broad coalitions for the common good. This public-theological turn situates the Church as both prophetic interlocutor and pragmatic collaborator in the pursuit of human rights, social cohesion, and sustainable development.

Methodologically speaking, this study adopts a critical-historical approach, combining rigorous exegesis of primary sources (Scripture, patristic and reformational texts) with sociological analysis of institutional records and contemporary case studies. Archival research in ecclesiastical and charitable archives will trace the evolution of diaconal institutions, while semi-structured interviews with ministry

leaders and beneficiaries will illuminate lived experiences of service. Comparative analysis across four historical periods – Antiquity, the Middle Ages, the Modern Era, and the digital age – will allow for both diachronic and thematic insights into the Church's adaptive strategies of social engagement.

By weaving together theological reflection, historical data, and sociopolitical critique, this dissertation aims to articulate a robust framework for understanding Christian diakonia as an enduring resource for human development in its economic, social, academic, and spiritual dimensions. In so doing, it will offer policymakers, ecclesial leaders, and scholars of religion a nuanced account of how service-centered faith communities can contribute to more just and compassionate societies, while also highlighting potential tensions and blind spots in past and present ecclesial interventions.

Ultimately, this research aspires to demonstrate that, even in an age marked by individualism and technological change, the ancient imperative "to serve one another in love" (Gal. 5:13) remains profoundly relevant. By critically engaging with the Church's historical witness and contemporary practice, the study seeks not only to honor the legacy of diakonia but also to inspire renewed creativity in fostering communities where justice, mercy, and solidarity are lived realities.

DIAKONIA AS PRAXIS: TRACING CHRISTIAN SERVICE FROM APOSTOLIC CARE TO CONTEMPORARY SOCIAL JUSTICE

The concern for the ecclesiastical community, vulnerable populations, and society in its structural and axiological complexity has been a fundamental aspect of ecclesial praxis throughout history (Schwartzman, 2004). Since the early days of Christianity, the Church has functioned not merely as a locus for the proclamation of faith but also as an active agent in the development of networks of care, solidarity, and social justice, positioning itself as a site of welcome and transformation

(Boff, 1999; Moltmann, 2012). Within this framework, diaconal theology emerges as a critical field of theological reflection, systematically analyzing the multifaceted dimensions of the Church's pastoral and assistential engagement, along with its socio-political implications (Starnitzke, 2013; Júnior, 2018).

This tradition, deeply rooted in the concept of Christian service (diakonia), not only embodies faith in practice but also underscores the Church's ethical responsibility in addressing the structural inequalities that permeate society (Gutiérrez, 1988; Ricoeur, 2000). Consequently, contemporary theological scholarship not only delineates diakonia as a gospel imperative but also conceptualizes it as a central component in the intersection of faith and social justice, thereby reinforcing its significance in redefining ecclesial engagement in the contemporary world (Schwartzman, 2004; Júnior, 2018; Russell, 2009).

The emphasis on diakonia as a foundational principle of Christ's mission is evident in His self-identification as a Master who serves, eschewing hierarchical privilege in favor of an ethic of humility and care for those most in need (Matthew 20:28). Within the framework of the Kingdom of God, greatness is not measured by dominion over others but by selfless service, a principle explicitly articulated in Jesus' exhortation: "whoever wants to be great among you must be your servant" (Mark 10:32-45). The multiplication of the loaves and fishes further exemplifies Christ's concern for human well-being, demonstrating a commitment not only to spiritual edification but also to the tangible sustenance of the multitude that followed Him (Mark 6:31-44).

Following the resurrection, the early Christian community sustained this commitment to diaconal service, as illustrated in the Epistle of James, which insists that authentic faith is not confined to verbal affirmation but must be embodied through concrete acts of mercy and care for the vulnerable (James 1:27). Pauline literature similarly affirms this imperative, as seen in Acts of the Apostles (20:35-

38), where Paul recalls Jesus' maxim: "It is more blessed to give than to receive." This ethos is further reinforced in Philippians 2:4 and Romans 12:13, where believers are urged to prioritize the needs of others alongside their own. Johannine theology also underscores this ethical mandate, asserting that one who possesses material resources yet fails to demonstrate compassion for the needy cannot genuinely claim to be indwelt by the love of God (1 John 3:17). These scriptural foundations collectively established a paradigm of assistance and solidarity that has informed the Church's social action across historical epochs.

The establishment of the Church, instituted by Christ and grounded in the apostolic foundation in Jerusalem, was intrinsically linked to its mission of disseminating the gospel to the ends of the known world. This evangelistic imperative was set within a sociopolitical context deeply shaped by Roman imperial hegemony. Rome, as the preeminent power of antiquity, posed a dual challenge to early Christianity—both in terms of the missiological endeavor to reach its populace and the adversities imposed by imperial opposition. The Roman Empire, perceiving Christianity as a subversive force, systematically sought to suppress the nascent faith through persecution and institutionalized violence (Collins, 1990).

The anti-Christian persecutions, which intensified between the first and third centuries, were primarily driven by the refusal of Christians to participate in the imperial cult, a practice deemed essential for maintaining the political and religious cohesion of Roman society. Furthermore, Christian ethical principles—grounded in justice, equality, and solidarity—stood in stark contrast to the hierarchical structures of power and domination that underpinned the Empire, thereby challenging its ideological and social foundations (Júnior, 2018). Paradoxically, these acts of repression did not lead to the eradication of Christianity; rather, they catalyzed its expansion. As patristic tradition aptly articulates, "the blood of the martyrs became the seed of new Christians" (Tertullian, Apologeticum, 50), illustrating that

persecution functioned as a mechanism for reinforcing Christian identity and consolidating its legitimacy within the ancient world.

Building upon this theoretical foundation, the present study seeks to analyze the principal modalities of ecclesial social intervention, elucidating the Church's enduring role as an agent of both social and spiritual transformation throughout history. Furthermore, this investigation aims to contribute to the ongoing academic discourse on the relationship between religion and society, fostering critical engagement with the Church's function in promoting social justice and cultivating a sense of community in an era characterized by fragmentation and individualism. By synthesizing theological, historical, and socio-political perspectives, this research aspires to provide a robust framework for future studies exploring the multifaceted dimensions of Christian diakonia and its continued relevance in contemporary contexts, particularly in relation to the construction of a more just and compassionate global society.

According to Martin Luther (Wachholz, 2020), human existence unfolds within two distinct realms: the horizontal and the vertical. The former pertains to the earthly domain, in which individuals are born, grow, engage socially, confront challenges, age, and ultimately pass away. This realm is characterized by the complexity of interpersonal relationships and the persistent presence of evil and structural inequalities, necessitating continuous efforts from individuals and society to mitigate injustices and uphold human dignity. The vertical plane, in contrast, pertains to the transcendent reality, wherein the Church plays a pivotal role in mediating the relationship between humanity and God within the framework of history. For Luther, by living in accordance with Christ's teachings, individuals align themselves with the values of the Kingdom of God, thereby fulfilling their ultimate vocation in divine eternity.

From this perspective, it becomes evident that throughout the centuries, the Church has not only fulfilled a spiritual role in shaping the faith of its adherents but has also assumed a crucial function in social assistance, responding to the concrete demands of society in various historical contexts (Nordstokke, 2003). Since its inception, the Christian tradition has exhibited an ethical and social concern that transcends mere doctrinal proclamation, manifesting in tangible acts of charity, hospitality, and social justice.

In this context, the present study adopts an analytical framework that examines the Church's role in social assistance across different historical periods, including Antiquity, the Middle Ages, the Modern Era, and contemporary society. The research seeks to address the following central question: "In what ways can the contribution of the Christian Church to human development in its economic, social, academic, and spiritual dimensions be observed throughout history?"

Through this approach, the study aims to investigate how the Church has exercised its diaconal vocation over time, fostering assistance for marginalized groups and reinforcing the Christian ideal of fraternity in a world marked by structural inequalities. From its earliest days, the Christian community understood faith not merely as a spiritual exercise but as a concrete practice of love for one's neighbor, embodied in solidarity with society's most vulnerable members. Biblical narratives and early patristic writings underscore this commitment to aiding those in need, which later crystallized into the Church's social doctrine, structuring diverse forms of assistance throughout the centuries.

The interrelation between faith and social commitment thus became a cornerstone of Christianity, directly influencing the Church's stance in response to historical challenges, whether political, economic, or cultural. Consequently, eccle-

siastical assistance has not only alleviated the effects of crises and social adversities but has also contributed to the construction of a reality grounded in compassion, mercy, justice, and solidarity, particularly in relation to those marginalized within the social fabric (César, 2004).

During the Middle Ages, this mission expanded with the emergence of monastic orders, which played a fundamental role in preserving knowledge and assisting impoverished populations during periods of instability, famine, and war (Georg, 1999). With the Protestant Reformation and the advent of modernity, new theological perspectives emerged, reshaping the relationship between faith and social action and driving the establishment of charitable institutions, schools, and initiatives geared toward the common good (Júnior, 2018).

In the contemporary context, the Church faces increasing challenges in its social engagement due to technological transformations, globalization, and the crisis of traditional values. The digital era imposes new dynamics on diaconal practice, expanding the possibilities for ecclesial engagement while simultaneously raising questions about the effectiveness of traditional social assistance initiatives in addressing increasingly complex social issues such as economic inequality, the refugee crisis, and the rise of secularism. In this regard, the Church must continuously reassess its strategies for social intervention, seeking new forms of dialogue and collaboration with various societal sectors.

To better understand these changes and their impact on ecclesiastical mission, this research adopts a bibliographic approach, engaging with the academic works of scholars who analyze the historical trajectory of the Christian Church and its commitment to social action. The theoretical framework of this study incorporates contributions from Gaede Neto (2001), Georg (1999), Júnior (2018), and Boff (1999), whose insights provide a comprehensive understanding of how the

Church has developed and adapted its social assistance mission over different historical periods.

Expanding upon these discussions, this study also seeks to explore the theological tensions that have historically shaped the Church's approach to social assistance. Throughout history, debates have emerged concerning the balance between evangelization and social action, with some theological traditions emphasizing the primacy of faith and others advocating a more integrated model that directly engages with structural injustices. Liberation theology, for instance, has profoundly influenced contemporary discourse by positioning social justice as an intrinsic element of Christian faith, arguing that the Church's mission cannot be divorced from efforts to transform oppressive social structures (Gutiérrez, 1988). These theological debates continue to shape the Church's evolving role in a rapidly changing global landscape.

Furthermore, this research highlights the implications of ecclesiastical social action for public policy and interfaith collaboration. As religious institutions increasingly participate in global humanitarian efforts, their role in influencing policy decisions and fostering cooperative initiatives with secular organizations has become more pronounced. The Church's involvement in refugee aid, poverty alleviation, and environmental advocacy demonstrates the continued relevance of its diaconal mission beyond traditional religious spheres, contributing to a broader ethical discourse on human rights and social responsibility.

Building upon this theoretical foundation, this study aims to compile and synthesize the primary forms of social intervention and ecclesial engagement, highlighting the Church's significance as an agent of social and spiritual transformation throughout human history. Additionally, this investigation aspires to contribute to the academic discourse on the relationship between religion and society, fostering reflections on the Church's role in promoting social justice and reinforcing

communal bonds in a world increasingly characterized by fragmentation and individualism. In this manner, the study is expected to provide a foundation for further research that explores the multifaceted dimensions of Christian diakonia and its relevance in contemporary society, particularly concerning the construction of a more compassionate and humane world.

METHODOLOGICAL SECTION

The present research is grounded in a bibliographic approach, anchored in qualitative methodology, aiming to provide a comprehensive understanding of the Church's diaconal and assistance role throughout history (Castells, 2005; Martin & Gaskell, 2008). According to Gil (2008), bibliographic research enables a critical examination of existing academic production on a given topic, offering a panoramic view of theoretical contributions already developed and allowing for new inferences through the systematization of this information. In this sense, the proposed investigation falls within the field of explanatory research, as it seeks not only to describe the Church's actions in diverse historical contexts but also to interpret the factors that have motivated and shaped its social engagement over time (Marconi; Lakatos, 2011). Additionally, this study is characterized as a literature review, a fundamental technical procedure for constructing solid and well-founded theoretical frameworks (Johnson; Christensen, 2013).

The data analysis was conducted through an interpretivist and qualitative lens, an approach particularly suited for studies that involve the historicity of religious institutions and their interface with society (Denzin; Lincoln, 2018). The qualitative method allows for an understanding not only of the historical evolution of the Church's assistance practices but also of the representations and meanings attributed to such actions in different cultural and political contexts (Bogdan; Biklen, 1994). Thus, the research is not limited to mere data collection but aims to critically

interpret the meanings and implications of the analyzed information, acknowledging the historicity of the concepts and practices of Church diakonia over the centuries (Flick, 2009).

From an initial bibliographic corpus of approximately 1,890 publications retrieved via Google Scholar, Scopus, Web of Science, ResearchGate, Elsevier, and SciELO (Morin, 2014), we applied a three-stage screening process adapted from Moher et al. (2009) and Sampieri, Collado & Lucio (2013). First, titles and abstracts were reviewed for relevance to Christian social assistance and diaconal theology, yielding 312 potentially pertinent works. Second, full-text screening against inclusion criteria – historical scope (Antiquity to present), methodological rigor, and explicit focus on ecclesial care – reduced the pool to 48.

Finally, purposeful sampling (Patton, 2002) selected the 15 most methodologically robust and thematically rich studies, ensuring comprehensive coverage of key epochs (e.g., patristic era, Middle Ages, Reformation, digital age) and diverse disciplinary perspectives (theology, sociology, history, political science). This selective approach balanced breadth and depth, guaranteeing that our analysis was grounded in the highest-quality scholarship while remaining focused on works of greatest theoretical and historical significance.

To systematically interpret the thematic content of our selected literature, we conducted a qualitative content analysis following the guidelines of Bardin (2011) and Flick (2009). Using an iterative, inductive–deductive coding process, each of the 15 core studies was examined for recurring categories related to diaconal praxis, historical context, and socio-political implications. Codes were generated both from theory (e.g., “solidarity networks,” “institutional adaptation”) and from the data itself (e.g., “refugee response,” “digital outreach”), then organized into a thematic framework. *NVivo*® software facilitated the organization and retrieval of coded segments, ensuring transparency and auditability of interpretive decisions

(Gioia et al., 2013; Saldaña, 2021). Memos were written throughout to capture analytic insights and reflexive notes, grounding our interpretations in both the historicity of the sources and the contemporary research questions (Denzin; Lincoln, 2018).

Furthermore, a multidisciplinary approach was adopted to enrich the theoretical framework, incorporating insights from theology, sociology, history, and political science. This interdisciplinary perspective allows for a more comprehensive analysis of how the Church's diaconal mission has evolved in response to historical contingencies and social transformations. By considering sociopolitical and economic factors, this research situates the Church's assistance practices within broader structural dynamics, demonstrating the interplay between faith, institutional action, and societal needs (Habermas, 1981; Ricoeur, 2000).

Additionally, the study critically examines the tensions between tradition and innovation in ecclesiastical social engagement. While historical records highlight the Church's pioneering role in establishing hospitals, orphanages, and charitable institutions, contemporary challenges such as secularization, digitalization, and shifting sociopolitical landscapes demand adaptive strategies. This analysis underscores the necessity for theological reflection that reconciles the Church's historical commitment to social justice with emerging paradigms of global interconnectedness and technological mediation in social outreach (Giddens, 1991; Castells, 2005).

Through this rigorous selection of sources and the adoption of a well-founded theoretical approach, this research aspires to contribute significantly to the academic discourse on the Church's role in promoting social justice, solidarity, and human dignity. By emphasizing its historical and contemporary engagements in constructing a more inclusive and compassionate society, this study also seeks

to lay the groundwork for further research exploring the multifaceted dimensions of Christian diakonia and its enduring relevance in the modern world.

In the next section, I present a slightly broad analysis of the accounts of these research studies on various historians and scholars of Church history, emphasizing its transformative role in the face of social adversities and the dynamics of everyday life. Different historiographical interpretations will be explored, highlighting the Church's influence in mitigating inequalities, strengthening solidarity networks, and developing assistance initiatives over the centuries. Furthermore, the key findings of this research will be discussed, underscoring the theoretical and practical implications of the discoveries made, as well as their contributions to the field of historical and theological studies.

RESULTS AND DISCUSSION

This section of the thesis begins by reflecting on the significant role of Jesus in the history of Christian mercy and social care. As Boff (2002) notes, Jesus not only proclaimed the boundless love and goodness of God-the-Father-and-Mother, but also embodied these divine attributes through His actions. His unwavering empathy for the marginalized, His healing of the sick, and His willingness to associate with sinners present a radical model of compassion and service. This model, emphasizing inclusivity, was not merely a moral teaching but a lived example that became the foundation of the Christian ethos. The early Christians, following the example of Christ, adopted a communal lifestyle marked by solidarity, where they pooled their resources, cared for one another's needs, and cultivated a spirit of mutual assistance. The Book of Acts underscores this transformative social order, narrating how believers sold their possessions and shared their wealth to ensure the well-being of the community (Acts 2:44-45). As Silva (2016) asserts, the concept of κοινωνία (koinonia), representing fellowship and unity in thought and action,

was not just a theological ideal but a concrete, lived reality that defined the early Church's social fabric.

While the Christian practice of solidarity found its ultimate expression in the teachings of Jesus, the concept of social care for the marginalized is not exclusive to Christianity. Matos (2014) observes that the Old Testament also prioritizes the care of the poor, orphans, and widows, communities that were often marginalized in the ancient sociopolitical structure. The story of Mephibosheth in II Samuel provides a poignant illustration of such compassion.

After the death of Jonathan, David's covenantal loyalty to his friend extended to Jonathan's son, Mephibosheth, whom he welcomed into his palace and provided for, demonstrating a profound commitment to care and protection for the vulnerable. This act of compassion encapsulates a broader ethical mandate within the Judeo-Christian tradition, reinforcing the idea that societal structures must uphold the dignity of those most in need. The royal gesture of inclusion and protection given to Mephibosheth serves as a powerful reminder of the enduring biblical call to offer mercy, irrespective of social standing or historical circumstance.

The imperative of solidarity and care for the marginalized continued to resonate in the apostolic epistles, where the early Christian community reaffirmed the necessity of social responsibility. James, in his epistle, poignantly stresses that faith devoid of works is inherently deficient (James 2:15-16), emphasizing that genuine Christian faith is necessarily demonstrated through tangible acts of charity and service. Similarly, the Epistle to the Hebrews advocates for a profound empathy with the suffering of others, urging believers to remember those in prison and those enduring mistreatment as if they themselves were experiencing the same plight (Hebrews 13:3).

Moreover, this Christian ethic of solidarity finds resonance in contemporary social justice movements, where the foundational principles of mercy, equality, and service to the oppressed continue to shape theological and sociological discourse. Scholars such as Gutierrez (2009) argue that liberation theology draws heavily on the scriptural commitment to caring for the disenfranchised, providing a framework that not only critiques socioeconomic structures but also calls for an active transformation of society in line with Christian ideals of justice and mercy.

This theological perspective challenges Christians to move beyond mere charity and to engage in systemic efforts that address the root causes of poverty and social exclusion. Thus, the biblical commitment to solidarity can be seen as a precursor to modern conceptions of social justice, making the scriptural call for mercy and care a timeless guide for both individual and collective action. As this thesis argues, the foundational Christian principles of mercy, koinonia, and solidarity continue to provide a moral compass for ethical engagement in contemporary societal issues, illustrating the enduring relevance of early Christian teachings in modern contexts.

In addition to theological and ethical considerations, the Christian practice of social care also plays a significant role in shaping Christian communal identity. As noted by scholars such as Hauerwas (2018), the communal aspect of Christian living, as exemplified in the Book of Acts, challenges individuals to reconsider the nature of personal success and fulfillment. The early Christian community did not define its success by wealth or individual achievement but by the collective well-being of its members. This radical redefinition of community, centered around the care of the most vulnerable, invites a reevaluation of contemporary Christian practices and calls for a more inclusive and compassionate approach to community life.

During the Middle Ages, the Church played an increasingly institutionalized role in social assistance. Many historians classify this period as the “Dark Ages”, emphasizing the conflicts and difficulties resulting from political and social instabilities (Jacques, 2006). However, this simplified view overlooks the significant contributions of the Church to social organization and the preservation of knowledge. Pernoud (1979) argues that although there were episodes of obscurity and intolerance, the Middle Ages was also a period of great cultural and social development driven by the Church. During this time, the ecclesiastical institution was one of the main agents in maintaining social order, especially after the fall of the Roman Empire.

With the fragmentation of political power, the Church became the only institution capable of offering some degree of stability and cultural continuity (Hurlbut, 1979). Monasteries and cathedrals became not only centers of spirituality but also hubs of education, medicine, and assistance to the poor. According to Woods (2010), Benedictine monks, for example, were responsible for creating hospitals, schools, and centers of refuge, contributing significantly to the structuring of feudal society. Additionally, the medieval Church played a crucial role in the preservation and transmission of knowledge. Monasteries served as living libraries, where monastic scribes transcribed and commented on classical texts, ensuring that the intellectual legacy of Antiquity was passed on to future generations (González, 2011).

The intellectual production of the medieval era also reflects this concern with society. Priests and theologians dedicated themselves to studying and reflecting on the social and philosophical issues of their time, often reinterpreting ancient works in light of contemporary challenges (Ribeiro; Oliveira, 2009). Without the efforts of medieval scholars, many of the foundational texts of Western culture would have been lost. The work of translating, copying, and commenting carried

out in the monasteries ensured that works of Aristotle, Plato, and other ancient thinkers were preserved and reinterpreted in a Christian context.

Thus, contrary to the reductive view that sees the Middle Age only as a period of stagnation, historical research reveals that the Church was one of the main agents of social assistance and development throughout this period. Its actions not only supported the needy but also helped structure society and keep the intellectual tradition of the West alive. This demonstrates that, from ancient times to the Middle Ages, the Church's actions in favor of the marginalized were not limited to religious discourse but translated into concrete efforts to transform social conditions, consolidating its diaconal vocation throughout history.

As feudalism expanded throughout Europe, the Church also accompanied this exponential growth, consolidating itself as one of the most powerful and influential institutions of the time. The territorial expansion of ecclesiastical administration, combined with its economic prosperity and sociopolitical relevance, ensured the Church's central role in medieval organization. However, despite this material strengthening, the Church did not neglect its primary vocation of assistance and charity. Even in the face of recurring power struggles and the political instability that characterized the feudal period, there were religious leaders committed to maintaining the common good and promoting aid to those in need (Pernoud, 1979).

In addition to its role in education and charity, the medieval Church also significantly influenced the development of early social welfare systems. The Church's provision of healthcare, for example, was integral to the survival of many communities, particularly in times of plague and famine. Monasteries and convents became centers for the sick and the dying, with monks and nuns administering rudimentary medical care. This form of social support was not limited to physical health, but also addressed the spiritual needs of suffering, providing a holistic

approach to care that was unique to the medieval period. The Church's involvement in healthcare laid the groundwork for the eventual establishment of more formalized healthcare institutions in later centuries.

Furthermore, the Church's social engagement during the Middle Ages was not confined to the Christian population. It often extended to non-Christians and marginalized groups, including Jews and Muslims, reflecting a complex, sometimes contradictory, but largely charitable stance toward the diverse populations of medieval Europe. Although there were periods of persecution, particularly in the later Middle Ages, the Church also played a significant role in protecting Jewish communities from hostile rulers or local populations. Religious leaders advocated for the fair treatment of minorities and often intervened to prevent injustices, illustrating the Church's broader commitment to social justice, even when it was challenged by internal and external pressures.

The Church's medieval charitable efforts were also foundational to the development of the modern concept of social justice. As the medieval period progressed, the Church's influence began to intersect with emerging concepts of human rights and social equality. Church councils and leaders advocated for the protection of the weak and vulnerable, not only as a religious obligation but as an ethical imperative for all of society. The Church's role in creating early forms of social care systems thus paved the way for later secular and religious movements that would expand the scope of social welfare, laying the intellectual and practical groundwork for contemporary understandings of social justice. This evolution is an essential aspect of the Church's historical diaconal vocation, which continues to inform modern Christian engagement in social issues.

A notable example of this commitment was Pope Gregory the Great (590-604), whose leadership was distinguished not only by his administrative capacity but also by his concern for the well-being of the population. Gregory the Great dedi-

cated himself intensely to the administration of the Church's assets, employing its resources to feed the poor, care for the sick, and provide social assistance in Rome, a city still suffering from the aftermath of the decline of the Roman Empire (González, 2011). His papacy is remembered as a turning point in the relationship between the Church and marginalized communities, highlighting a concrete effort to alleviate the difficulties faced by the lower classes.

Beyond its religious, political, and charitable role, the medieval Church played an essential function in the educational and cultural fields. With the fall of the Roman Empire and the disintegration of secular educational institutions, monasteries became the primary centers of learning in medieval Europe. Within these religious complexes, schools and libraries emerged that preserved both classical and Christian knowledge. Zilles (1996) highlights that monasteries and abbeys were the only places where formal education was provided, as the majority of the medieval population was illiterate. Education in monastic schools was primarily geared toward the training of new clergy members but also played a role in transmitting philosophical, scientific, and literary knowledge from Antiquity.

The Church, therefore, was primarily responsible for preserving Greco-Roman culture during the Middle Ages. Monastic scribes dedicated themselves to transcribing and restoring ancient texts, ensuring the perpetuation of foundational works in literature, philosophy, and theology. Furthermore, many monasteries developed their own literary tradition, writing chronicles, theological treatises, and commentaries on biblical texts in Latin, the official language of the Church during that period. This intellectual preservation effort was crucial in the formation of the first European universities, which would emerge in the following centuries from monastic and cathedral schools.

Thus, the medieval Church was not only an institution of political power and influence but also played a fundamental role in social assistance, knowledge pre-

servation, and educational development in feudal society. Its involvement in various spheres of medieval life demonstrates the complexity of its actions and the importance of its contribution to the formation of Western civilization (Zilles, 1996; Gilson, 1998). As Le Goff (1996) points out, the tension between faith and reason was one of the central intellectual debates of the Middle Ages, influencing both the structure of education and the development of scholastic philosophy.

It was within this context of challenges and restrictions that the first university in Western history emerged: the University of Bologna, founded in 1088. Initially created as a center for legal studies, the institution became a space for the exchange of knowledge in various fields, including philosophy, medicine, and theology. Unlike monastic and episcopal schools, the University of Bologna developed a more autonomous teaching model, where students and professors organized themselves into corporations and had greater freedom to debate ideas and develop new academic approaches (Verger, 1999).

Over the centuries, the University of Bologna became a reference point for higher education, influencing the creation of other European universities, such as those of Paris and Oxford. Today, the institution remains among the most prestigious in the world, ranking among the top 200 global universities, as noted by the Italian website L'Adige. Its legacy not only revolutionized medieval education but also established the foundations of the modern university model, which continues to be followed by academic institutions worldwide.

For González (2011), although the Church imposed certain limitations on free access to knowledge, especially due to its prerogative of preserving doctrinal orthodoxy, these restrictions were not enough to inhibit the emergence of autonomous academic thought in the West. On the contrary, the foundation of the *universitas* — corporations of students and masters dedicated to the production and transmission of knowledge — highlights a process of institutionalizing higher

education that occurred in close relation with the Church but without being limited to a purely clerical apparatus. These associations, which would later give rise to the modern concept of *university*, emerged as a response to the need to systematize knowledge in a context where oral transmission and empirical learning were beginning to shift to curricular formalization and writing as a fundamental tool for teaching and research (Le Goff, 1996).

In the context of medieval academic organization, a clear epistemological stratification is observed, in which knowledge was categorized into four main institutional domains. The Faculty of Arts served as the preparatory stage, structured around the disciplines of the *trivium* (grammar, logic, and rhetoric) and the *quadrivium* (arithmetic, geometry, astronomy, and music), outlining a pedagogical model inherited from the Greco-Roman legacy and preserved by Christian monasticism (Verger, 1999). The faculties of Law, Theology, and Medicine assumed a more specialized character, reflecting not only the professional formation demands of medieval society but also the philosophical and theological debates of the period, especially those influenced by scholastic thought and the rediscovery of Aristotelian texts starting in the 12th century (Gilson, 1998; Chenu, 2009).

Thus, contrary to the reductive view that sees the Middle Ages solely as a period of intellectual regression – an interpretation excessively influenced by Enlightenment rationalism and the notion of the "Dark Ages" (Pernoud, 1979) – it becomes evident that the Church played a dual role: while seeking to preserve its doctrinal hegemony, it paradoxically fostered the establishment of an academic model that served as the foundation for the flourishing of critical thought in modernity. As Jacques (2006) and Haskins (1923) argue, the emergence of medieval universities should be understood as a complex phenomenon, in which the relationship between faith and reason was not expressed in dichotomous terms but rather in

a dialectic of conflict and cooperation, resulting in an academic legacy whose influence persists in contemporary conceptions of teaching and research.

Regarding the Modern Age, I particularly highlight the moment of the bubonic plague, which had its different cycles in Europe from the 7th to the 18th century. As pointed out by Bombini (2020), when the bubonic plague arrived in Ireland, it was known as “plaidh mor” or “the great plague,” a name given due to the great misfortune it brought to the island. According to the author (Bombini, 2020, p.303), based on documents from Clyn (1809) and Gwynn (1935), these sources indicate that, for example, in Dublin, the devastating effects of the plague on Europe were not only biological but also socio-economic, as cities struggled with the loss of a significant portion of their population. The mass deaths resulted in economic decline, with labor shortages, disrupted trade, and the collapse of local economies. However, this period also marked an era of significant social and institutional change. The response to the plague required the mobilization of both religious and secular authorities, highlighting the complex interplay between faith, governance, and public health.

The Church’s role in providing care, both spiritually and materially, in the aftermath of the plague reinforced its central role in the welfare of society, while also prompting the development of early forms of public health systems. This intersection of religious duty and governance would lay the groundwork for future societal developments in Europe, with lasting implications for both the organization of healthcare and the relationship between church and state.

The clinical manifestations of the Black Death, as documented by various historical accounts and epidemiological studies, included boils, ulcers, and necrotic lesions that predominantly appeared in lymphatic regions, such as the armpits and groin, as well as severe systemic symptoms such as intense headaches, high fever, and delirium (Gottfried, 1983; Carmichael, 1998). Contemporary reports

also describe cases of hemoptysis, indicative of the pneumonic form of the disease, characterized by its high lethality and devastating epidemic potential (Bombini, 2020).

The theological interpretation of the plague as a divine punishment was also widely propagated, and this perspective influenced the social and religious responses to the pandemic. In medieval tradition, the disease was often seen as a collective punishment for humanity's sins, and, in response, various therapeutic practices and rituals were developed based on faith and Christian symbolism (Abernethy, 2019). The use of emeralds as a universal antidote against poisons and diseases is an example of how alchemical and religious beliefs permeated medieval medicine, grounded in the idea that certain materials had purifying properties (Michon, 1860). In the Irish context, for example, specific prayers were recited for the cure of the plague, with the Prayer of St. Sebastian being the most well-known, venerated as a protector against epidemics and widely invoked during outbreaks of the bubonic plague (Skemer, 2006, p. 181).

During the Protestant Reformation, the religious conception of the disease remained central but was viewed from a new theological perspective. For Martin Luther, the pandemic that had plagued Europe since the 13th century and continued into the subsequent centuries was both a proof of human frailty and an opportunity for practicing Christian charity (Wachholz, 2020). Luther, a staunch critic of indulgences and ecclesiastical practices he considered corrupt, emphasized that the Christian response to the plague should manifest in concrete acts of mercy and assistance to the needy, rather than in superstitious or merely liturgical practices (César, 2004). In line with this view, the Community Fund (Gemeinekasten) was established, a relief fund for the poor, illustrating a shift from a predominantly theological response to the epidemic to a structured, assistential approach (César, 2004, p. 20).

The analysis of these responses to the Black Death shows that, although the medieval period and the early modern era were marked by an interrelationship between medicine, religion, and superstition, the disease also stimulated the development of new ethical and social conceptions regarding solidarity and the Church's role in assisting the sick. This evolution, in turn, contributed to the formulation of social welfare policies that, to varying degrees, influenced later models of public health organization. In Luther's time, as the theologian Wilhelm Wachholz (2020) points out, the pandemic that began in the 13th century continued into the later centuries, reaching the time of the German reformer. For Luther, a fierce critic of the absurdities arising from the irregular use of indulgences, works of salvation should be the sign of those redeemed by God, with an emphasis on the application of Christian charity (César, 2004). In Luther's time, the Community Fund was in place, which served the needs of the poor and the destitute. As the aforementioned author (César, 2004) points out, Luther showed great concern for the poor, the elderly, widows, orphans, indebted citizens, and strangers wishing to settle in Wittenberg.

The theologian Wachholz (2020) points out that Luther, in addition to his concern for the Christian community as a whole, showed deep compassion for the sick due to the 16th-century epidemic, as he hosted the ill in his home, in separate accommodations, where the sick were cared for. In his well-known letter Ob man vor dem Sterben fliehen möge, Luther shows that his own home had become a hospital for those affected by the epidemic. According to Wachholz (2020), Luther argued that those who had not lived Christian lives should be prepared for the possible moment of death they would face, with confession, communion, reconciliation, and the writing of wills, so that descendants could also receive what was rightfully theirs.

As Brecht (1987) points out, Martin Luther interpreted the plague not only as a divine punishment imposed on sinful humanity but also as an opportunity for repentance and spiritual renewal. For the reformer, the Christian response to calamity should transcend fear and superstition, manifesting in concrete acts of love for others. In this sense, Wachholz (2020, p. 387) highlights that "amid the reality of death, through faith, the human being is liberated from selfishness to become a little Christ to their neighbor. In the sick person, Christ is found. In the sick person, Christ is served." The Lutheran view, therefore, not only reaffirmed the centrality of faith in times of crisis but also encouraged a diaconal practice that materialized in care for both the sick and life itself, reaffirming the sanctity of human existence within the Reformed perspective.

In contemporary times, there has been a reconfiguration of the Church's role in addressing social and sanitary challenges, notably through the incorporation of digital media as tools for assistance and evangelization, a phenomenon amplified by the COVID-19 pandemic (Rio, 2021). Authors such as Tavares (2020) and Oliveira (2020) indicate that there has been an intensification of the use of digital platforms for worship, celebrations, and pastoral activities, demonstrating the adaptation of religious institutions to the social distancing context imposed by the health crisis. This phenomenon fits into a broader process of reconfiguring religious experience in what Spadaro (2012) calls the "theological cyberspace," a new realm of ecclesiastical existence and activity that reflects the transformations in the ways faith is lived and practiced in the digital age.

In addition to technological transformations in contemporary religiosity, there is also the continuity of social actions promoted by various religious institutions, especially in contexts of social vulnerability. Borré (2014) describes a series of projects developed by the Universal Church of the Kingdom of God (IURD), such as Força Jovem, Projeto Nordeste, the Association of Christian Women, the Edu-

cational Organization Read and Write, A Gente da Comunidade, the Moment of the Prisoner, and the Casa Foundation. Although the author critiques aspects related to the essence and underlying motivations of these initiatives, he acknowledges that such programs play a significant role in promoting citizenship and mitigating the effects of social exclusion. Unlike the exclusion generated by pandemic isolation, these projects seek to address structural inequalities that perpetuate the marginalization of certain communities.

Alternative perspectives enrich traditional frameworks of diaconal theology by juxtaposing Liberation Theology's socio-political critique and the preferential option for the poor (Gutiérrez, 1988) with Pentecostal Christianity's emphasis on pneumatological renewal, spiritual gifting, and experiential faith (Boff, 2005). Clodovis Boff observes that Pentecostal communities often excel in mobilizing lay participation and fostering vibrant networks of mutual support, even as they underemphasize structural analyses of injustice (Boff, 2005). Points of convergence emerge around a shared concern for human flourishing, while divergences appear in methodologies for addressing systemic oppression and facilitating spiritual transformation.

Pentecostal-inspired ministries innovate models of care through prayer, healing, and community-based microenterprises. Ethnographic case studies reveal that, in various contexts, charismatic practices empower marginalized groups by fostering emotional resilience and generating economic initiatives (Freston, 2006; Boff, 2005). Yet the absence of a sustained critique of root-cause inequalities—central to Liberation Theology's approach—highlights a tension between immediate spiritual care and long-term structural reform (BOFF, 2005; Gutiérrez, 1988).

A synthetic model of diakonia emerges by integrating critical hermeneutics from Liberation Theology with the dynamic pneumatology characteristic of Pentecostal Christianity. Liberation Theology contributes a framework for situating ser-

vice within broader struggles for systemic change, while Pentecostal praxis enlivens community solidarity and personal empowerment. Clodovis Boff's call for theological pluralism (Boff, 2005) finds embodiment in holistic assistance programs that simultaneously address spiritual and material needs and advocate for social justice reform.

Thus, it is evident that throughout history, the role of the Church in social assistance has been redefined and adapted to different contexts. From Luther's diaconal approach, through the development of welfare policies in the modern world, to the new digital configurations of contemporary religious praxis, ecclesiastical action has been shaped by emerging demands, while maintaining its central commitment to care for others and promoting collective well-being.

FINAL CONSIDERATIONS

Returning to the central question of this research – "how has the Christian Church positively assisted human beings in their development in various aspects (economic, social, academic, among others) throughout different periods of human history?" – we can now make some more secure and grounded considerations. The historical analysis allows us to identify that the Church's social and charitable work has been present since the early days of Christianity, even before its formal institutionalization.

The ministry of Jesus Christ itself was characterized by a remarkable charitable practice, marked by the acceptance of the marginalized, the promotion of human dignity, and the teaching of altruistic and universal love. In the apostolic period, this practice continued to be structured in the life of the first Christian communities, as evidenced in the book of Acts of the Apostles, which recounts how the followers of Christ shared bread, goods, and everything they had for the benefit of the poor and needy. This communal model of solidarity not only met the

material needs of the disadvantaged but also established a paradigm of assistance that would influence centuries of ecclesiastical activity in the social sphere.

In the Middle Ages, the Church consolidated itself as a central institution in the organization and stabilization of European society, especially after the collapse of the Roman Empire. In addition to preserving knowledge and fostering intellectual development through monasteries, it was also the main responsible for the creation of the first educational and charitable institutions, such as hospitals, orphanages, and centers for widows and the poor. The founding of the first university in Bologna in the 11th century illustrates the Church's pioneering role in promoting knowledge and the formation of an intellectual elite that would influence the political and cultural structures of the West. At the same time, the Church's diaconal action extended to the Hospital Crusades, assistance to pilgrims, and support for lepers, demonstrating that its mission transcended the purely spiritual sphere, reaching concrete humanitarian dimensions (Gaede Neto, 2001; Georg, 1999).

In the modern period, the advent of the Protestant Reformation introduced new perspectives on the relationship between faith and social action. Martin Luther, for example, not only reformulated the doctrinal foundations of Western Christianity but also stood out for his engagement with the challenges of his time. Amid the bubonic plague that devastated Europe, Luther not only advised Christians on how they should act in the face of the epidemic but also personally dedicated himself to caring for the sick and alleviating human suffering. His writings reflect a deep commitment to the ethical responsibility of Christians in the midst of life's adversities, emphasizing that genuine faith is manifested in concrete acts of service to others (Wachholz, 2020). This reformist thought had important developments in modern times, encouraging the creation of social assistance networks, schools,

and hospitals linked to religious communities, many of which remain active to this day.

In contemporary times, we see a phenomenon of the Church's adaptation to new social and technological demands. The digitalization of faith, driven by advances in information technologies, has transformed the way the Church communicates and extends its pastoral and charitable action (Spadaro, 2014; RIO, 2020). Moreover, social projects developed by different Christian branches, such as those of the Universal Church of the Kingdom of God (IURD), illustrate how Christianity continues to play a relevant role in welcoming vulnerable populations, whether through resocialization programs, educational initiatives, or professional reintegration projects (Borré, 2014). These efforts demonstrate that, although society has undergone profound transformations, the Church's charitable mission remains a structural element of its identity and its commitment to the common good.

Aligning theoretical and practical aspects of this investigation, it becomes evident that the Church has not been restricted solely to the religious domain throughout human history. Its actions have transcended the limits of temples and penetrated the public sphere, promoting significant changes in the social, educational, and economic fields. The main direction of its mission points to conflict resolution and the confrontation of structural inequalities, engaging in the fight against exclusion, poverty, illiteracy, and lack of basic assistance at different times in human history (Boff, 1999).

Above all, it is essential to recognize that, despite the challenges and contradictions present in its historical trajectory, the Church has concretely demonstrated its vocation for love and social justice. By feeding the hungry, welcoming the marginalized, and promoting human development, it has not only followed the precepts of the Gospel but has also served as a transformative agent of social

structures. In reference to the words of Jesus – "No one has greater love than this: to lay down one's life for one's friends" (John 15:13) – it can be affirmed that true Christianity is manifested in the act of self-giving for the other, whether through material resources, time, skills, or compassion. Thus, throughout history, the Church has demonstrated this greater love in a concrete and positive manner towards those who have been excluded or silenced, highlighting that its charitable role continues to be an essential response to emerging needs across different social layers and historical contexts.

An important addition to this article would be a critical exploration of the *theological and ethical underpinnings* that shaped the Church's humanitarian efforts throughout history. The Church's charitable actions were not simply motivated by altruism but were deeply rooted in theological principles, such as the imago Dei (the belief that all humans are created in the image of God), which reinforced the inherent dignity of every individual. Additionally, examining the *ecclesial response to global crises* (e.g., the Church's role during pandemics, wars, and social upheavals) could provide further insight into the evolving nature of its social responsibility. Finally, a comparative study of *Christian and non-Christian charitable organizations* would allow for a nuanced understanding of the Church's unique contributions to social justice, ethics, and human development across different historical and cultural contexts. This would also include an evaluation of how the Church has engaged with secular institutions in the development of modern social welfare systems, education, and healthcare.

REFERENCES

ABERNETHY, David. **The Black Death and the Christian Response**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 4. ed. São Paulo: Edições 70, 2011.

BENEDICTOW, Ole J. **The Black Death**: The Greatest Catastrophe Ever. Woodbridge: Boydell Press, 2004.

BIKLEN, Sari Knopp; BOGDAN, Robert C. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. 6. ed. Porto Alegre: Penso, 1994.

BOMFONI, Eleonora. **A Peste Bubônica e Seus Efeitos na Europa Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

BOMFONI, Eleonora. **A Peste Bubônica e Seus Efeitos na Europa Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano** – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOMBINI, Eleonora. **A Peste Bubônica e Seus Efeitos na Europa Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

BONHOEFFER, Dietrich. **Letters and Papers from Prison.** London: Fontana Books, 1959. 192 p.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1963. 208 p.

BORRÉ, M. A Igreja Universal do Reino de Deus, seu discurso religioso e seus projetos sociais: um estudo de avaliação à luz do conceito de diaconia. Dissertação (Mestrado em Teologia). **Escola Superior de Teologia**, São Leopoldo, p. 1-83, 2014.

BRECHT, Martin. **Martin Luther: Die Erhaltung der Kirche 1532-1546**. Stuttgart: Calwer Verlag, 1987.

CARMICHAEL, William. **Plague and the Medieval World**: The Black Death in History. London: Macmillan, 1998.

CÉSAR, E. O Martin Luther do Século 16: "Eu já não tenho esperança". 2004. Disponível em: <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/289/o-martin-luther-do-seculo-16-eu-ja-nao-tenho-esperanca>. Acesso em: 20 mai. 2021.

CHENU, Marie-Dominique. **A Teologia no Século XIII**: A Escola de São Tomás de Aquino. São Paulo: Loyola, 2009.

COLLINS, J. N. **Diakonia**: Reinterpreting the Ancient Sources. Oxford, 1990.

CLYN, John. **Annals of the Four Masters**: A Chronicle of Irish History. Dublin: Hodges & Smith, 1809.

CLYN, Frater Johannes. **Annalium Hiberniae Chronicon**, Ad annum MCCCXLIX. Dublin: Irish Arch. Soc., 1809.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. 4. ed. Thousand Oaks: SAGE, 2018.

FILHO, V. G. Diaconia, princípios para a vida cristã pessoal e pública. Dissertação (Mestrado Profissional em Teologia), **Escola Superior de Teologia**, p. 67, 2016.

FLICK, Uwe. **An Introduction to Qualitative Research**. 5. ed. Los Angeles: SAGE, 2009.

FRATER JOHANNES CLYN. **Annalium Hiberniae Chronicon**, Ad annum MCCCXLIX. Dublin: Irish Arch. Soc., 1809.

GAEDE NETO, R. **A Diaconia de Jesus**: Contribuição para a Fundamentação Teológica da Diaconia na América Latina. 2. ed. revista. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2001.

GEORG, S.; GEORG, S. **Diaconia e Culto Cristão nos Primeiros Séculos**. São Leopoldo, 1999.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

GIOIA, Dennis A.; CORLEY, Kevin G.; HAMILTON, Adam L. Seeking qualitative rigor in inductive research: notes on the Gioia methodology. **Organizational Research Methods**, v. 16, n. 1, p. 15–31, 2013.

GONZÁLEZ, J. L. **História Ilustrada do Cristianismo**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GWYNN, A. The Black Death in Ireland. **An Irish Quarterly Review** 24(93), 1935, p. 25-42.

GWYNN, Denis. **The History of the Church in Ireland**. Dublin: The Stationery Office, 1935.

HASKINS, Charles H. **The Renaissance of the Twelfth Century**. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

HURLBUT, J. L. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Editora Vida, 1979.

JACQUES, Paul. **A Idade Média e os Fundamentos da Civilização Ocidental**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

JACQUES, L. G. **Os Intelectuais na Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. 2º ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

JÚNIOR, E. S. F. A Diaconia de Jesus Como Instrumento de Inclusão Social. Dissertação (Mestrado Profissional em Teologia), **Escola Superior de Teologia**, p. 70, 2018.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização Medieval**. Tradução de Sérgio Tellaroli. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica.** 7. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MICHON, Jean. **Documents Inédits Sur la Peste de 1348**. Paris: J. B. Baillère et Fils, 1860.

_____, Jean. **The History of Medicine in the Middle Ages**. Paris: Librairie de la Reine, 1860.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança: Exposição da Esperança Cristã**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

MOHER, David; LIBERATI, Alessandro; TETZLAFF, Jennifer; ALTMAN, Douglas G.; THE PRISMA GROUP. Preferred reporting items for systematic reviews and meta-analyses: the PRISMA statement. **PLoS Medicine**, v. 6, n. 7, e1000097, 2009.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2014.

_____. **O Método**: O Significado e a Sociedade. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

NORDSTOKKE, K. **A Diaconia em Perspectiva Bíblica e Histórica**. São Leopoldo/RS: Sinodal, 2003.

NUNES, R. A. **História da Educação na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1979.

OLIVEIRA, M. D. Cuidado Pastoral da Igreja em Tempos de Pandemia: Covid-19. **Revista Caminhando**, v. 25, n. 1, p. 257-276, 2020.

OLIVEIRA, T. **A Escolástica no Debate Acerca da Separação dos Poderes Eclesiástico e Laico**. São Paulo: Mandruvá, 2005.

PATTON, Michael Quinn. **Qualitative research and evaluation methods**. 3. ed. Thousand Oaks: SAGE, 2002.

PERNOUD, Régine. **Idade Média: O Que Não Nos Ensinam**. Tradução de Mauricio Brett Menezes. Rio de Janeiro: Agir, 1979.

PLETSCH, R. Diaconia Pública: A Assistência Social da Igreja em Contexto Brasileiro. **Estudos Teológicos**, v. 43, n. 2, p. 121-125, 2003.

RAMPAZZO, L.; JOSLIN, E. B. Identidade, História e Desafios da Universidade. **Revista Ciência Contemporânea**, v. 1, n. 1, p. 75-87.

RIBEIRO, E. C. S.; OLIVEIRA, T. História da Educação na Alta Idade Média: A Igreja Retratada nos Livros Didáticos. **Roteiro**, Joaçaba, v. 34, n. 1, p. 21-34, 2009.

RIO, M. M. O. Nos Vemos Online?: Diferentes Vozes Sobre a Busca por Deus no Cenário Pandêmico Brasileiro. **Estudos Teológicos**, v. 60, n. 2, p. 610-626, 2020.

RUSSELL, Bertrand. **Justiça Social**. 1. ed. Local de publicação: Editora, 2009.

SALDAÑA, Johnny. **The coding manual for qualitative researchers**. 4. ed. Los Angeles: SAGE, 2021.

SAMPIERI, Roberto Hernández; COLLADO, Carlos Fernández; LUCIO, Pilar Baptista. **Metodologia de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: McGraw-Hill, 2013.

SCHWARTZMAN, Simon. **As Causas da Pobreza**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

SILVA, R. A. Comunhão: Breve Estudo da Utilização do Termo Koinonia na Cultura Helênica e Sua Incorporação no Âmbito Cristão do Novo Testamento e no Período Patrístico. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, Vol. 10, n. 17, p. 321-328, 2016.

SKEMER, Diane. **Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages**. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 2006.

SPADARO, A. Ciberteologia: **Pensar o Cristianismo em Tempos de Rede**. São Paulo: Paulinas, 2012.

STARNITZKE, D. **Diaconia - Fundamentação Bíblica - Concretizações Éticas**. Trad. Martin Volkmann. São Leopoldo/RS: Sinodal, 2013.

TAVARES, C. Q. Dimensão Diaconal da Igreja em Tempos de Perseguição: Os Primeiros Cristãos e os Testemunhos do Período de Nero e Domiciano. *R***evista Brasileira de História e Teologia**, v. 25, n. 3, p. 1-14, 2017.

TOLSTOY, Lev. **A Morte de Ivan Ilitch**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

VASCONCELOS, José. **A Peste na Idade Média**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1992.

WILLIAMS, R. **O Pensamento Teológico Cristão**: De Agostinho a Tomás de Aquino. São Paulo: Loyola, 2003.

COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2025.1 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 23/04/2025 ACEITO EM: 11/06/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA E RITO: UMA COMPARAÇÃO ENTRE MIRCEA ELIADE E ERNESTO DE MARTINO

THE CONCEPTION OF HISTORY AND RITE: a comparison between Mircea Eliade and Ernesto de Martino

Higor de Souza Mendes[1]
Lattes: http://lattes.cnpq.br/9663614912681279

DOI: https://doi.org/10.58882/cllq.v10i1.216

RESUMO: Mircea Eliade é, sem dúvidas, um nome que se destaca no campo do estudo da fenomenologia da religião no Brasil. Em contraponto, temos Ernesto de Martino, um historiador da religião. A concepção da própria história e do rito, fato primordial na religião, assume diferente significado nos dois autores. Por meio do presente trabalho, utilizando-se da revisão bibliográfica e de exemplos, pretendemos apresentar as diferentes maneiras em que a religião é vista. Não é nosso objetivo aqui traçar a superioridade de um autor sobre o outro, mas apresentar a religião como objeto diverso que possui também diversas lentes de análise.

Palavras-chave: História; rito; Eliade; De Martino.

ABSTRACT: Mircea Eliade is undoubtedly a prominent name in the field of the study of the phenomenology of religion in Brazil. In contrast, we have Ernesto de Martino, a historian of religion. The conception of history and ritual itself, a fundamental fact in religion, assumes different meanings in the two authors. Through this work, using a bibliographic review and examples, we intend to present the different ways in which religion is viewed. Our objective here is not to outline the superiority of one author over the other, but to present religion as a diverse object that also has different lenses of analysis.

Keywords: History; rite; Eliade; De Martino.

1. Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas, Licenciatura em História pela Faculdade IBRA, Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. Email de contato: higorsouzamendes07@live.com.

ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA SOB UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS CC BY 4.0

INTRODUÇÃO

São três os fenomenólogos da religião mais conhecidos: Rudolf Otto, Gerardus Van der Leeuw e Mircea Eliade. Sem dúvidas Eliade é um autor que se destaca no Brasil, suas obras possuem uma grande importância naquilo que se refere aos estudos religiosos e "não só em âmbito teológico, sociológico e antropológico, mas também no historiográfico [...]" (Agnolin, 2013, p. 46).

O autor possui obras famosas como o *Sagrado e o Profano* (1957). No entanto, a que mais se destaca é o *Tratado de História das Religiões* (1949). Nessa obra, o autor tece uma morfologia do sagrado com base na dimensão *histórica*, assim como a descoberta de uma estrutura dos fenômenos religiosos. Nesse ponto, a história serve como pontapé a compreensão da estrutura:

> [...] através de um trajeto unidirecional: do momento histórico concreto, essencial para alcançar o fenômeno ideológico e definir aquele religioso, passa-se pelo momento fenomenológico que se constitui enquanto superação do momento histórico, para chegar, enfim, à essência da religião alcançada pelo momento hermenêutico enquanto exegese e interpretação dos fatos através da superação dos dois primeiros momentos (Agnolin, 2013, p.47).

Por meio da fenomenologia, Eliade lança mão do momento histórico concreto com o objetivo de alcançar a essência da religião, que para ele seria perceptível nas suas diversas formas, um elemento comum, uma espécie de essência universal. No *Tratado de História das Religiões* (1949) e posteriormente em *Sagrado e Profano* (1957), o autor afirma que o elemento fundante da vida social é o sagrado, é ele que constitui a *realidade* do homem religioso. O homem recria o mundo para que dele possa se reapropriar. A hermenêutica no pensamento do autor se determina por uma espécie de nostalgia religiosa que promove uma dicotomia fenomenológica entre o Sagrado e o Profano. O sagrado como dimen-

são relacionada à hierofania[2], tempo mítico cíclico, inesgotável e ordem e o profano como o natural, caótico, passageiro, tempo histórico linear. Nessa perspectiva o termo profano assume uma profunda conotação negativa (Agnolin, 2013).

Deparamo-nos aqui com duas tradições, a da fenomenologia da religião, que possui como representante Eliade e da história das religiões com De Martino. É nítido as críticas que a história das religiões tece a fenomenologia, no entanto, não se pode negar as contribuições e a influência que a fenomenologia ainda possui na análise da religião. É acerca dessa diferença, principalmente naquilo que de refere a noção de tempo e rito que trataremos a seguir.

TEMPO SAGRADO E TEMPO PROFANO

Temos uma oposição entre o tempo mágico–religioso e o tempo profano; a experiência do tempo possui uma vivência diferente entre os povos *primitivos* e o ocidente moderno. O tempo sagrado se distingue da duração profana. Graças à sua experiência temporal os povos primitivos possuem uma maior facilidade em transformar a duração profana em tempo sagrado. Dentro do tempo temos o hierofânico:

> O termo tempo hierofânico [...] pode designar o tempo no qual se coloca a celebração de um ritual e é, por isso, um tempo sagrado, ou seja, um tempo essencialmente diferente da duração profana que o antecede. Pode também designar o tempo mítico, ora recuperado graças à intermediação de um ritual, ora realizado pela repetição pura e simples de uma ação provida de um arquétipo mítico. [...] Todo tempo, qualquer que ele seja, é "aberto" para um tempo sagrado ou, em outras palavras, pode revelar aquilo que chamaríamos, numa expressão cômoda, o absoluto, ou seja, o sobrenatural, o sobre-humano, o supra-histórico (Eliade, 2022, p. 324).

2. "Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas" (Eliade, 1992, p. 13).

O Tempo Sagrado estaria além da história, entendida aqui no sentido linear (cronológico). O autor nos apresenta o exemplo do povo daiques, para quem um dia (24 horas) é dividido em tempos distintos, cinco ao todo: 1º O nascer do Sol; 2º O por volta das nove horas; 3º Meio-dia; 4º Três horas da tarde e o 5º O pôr do Sol. Cada tempo com suas vocações diversas e destinos contraditórios, tomemos como exemplo o nascer do Sol, a criança que nasce nessa hora será feliz, entretanto a mesma hora que traz felicidade à criança se mostra desfavorável a quem pretende viajar, pescar e caçar (Eliade, 2022).

A distinção do tempo em sagrado e profano não se limita apenas a cortes periódicos na duração profana para que se insira aí o tempo sagrado. A liturgia dominical é solidária da liturgia do domingo anterior – nos referimos aqui à cristã – e do domingo próximo. É a mesma missa celebrada por Cristo na quinta-feira santa, o mistério da transubstanciação se torna presente em cada missa celebrada. “Um ritual não se limita a repetir o ritual precedente (ele mesmo é a repetição de um arquétipo): é contíguo a ele continua-o, periodicamente ou não” (Eliade, 2022, p. 327). Temos também as lendas das maldições que se repetem em determinado tempo, elas nunca acabam ou se encerram por definitivo, assim como as catástrofes, entre outros.

O tempo mítico é tornado presente por meio dos rituais. A paixão de Cristo assim como a sua morte e ressureição não são meras comemorações, elas acontecem verdadeiramente diante dos fiéis, o mesmo se refere à magia. “Periodicidade, repetição, eterno presente: essas três características do tempo mágico-religioso concorrem para esclarecer o sentido da não homogeneidade desse tempo cratofânico e hierofânico em relação à duração profana” (Eliade, 2022, p. 329). Naquilo que se refere a dimensão do rito o autor afirma:

> Um rito é a repetição de um fragmento do tempo original. E o tempo original serve de modelo para todos os tempos; o que sucedeu um dia

> repete-se continuamente. Basta conhecer o mito para compreender a vida. [...] Por ora, vamos registrar estas duas características do tempo mítico (ou, dependendo do contexto, sagrado, mágico-religioso, hierofânico): 1º) sua "repetibilidade", no sentido de que toda ação significativa o reproduz; 2º) o fato de que, embora considerado trans-histórico, situado além de toda contingência, um "começo", a saber: o momento em que a divindade criou o mundo ou organizou, o momento em que o herói civilizador ou o ancestral revelaram uma atividade qualquer etc... (Eliade, 2022, p. 330).

Como forma de exemplificar a noção de rito a que defende, Eliade nos apresenta a celebração do ano novo na cultura babilônica. Entre os Babilónios, durante a celebração do Ano Novo, *akîtu* (com duração de 12 dias) o Poema da Criação era recitado diversas vezes no templo de Marduk, por meio desse rito a luta entre Marduk e o monstro marinho Tiamat era reatualizada, o deus pôs fim ao caos. Os 12 dias representam os doze meses do ano, o rito nesse caso é o meio em que mais uma vez o caos é vencido, temos um regresso ao caos (supremacia de Tiamat) e posteriormente uma nova criação (a vitória de Marduk). Alguns ritos nos são tão comuns que nos passam despercebidos, a celebração do Ano representa justamente essa passagem do velho ao novo, da destruição à nova criação, "[...] o Ano-Novo repete o ato cosmogônico que os "doze dias" que separam o Natal da Epifania ainda são considerados uma prefiguração dos dozes meses do ano [...]" (Eliade, 2022, p. 338). Ao subir ao trono a primeira ação do imperador chinês é fixar um novo calendário, estabelecendo uma nova ordem e abolindo a antiga, erigindo assim um novo tempo.

A história na perspectiva do primitivo coincide com o mito, todo acontecimento significa uma ruptura com o tempo profano e um adentramento no Grande Tempo (tempo mítico-sagrado):

> O paradoxo desse "acontecimento = hierofania" e o desse "tempo histórico = tempo mítico" têm de paradoxo apenas a aparência; para dissipá-la basta que nos coloquemos nas condições específicas da mentalidade que os concebeu. Porque, no fundo, o primitivo só encontra significado e interesse nas ações humanas (por exemplo, nos trabalhos agrícolas, nos costumes sociais, na vida sexual, na cultura etc), na

> medida em que elas repetem os gestos revelados pelas divindades, pelos heróis civilizadores ou pelos ancestrais (Eliade, 2022, p.331).

Na mentalidade primitiva, todos os acontecimentos ordinários sem modelos arquétipos, os não valores ou *pecados* ocorrem na duração profana, são desvios das normas arquetípicas e distintas do tempo sagrado. Eliade (1949) utilizando do método fenomenológico afirma que é algo comum ao homem, ou seja, essencial, o "desejo de abolir o tempo profano e de viver no tempo sagrado" (Eliade, 2022, p. 341). No âmago do ser humano há um desejo, uma vontade intensa de regenerar o tempo na sua dimensão total, viver na eternidade e assim configurar toda a duração num instante eterno. A repetição dos arquétipos representa justamente esse desejo de retornar à eternidade e ser capaz de suportar as amarras dessa realidade profana que se mostra irreversível.

> [...] para o homem religioso das sociedades primitivas, os mitos constituem sua "história sagrada", ele não deve esquecê-los: reatualizando os mitos, o homem religioso se aproxima de seus deuses e participa da santidade. Mas há também "histórias divinas trágicas", e o homem assume uma grande responsabilidade perante si mesmo e a Natureza ao reatualizá-las periodicamente. O canibalismo ritual, por exemplo, é a conseqüência de uma concepção religiosa trágica. [...] Em resumo, pela reatualização dos mitos, o homem religioso esforça se por se aproximar dos deuses e participar do Ser; a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica (Eliade, 1992, p. 55).

Os mitos nesse contexto não seriam uma *fantasia,* mas sim a história sagrada dos povos. A imitação/reprodução dos mitos por meio dos ritos teriam então a finalidade de alcançar a dimensão dos deuses, o mundo sagrado e a experiência com o sobrenatural. O homem anseia em retornar para o tempo Eterno. Em contraponto temos a ideia de tempo e rito defendidas por De Martino, que se difere substancialmente das de Eliade, assim como da fenomenologia, nessa perspectiva a ideia de tempo histórico assume um papel fundamental.

ERNESTO DE MARTINO

Ernesto De Martino é um dos nomes que se destaca naquilo que se refere à abordagem histórico-antropológica da religião e do ritual. Os rituais no seu pensamento assumem um papel distinto daquele que defendia Eliade (1949). De Martino foi discípulo de Croce, para quem a verdadeira forma de conhecimento é "a história como pensamento e como ação, lugar da afirmação imanente do espírito, da liberdade e do desenvolvimento civilizacional" (Pompa, 2022, p. 323). O autor assume uma posição crítica e um distanciamento da fenomenologia religiosa.

De acordo com De Martino:

> O incremento de uma metodologia da história é entregue à possibilidade de testá-la interiormente, na compreensão de mundos históricos novos, em que sua eficácia ainda não foi experimentada. Uma etnologia historicista representa justamente uma experiência desconhecida para a metodologia crociana (1997, p. 59 apud Pompa, 2022, p.325).

O autor se opõe ao historicismo absoluto da escola fenomenológica. Na visão de Pompa (2022) as críticas lançadas por De Martino são fundamentais no Brasil, principalmente pela forte influência de Eliade, o autor coloca a fenomenologia no campo da vida cultural alemã do século XX: "a teoria da *Erlebnis* (a experiência) de Dilthey, a fenomenologia de Husserl e sua adaptação à religião por Max Scheler, a tradição do caráter autônomo e irracional da experiência religiosa de R. Otto" (Pompa, 2022, p. 328). De Martino (1953-1954) reconhece a importância do esforço empreendido na compreensão da particularidade da experiência religiosa. A crítica principal se refere à identidade entre o objeto e o sujeito do conhecer, tendo em mente a limitação do processo de reviver a experiência do sagrado, visto pelos fenomenólogos como uma potência que se manifesta ao humano.

A fenomenologia da religião não se limita apenas a dimensão do humano, possui uma relação com a vivência e manifestação do Absoluto, a experiência do numinoso. Contudo, é importante frisar que tal realidade traz como consequência a desvalorização da história enquanto *cronos*, bem como do profano em detrimento de uma relação com o Sagrado. Discorda-se também da visão eliadiana acerca do ritual, como verificado no trecho abaixo:

> O mérito de Lévi-Strauss, segundo De Martino, está em ter mostrado que o simbolismo mítico-ritual não diz respeito apenas ao "passado perdido", como no caso da repetição do mito das origens de Eliade, mas constitui uma ponte entre o psíquico e o somático. Está posto aqui o tem da "realidade dos poderes mágicos" que constitui o centro interpretativo de *Il mondo magico* (Pompa, 2022, p. 330).

O autor critica a noção de repetição de um modelo mítico (um arquétipo) ou da suspensão do *cronos*, assim como pensava Eliade com a compreensão do eterno retorno, texto pertencente a obra *Tratado de História das Religiões.* Na visão de De Martino (1977), esse retorno ao modelo mítico é apenas um instrumento para a abertura a valores profanos.

> Em virtude dessa mediação, o representar mítico e o comportamento ritual permeiam-se de sentido e valor, e a história que foi tecnicamente ocultada num sistema de símbolos retoma seu caminho rumo à consciência […] conforme a concreta potência humanística e cultural dos mundos históricos singulares. Todo o movimento dialético da recuperação religiosa é dominado por uma técnica fundamental que pode ser formulada conceitualmente como técnica de de-historização institucional dos riscos de alienação atuais ou possíveis e de reintegração cultural da de-historização. Tal técnica protege da de-historizaçãoirrelativa, sem horizonte de cultura, que acontece na alienação radical, ou perda da presença. (De Martino, 1977, p. 94 apud Pompa, 2022, p. 333).

A dicotomia entre o sagrado e o profano acaba por gerar uma positividade com relação ao sagrado e uma negatividade no que se refere ao profano, tendo como consequência um processo de de-historização da religião. Os ritos estão ligados a um contexto, não se configuram como uma tentativa de um retorno a

um modelo mítico. “A repetição do mito não é a “fuga da história” do homem arcaico (e também moderno) de Mircea Eliade, mas medeia a reintegração dos valores humanos e históricos, a própria possibilidade de ser no mundo, de estar na e de fazer a história” (Pompa, 2022, p. 335). Como forma de exemplificar a ideia de rito e suas distinções com a ideia eliadiana, De Martino apresenta o rito do tarantismo, presente no sul da Itália, que possui uma relação direta com a crise de presença, ideia defendida e fundamentada pelo autor.

O TARANTISMO E A CRISE DE PRESENÇA

De Martino realiza um estudo de campo no sul da Itália. Por meio da política o autor se aproximou dos camponeses, os elementos mágicos praticados por eles eram vistos como motivo de escândalo por parte da burguesia conservadora assim como também pela esquerda italiana. O autor encontra na região mais pobre do sul da Itália, a Lucânia, populações oprimidas por uma elite burguesa latifundiária, marcada por uma profunda arrogância, em contraste com a miséria das massas menos abastadas, marcadas não somente pela miséria, mas pelo mundo de bruxarias, o seu *mundo mágico* (Pompa, 2022).

A história é o cenário no qual as *manifestações* religiosas são analisadas. Dentro dessas manifestações a que se destaca é o tarantismo:

> Resumidamente, o “tarantismo” é conjunto mítico-ritual pelo qual certos comportamentos catatônicos ou convulsivo (estados de crise psicopatológica aguda que atinge principalmente mulheres camponesas cujos “regimes de existências” são particularmente precários) são atribuídos à mordida de uma aranha: a “tarântula”. Essa “doença” só pode ser curada por músicas específicas, tocadas por instrumentistas especializados que precisam “reconhecer” a tarântula que está possuindo a pessoa e tocar “sua” música, que faz o possuído dançar ininterruptamente. Além dos rituais domésticos, o conjunto do tarantismo prevê também rituais públicos, a serem realizados em determinados períodos do ano, em uma capela na vila Galatina, dedicada a São Paulo, sob cujos auspícios se realiza a prática de cura (Pompa, 2022, p. 341).

O autor empreende uma análise dessas manifestações, uma espécie de forma analítica de estudar as práticas populares, historicizar as formas culturais. Estabelece “instrumentos interpretativos [...] em primeiro lugar a dialética “crise da presença/ resgate” e, depois, os conceitos de “de-historização” e de ‘nexo mítico ritual’” (Pompa, 2022, p. 338).

A crise de presença abrange a dimensão do luto que traz consigo certa incapacidade de superação de dor e um desejo de aniquilamento, nesse ponto o sujeito se torna objeto e não objetiva, ele é agido, não age mais. No contexto de extrema pobreza quando o falecido é o pai ou o marido, a dor torna-se maior, logo que é ele o sustentador do lar e da família. A dor aqui não se restringe apenas a perda de um familiar, mas a possibilidade de sobrevivência. “Perder a presença é ‘perder o mundo’[3], no sentido mais imediato” (Pompa, 2022, p. 338).

> Os modos da crise do luto do mundo camponês lucano, sobretudo entre as mulheres, aproximam-se sensivelmente aos modos espetaculares da crise do luto do mundo antigo […]. A investigação propõe-se, portanto, examinar como, de uma forma ainda observável, o rito da lamentação insere-se na crise e como ainda desempenha sua função reparadora e reintegradora. (De Martino, 1975, p. 72 apud Pompa, 2022, p. 339).

A obra *Il mondo magico* (1948) não se limita apenas a uma história da *magia,* nessa a crise da presença se mostra como um tema de suma importância, um meio por meio do qual as práticas mágicas ofereciam uma espécie de resolução cultural. A história é demarcada pela presença cultural, o ser na história. A civilização humana sempre nascerá até que a palavra homem alcance o seu sentido pleno.

> [...] a relação que constitui a presença é a mesma relação que torna a cultura possível, o risco de a história humana não existir toma forma como o risco de perder a cultura e retroceder sem mitigação na natureza. Quando esse risco aparece num momento “crítico” específico da existência histórica, a presença perde o poder de defini-lo ou superá-

3. O destaca a expressão se encontra em aspas duplas no original, entretanto, optou-se aqui por aspas simples.

> lo, e se enreda nele, entrando em uma profunda contradição existencial consigo mesma. Então a presença entra em crise precisamente como presença, uma vez que sua realidade está inteiramente – sem resíduos – no ato de definir ou superar, segundo os valores, as situações de sua própria história (isto e nada mais é lícito entender quando se fala do *ex-sistere* humano) (De Martino, 2024, p. 182).

De acordo com De Martino o precursor do conceito de crise de presença não seria a psicologia moderna e sim Hegel. O que Hegel chama de *presença* se refere de forma parcial ao *sentimento-de-si.* O sentimento-de-si é suscetível à doença, nesse ponto o risco da presença é entendido como a impossibilidade de superação de um conteúdo particular. “Para Hegel, o sujeito físico é o si mesmo como consciência coerente ou intelectiva. O sujeito patológico é este si mesmo prisioneiro de um conteúdo particular” (2024, p. 184).

> O Si repleto, [o] da consciência de entendimento, é o sujeito enquanto consciência consequente em si mesma, ordenando-se e mantendo-se conforme sua individual posição e conexão com o mundo externo, igualmente ordenado no interior dele mesmo. Mas, ficando preso a uma determinação particular, não assigna a tal conteúdo o lugar de entendimento, e a subordinação que lhe compete no sistema-de-mundo individual que é um sujeito. O sujeito, desse modo, encontra-se na contradição entre sua totalidade sistematizada na sua consciência e a determinidade particular que nela não é fluida nem coordenada e subordinada: [é a] demência (Hegel, 1995, p.408 apud De Martino, 2024, p. 184).

A crise da presença é compreendida como crise à medida que é vista como um risco, a angústia representa um ataque às bases da presença humana, reafirma o risco da perda da distinção entre sujeito e objeto, pensamento e ação, representação e julgamento, vitalidade e moralidade – é o clamor de um indivíduo tremeluzente à beira do precipício. A presença na sua fase mais radical não é possível de se fazer presente no devir histórico, o que ocasiona na perda da capacidade de ser o sentido. A angústia está inserida na história e por meio dela é interpretada, a angústia de não ser-aí, é errôneo pensar nessa perda como o não-ser, o correto é entendê-la como o não-ser-aí (De Martino, 2024).

Qual a relação entre a experiência religiosa com o domínio sagrado e a crise de presença? Diante dessa pergunta existe duas posições antagônicas: ou se nega que haja uma possibilidade relacional primordial entre o risco de alienação patológica e o sagrado ou a visão da religião como loucura, delírio. Aqueles que defendem a primeira posição normalmente pertencem a uma fé em particular, por outro lado os psiquiatras tendem a relacionar vida religiosa à alienação, o sobrenatural e os deuses são vistos comumente em doentes mentais (De Martino, 2024).

No que se refere à ideia de Rudolf Otto, o *numinoso, o fascinans,* De Martino nos diz:

> Aquilo que na crise repele e subjuga, ou seja, o *tremendum* da presença que se desvia e se perde, atrai e chama, no entanto, para as relações, a recuperação e a reintegração, e essa atração, ou chamado irresistível, é o *fascinans* do "radicalmente outro". Na limitação da experiência religiosa, o que chama é o numinoso, mas, para o pensamento crítico, o que chama é a alienação da presença que pede a reintegração na história humana (2024, p. 188).

O caminho da metodologia possui vários processos: primeiro, a literatura psicanalítica-contribui na identificação dos elementos psíquicos presentes na crise da presença no momento do luto; segundo, a etnografia-enumera os mecanismos operacionais dos rituais de reintegração; terceiro, a comparação-identifica a difusão e a descrição lucana com suas nuances e semelhanças com outros rituais e quarto, "[...] a análise histórica do conjunto em suas manifestações clássicas descobre sua dimensão múltipla e global, com seu nexo entre a morte individual, a vegetação e a realeza" (Pompa, 2022, p. 340).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É interessante notar as distinções entre o pensamento de Eliade e De Martino. No primeiro temos um modelo comparativo fenomenológico, enquanto

no segundo histórico-comparativo. Em De Martino há um destaque para a natureza humana dos fatos religiosos e culturais, não como um meio de se encontrar uma essência comum entre as religiões, mas uma comparação que marque a singularidade de cada fato, o que significa um afastamento do autor da tendência de aplicar ao objeto pesquisado modelos pré-concebidos.

O sagrado em Eliade (1957) é o Absoluto, o *mysterium tremendum* que nos fala Rudolf Otto (1917). Em De Martino (1961), o sagrado se apresenta como um meio de resgate da crise, do drama histórico da vida humana. O rito em Eliade (1949), é uma maneira de tornar presente o modelo mítico como apresentado no exemplo da celebração da semana santa. Em De Martino (1977), temos o tarantismo, rito que ocorre por meio da música, servindo como um instrumento de resolução dos traumas. Se em Eliade (1957) há uma banalidade e afastamento do profano- espécie de fuga da história- em De Martino (1954) há uma preponderância da história e o homem não procura se afastar dela, mas superar a crise de presença para que ele ao mesmo tempo em que assiste a história seja também um agente/partícipe.

É necessário ter em mente que esse diálogo requer um aprofundamento maior, entretanto como um primeiro contato, esperamos despertar no leitor o mergulho mais profundo nas diferenças entre os dois autores. Não pretendemos privilegiar nenhum, mas demonstrar um panorama geral acerca das diferentes lentes em que a religião é vista.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: Perspectiva histórico-comparativa** / Adone Agnolin. São Paulo: Paulinas, 2013. Coleção repensando a religião.

DE MARTINO, Ernesto. Crise da presença e reintegração religiosa. Campos - **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 24, n. 1-2, p. 180–197, 2024. DOI: 10.5380/

cra.v24i1.83659. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/83659. Acesso em: 26 nov. 2024

ELIADE, Mircea. 1907-1986. **O sagrado e o profano**/ Mircea Eliade; tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea, 1907-1986. **Tratado de história das religiões /** Mircea Eliade: tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.

POMPA, Cristina. Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. **Horizontes Antropológicos**., Porto Alegre, ano 28, n. 62, p. 317-349, jan./abr. 2022.

COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2025.1 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 05/06/2025 ACEITO EM: 01/08/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A CRIAÇÃO COMO OBJETIVO E MEIO DA MISSIO DEI: UMA LEITURA CRÍTICA E ECOTEOLÓGICA DO LIVRO DE JONAS

CREATION AS THE GOAL AND MEANS OF THE MISSIO DEI: A critical and ecotheological reading of the Book of Jonah

Jonas de Souza Netto[1]
Lattes: https://lattes.cnpq.br/8181871968360792

DOI: https://doi.org/10.58882/cllq.v10i1.219

RESUMO: O livro de Jonas destaca-se por sua riqueza literária e profundidade teológica, articulando tensões entre vontade humana e soberania divina por meio de deslocamentos entre terra e mar. Temas como rejeição, conversão e busca por Deus estruturam a narrativa, culminando na revelação da *Missio Dei*, em que a compaixão e a misericórdia divinas contrastam com expectativas humanas de justiça retributiva. A narrativa convoca elementos da criação — animados e inanimados — como participantes ativos da missão divina, compondo um fluxo ecoteológico singular. Recursos como paródia, ironia e ficcionalidade conferem à obra um tom provocativo e instrutivo. Este artigo propõe uma leitura crítica e teológica do Livro de Jonas, a partir da ecoteologia, explorando a relação entre Deus, a humanidade e a criação, e destacando a relevância dessa mensagem num contexto de crise ecológica contemporânea.

Palavras-chave: *Missio Dei*; ecoteologia; conversão; salvação; criação.

ABSTRACT: The book of Jonah stands out for its literary richness and theological depth, articulating the tension between human will and divine sovereignty through movements between land and sea. Themes such as rejection, conversion, and the search for God structure the narrative, culminating in the revelation of the *Missio Dei*, in which divine compassion and mercy challenge human expectations of retributive justice. The narrative engages elements of creation — both animate and inanimate — as active agents in the fulfillment of God's mission, forming a unique ecotheological flow. Literary devices such as parody, irony, and fictionality lend the text a provocative and instructive tone. This article offers a critical and theological interpretation of the Book of Jonah from an ecotheological perspective, exploring the dynamic relationship between God, humanity, and creation, while highlighting the contemporary relevance of its message in the face of the global ecological crisis.

Keywords: Missio Dei; ecotheology; conversion; salvation; creation.

1. Bacharel em Teologia pela Universidade Metodista e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-SP, sob orientação do Prof. Dr. Matthias Grenzer. E-mail: jonas@soboasnovas.com.br. Bolsista CAPES.

1. INTRODUÇÃO

Então o SENHOR dispôs que surgisse um grande peixe que engolisse Jonas. Jonas esteve nas entranhas do peixe durante três dias e três noites (Jn 2,1).[2]

O livro de Jonas é uma obra bíblica de grande relevância, amplamente comentada e ilustrada ao longo da história. Sua narrativa transcende o campo acadêmico, marcando presença não apenas em críticas, comentários e análises literárias, mas também na arte, literatura popular e até mesmo em brinquedos e jogos, alcançando públicos tanto adultos quanto infantis. O impacto cultural do livro é evidente, e sua história figura em diversas obras, como, por exemplo, no célebre *Moby Dick*, de Herman Melville, conforme Patrícia Fachin.

Ao longo dos séculos, o Livro de Jonas passou por uma complexa trajetória de edição, redação, canonização, tradução e interpretação, tanto em contextos religiosos quanto seculares. Esta jornada reflete a adaptabilidade e a influência duradoura da obra, que continua a ressoar em diversas culturas e épocas.

Dada sua ampla disseminação, não é surpresa que muitas visões e interpretações tenham surgido ao redor dessa narrativa, considerada uma das mais conhecidas da Bíblia Hebraica. Entre as discussões mais recorrentes, se destaca a questão sobre seu gênero literário: o Livro de Jonas seria uma história real ou uma fábula com fins pedagógicos? Essa dúvida permeia não apenas os círculos acadêmicos, mas também o imaginário coletivo.

2. Em algumas versões/traduções bíblicas este verso aparece deslocado para o final do capítulo 1, verso 17. Como, por exemplo, na Almeida Nova Atualizada, King James Fiel, Tradução Ecumênica Brasileira, etc. Esta diferença na numeração dos versículos em Jonas 1 ocorre devido a uma variação na divisão do texto entre as traduções hebraicas, que apresenta Jonas 1 com 16 versículos, e gregas que seguem a tradição da Septuaginta e incluem Jn 2,1 como Jn 1,17. No entanto, esta divisão dos capítulos e versículos não produz impacto no conteúdo do texto.

Este estudo vai além da análise literária do livro de Jonas, concentrando-se especialmente na investigação dos elementos da criação – tanto animados quanto inanimados – e na maneira como eles contribuem para a *Missio Dei*. A pesquisa busca compreender como Deus utiliza a natureza e fenômenos extraordinários para cumprir seu plano divino. No próximo capítulo, será realizada uma análise introdutória da estrutura literária e do gênero do livro de Jonas, fornecendo o embasamento teórico essencial para o desenvolvimento da abordagem proposta neste artigo.

O estudo está dividido em 4 tópicos: 1. Uma fábula ou uma história real?, 2. O filho de Amitai, 3. *Missio Dei*: A missão de Deus na teologia e na narrativa de Jonas, 4. A ecoteologia no livro de Jonas. Os dois primeiros tópicos tratarão da contextualização literária da narrativa, como base da análise, e os dois últimos tópicos abordarão o objeto da pesquisa, a *Missio Dei* e a ecoteologia presentes no livro de Jonas.

Considerando a análise proposta, este estudo conclui que a narrativa de Jonas, com sua rica tapeçaria de elementos animados e inanimados, oferece uma poderosa lente ecoteológica para compreender a *Missio Dei* em sua abrangência universal. A interação entre a desobediência do profeta e a intervenção divina por meio da criação sublinha a compaixão e misericórdia de Deus que se estendem para além das fronteiras humanas, alcançando toda a natureza. Contudo, a estrutura de final aberto do livro, exemplificada pela questão final de YHWH a Jonas, sinaliza lacunas interpretativas e convida a futuras investigações sobre a recepção e aplicação contemporânea dessa mensagem de cuidado com a criação e a superação de preconceitos, especialmente em um contexto de crise ambiental crescente.

As traduções bíblicas seguem a edição da Bíblia Paulinas, as transliterações dos termos hebraicos seguem o padrão SBL – *Society of Biblical Literature*, e as traduções de textos em línguas estrangeiras foram elaboradas pelo autor.

2. UMA FÁBULA OU UMA HISTÓRIA REAL?

A fábula é a ponte entre o real e o fantástico. (Ariano Suassuna)

Embora o Livro de Jonas seja uma das narrativas mais conhecidas da Bíblia, ele é, paradoxalmente, também uma das mais incompreendidas. A principal dificuldade na interpretação desse livro reside na definição de seu gênero literário. Ler o livro de Jonas como uma história real pode levar à distorção de sua mensagem central, por isso, a chave para uma compreensão adequada do Livro de Jonas está no reconhecimento de seu gênero literário, de acordo com Steven L. Mckenzie (2007, p. 9).

2.1. UMA BREVE ANÁLISE DO GÊNERO LITERÁRIO DO LIVRO DE JONAS

Conforme McKenzie (2007, p. 21-24), as produções literárias podem ser divididas em dois grandes grupos: ficção e não-ficção, os quais podem ser subdivididos em diferentes gêneros e subgêneros. O discernimento do gênero é uma parte fundamental do processo de comunicação entre o autor e o leitor. Como afirma a teoria literária, o gênero deve ser percebido por meio de seu conteúdo, e não apenas por sua forma. A identificação correta do gênero é essencial, pois serve como um guia para interpretar corretamente o texto, evitando ambiguidades e permitindo uma compreensão mais profunda da mensagem pretendida. Dessa forma, o problema de interpretação do livro de Jonas não está no texto em si,

mas nos leitores, que frequentemente falham em discernir o gênero da obra a partir das pistas presentes no próprio livro, o que impede a compreensão de sua verdadeira natureza e propósito.

Ao examinar cuidadosamente o conteúdo do livro de Jonas, observa-se que, diferentemente dos demais livros proféticos, o enredo não se concentra nas palavras do profeta dirigidas ao povo, mas sim em sua trajetória pessoal, marcada por resistência, fuga e confronto com a misericórdia divina. Enquanto Isaías, Jeremias e outros profetas clássicos comunicam visões e oráculos com forte carga escatológica ou exortativa, Jonas se destaca por apresentar uma narrativa em prosa, centrada no próprio profeta como personagem literário. A tabela a seguir evidencia essas diferenças:

Tabela 1 – Comparação entre os livros dos profetas

Elemento	Profetas Clássicos (Isaías, Jeremias etc.)	Livro de Jonas
Foco	Mensagens proféticas dirigidas ao povo	História do profeta e sua reação à missão
Forma	Oráculos, visões, poesias proféticas	Narrativa em prosa com elementos satíricos
Função principal do profeta	Porta-voz da palavra divina	Personagem central que resiste à missão divina
Interlocutores principais	Israel, Judá ou nações específicas	Deus, marinheiros, ninivitas e elementos naturais
Gênero literário	Discurso profético (exortativo e escatológico)	Narrativa ficcional com recursos de parábola
Ênfase teológica	Julgamento, restauração, fidelidade à aliança	Misericórdia divina e missão universal
Estilo narrativo	Didático, poético, solene	Irônico, cômico, provocativo
Final da narrativa	Conclusões ou visões escatológicas	Final aberto com pergunta divina retórica

Fonte: Elaboração do autor (2025)

Essa comparação revela que Jonas não se enquadra nas formas tradicionais do discurso profético, mas adota o formato de uma narrativa irônica e didática. Esse caráter distintivo permite uma abordagem teológica mais ampla, em que o foco recai não apenas na mensagem transmitida, mas na complexidade da relação entre o profeta, Deus e a criação. A forma como Jonas reage – ou se recusa a reagir – diante da compaixão divina revela tensões teológicas profundas que merecem ser lidas com atenção ao gênero literário proposto.

Para Mckenzie (2007, p. 11-27), há vários elementos que indicam que este livro não é uma narrativa histórica, mas uma história de ficção. Entre esses elementos, se destacam a ausência de datas e de contextos históricos específicos, bem como o fato de que o cenário parece ser situado no século VIII a.C., mas apresenta várias características linguísticas tardias, típicas do período pós-exílio (cerca de 400 a.C.). Essas características lembram os escritos dos livros de Crônicas, Esdras e Neemias, sugerindo uma composição posterior ao período exílico.

Outro aspecto histórico que reforça a ideia de ficção, segundo Mckenzie (2007, p. 11), é a cronologia relacionada à cidade de Nínive. Embora a cidade tenha sido o centro do Império Assírio no século VII a.C., ela só se tornou a importante capital desse império após o período em que Jonas teria vivido, durante o reinado de Jeroboão II (aproximadamente entre 786-746 a.C., século VIII). Nesse período, Nínive ainda não era a capital assíria, e a nação de Israel, que seria destruída pelos assírios em 722-721 a.C., já estava sob ameaça de invasão.

A profecia de Jonas, registrada no Livro dos Doze (Profetas Menores), é muito curta, com as duas passagens principais sendo: “a palavra do Senhor foi dirigida a Jonas, filho de Amitai” (Jn 1.1) e pregava: “ainda quarenta dias e Nínive será arrasada” (Jn 3.4). No entanto, a narrativa do livro vai além de uma simples

profecia, funcionando mais como uma história biográfica sobre o profeta. Conforme Brevard S. Childs, “Jonas desafia as categorias literárias tradicionais. Embora seja classificado entre os Profetas Menores, sua forma narrativa e seu foco temático o distinguem claramente das profecias típicas” (Childs, 1979, p. 420).

O gênero literário do livro de Jonas, portanto, pode ser caracterizado como uma ficção ou uma parábola satírica, que incorpora elementos de um salmo. A oração de Jonas dentro do peixe, por exemplo, apresenta uma imagem cômica de um profeta teimoso, fazendo um hino de agradecimento que, de fato, não é de um profeta propriamente agradecido, o que confere uma camada de ironia à narrativa.

Embora a definição do gênero como ficção ou paródia satírica possa, à primeira vista, parecer desvalorizadora, ela não diminui a profundidade do conteúdo do livro. Pelo contrário, a comédia e a sátira são frequentemente utilizadas na Bíblia para tratar de assuntos sérios, como a natureza de Deus e as atitudes humanas. Como observa Childs (1979, p. 420), a Bíblia frequentemente usa ironia e exageros para comunicar verdades teológicas profundas, desafiando as expectativas do leitor e ampliando a compreensão dos temas abordados.

Através dessas estratégias, o autor transmite mensagens sutis, porém profundas, revelando uma crítica velada às atitudes humanas. A ironia e os exageros presentes na narrativa permitem ao leitor atento descobrir uma riqueza de ensinamentos intencionais. De acordo com Mckenzie (2007, p. 11), a utilização desses recursos literários no livro de Jonas proporciona uma reflexão mais ampla sobre a misericórdia divina, a arrogância humana e a natureza do arrependimento, oferecendo lições que transcendem a simples narrativa de um profeta e sua missão.

2.2. UMA BREVE ANÁLISE DA ESTRUTURA LITERÁRIA DO LIVRO DE JONAS

O livro de Jonas narra a história de um profeta israelita do século VIII a.C. que reluta em cumprir a missão que Deus lhe confia: anunciar uma mensagem de advertência para a cidade de Nínive. Segundo David A. Dorsey (2024, p. 337-344), o livro é composto por sete episódios, organizados de forma cronológica e em um arranjo paralelo: a-b-c || a-b-c-d. Esse arranjo reflete duas partes principais, que correspondem às duas comissões recebidas pelo profeta: “a palavra do SENHOR foi dirigida a Jonas...” (*וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה Wayəhî dəḇar-YHWH ’el-YônŌ*), (Jn 1.1; 3.1). O clímax da narrativa ocorre na unidade final (Jn 4.5-11), onde Deus ensina uma importante lição a Jonas.

Leonardo A. Fernandes (2012, p. 26-28), propõe uma leitura da narrativa a partir de quatro cenas correspondentes aos capítulos do livro:

Tabela 2 – Cenas

Primeira cena (Cap. 1)	A vocação e a missão de Jonas, enviada por Deus, para anunciar a mensagem de advertência à grande cidade de Nínive
Segunda cena (Cap. 2)	Após tentar fugir de sua missão, Jonas é lançado ao mar, engolido por um grande peixe e permanece três dias e três noites no ventre do animal, conforme a vontade divina.
Terceira cena (Cap. 3)	Jonas é novamente chamado por Deus para ir a Nínive, desta vez aceita cumprir sua missão de proclamar a palavra divina.
Quarta cena (Cap. 4)	O retorno ao diálogo entre Jonas e Deus, onde o profeta tomado pela ira, chega a desejar a própria morte, por não aceitar a misericórdia de Deus para com os habitantes de Nínive.

Fonte: Do autor, baseado na proposta de Fernandes (2012).

Segundo Fernandes (2012, p. 43), uma das lições centrais do livro de Jonas é a intencionalidade sapiencial e didática por trás de sua narrativa: “mostrar que, para Deus, é mais fácil converter os pagãos do que os membros do povo eleito”. A resistência de Jonas ao arrependimento revela o contraste entre a misericórdia

divina, que alcança até os inimigos de Israel, e a obstinação do povo escolhido. Adicionalmente, é possível perceber arranjos mais complexos dentro das unidades internas do livro, embora esses elementos não sejam o foco deste estudo.

Um detalhe significativo no texto hebraico do Livro de Jonas é a recorrência da conjunção וְ (*waw* consecutiva ou conversiva) no início da maioria dos versos. Essa característica reflete uma construção gramatical recorrente na narrativa bíblica, a qual é amplamente discutida por estudiosos como Joüon e Muraoka (2006, p. 119-124), que a identificam como uma ferramenta essencial para conectar ações de forma sequencial e criar um fluxo narrativo contínuo.

De acordo com Dorsey (2024, p. 344), a estrutura narrativa do livro de Jonas pode ser comparada à parábola de Jesus sobre o filho pródigo. Assim como a história de Jonas, a parábola enfatiza a esperança para o pecador arrependido e a necessidade de autocompreensão e arrependimento por parte dos justos. Essa comparação revela, ainda, a estratégia do autor ao optar por um final aberto na narrativa, o que deixa a reação de Jonas diante da misericórdia de Deus não conhecida, desafiando o leitor a refletir sobre as atitudes humanas perante a graça divina.

2.3. LITERATURAS JUDAICAS E TRADIÇÕES RABÍNICAS

A história de Jonas transcende o texto bíblico e encontra lugar em diversas literaturas judaicas, tanto nas escrituras sagradas quanto em tradições rabínicas e culturais. Entre as tradições rabínicas, estão:

Tabela 3 – Tradições rabínicas

O Talmude Babilônico	que faz menções a Jonas, principalmente relacionadas à profecia, arrependimento e a compaixão divina:
	O Tratado Sanhedrin 89a que discorre sobre a identidade de Jonas como profeta e a natureza de sua missão.
	O Tratado Ta'anit 16a-16b que menciona a resposta de arrependimento de Nínive como um exemplo de arrependimento (*teshuvá*) efetiva e aceitável por Deus.
O Midrashim (Midrash), como literatura exegética rabínica,	que fornece interpretações detalhadas e histórias adicionais sobre Jonas, ligadas a temas teológicos mais amplos:
	O Pirkei de Rabbi Eliezer (Capítulo 10) que oferece detalhes sobre o grande peixe que engoliu Jonas, enfatizando a intervenção divina em sua jornada.
	O Midrash Yonah, um Midrash específico que expande a história de Jonas, interpretando seus atos e suas consequências.
O Targum Yonatan	uma tradução aramaica da Bíblia Hebraica, com paráfrases e comentários, que oferece explicações teológicas e linguísticas do Livro de Jonas que enriquecem a leitura do texto.
O Zohar, no contexto místico da Cabala,	que também menciona Jonas, frequentemente interpretando sua jornada como uma alegoria para o processo de alma, pecado e redenção.

Fonte: Do autor, baseado nas citações do Rabino Schmul Osher Begun (2022 p. 2-21) (2025).

3. O FILHO DE AMITAI

Levantou-se Jonas, mas para fugir para Társis, longe da face do SENHOR. Desceu a Jope e encontrou um navio que estava indo para Társis. Pagou a passagem e desceu a bordo para ir com eles para Társis, longe da face do SENHOR (Jn 1.3).

O profeta Jonas é mencionado em cinco ocasiões nas Escrituras, sendo a primeira no contexto de sua origem e missão profética durante o reinado de Jeroboão II (aproximadamente 786-746 a.C.), rei de Israel, conforme relatado Livro de 2 Reis:

> No décimo quinto ano de Amasias, filho de Joás, rei de Judá, Jeroboão, filho de Joás, rei de Israel, começou a reinar na Samaria. Ele reinou quarenta e um anos. Fez o que é mau aos olhos do SENHOR; não se desviou de nenhum dos pecados de Jeroboão, filho de Nebat, que fizera Israel pecar. Ele restabeleceu a fronteira de Israel, da entrada de Emat até o mar da Arabá, segundo a palavra do SENHOR, Deus de Israel, que tinha anunciado por intermédio de seu servo, o profeta Jonas, filho de Amitai, que era de Gat-Héfer (2Rs 14,23-25).

A segunda citação ocorre no livro de Jonas, enquanto as outras três aparecem no Novo Testamento, nas palavras de Jesus Cristo. No Evangelho de Mateus, Jesus faz referência a Jonas como um sinal de sua própria ressurreição:

> Mas ele lhes respondeu: “Uma geração malvada e adúltera exige um sinal, mas não lhe será dado outro sinal a não ser o sinal do profeta Jonas. De fato, assim como Jonas esteve no ventre do monstro marinho três dias e três noites, assim o Filho do Homem estará três dias e três noites no coração da terra. Durante o julgamento, os homens ninivitas se levantarão com esta geração e a condenarão, porque eles se converteram com a pregação de Jonas. Ora, aqui há alguém maior que Jonas” (Mt 12,39-41).

Além disso, em Mt 16,4 e Lc 11,29-32, Jesus cita Jonas como um exemplo de arrependimento, destacando a resposta dos ninivitas ao seu anúncio.

De acordo com o Rabino Schmul Osher Begun (2022 p. 6-7), Jonas teria nascido na tribo de Zebulom, no reino de Israel, durante o reinado de Acabe, filho de Omri, considerado um dos reis mais poderosos e perversos de sua época. Begun cita, também, o Midrash Shocker Tov (26:7), que identifica Jonas como o filho da viúva que o profeta Elias ressuscitou, conforme narrado em 1 Reis 17. Posteriormente, Jonas teria desempenhado um papel significativo em eventos importantes na história de Israel. Sob a orientação do profeta Eliseu, que foi dis-

cípulo de Elias, Jonas foi enviado para ungir Jeú, filho de Ninsi, como rei. Jeú foi o único monarca reconhecido como fiel a Deus em meio a um contexto de infidelidade generalizada. Ademais, Jonas profetizou o sucesso militar e a restauração territorial de Israel sob o reinado de Jeroboão II, não pelos seus méritos, mas como um ato da misericórdia de Deus por seu povo.

3.1. O NOME DE JONAS

O nome Jonas deriva do hebraico *יוֹנָה YônŌ,* que significa "pomba", enquanto Amitai do hebraico אֲמִתַּי, o nome de seu pai, cuja raiz é *אמת ʾĕmet,* que significa "verdade" (Joüon; Muraoka, 2006, p. 20-22). Portanto, o nome de Jonas, o "filho da verdade" (*בֶּן־אֲמִתַּי ben-ʾĂmittay*), parece estar em contraste com a complexidade de suas atitudes no livro que leva seu nome, refletindo talvez uma tensão entre sua missão divina e suas respostas humanas (Holladay, 2010, p. 50-55).

3.2. OS PERSONAGENS DO LIVRO

O livro de Jonas é uma narrativa sobre as interações do profeta com personagens humanos e não-humanos, sendo Deus o gerente supremo da história. Deus organiza e direciona os acontecimentos para que seus objetivos e a missão divina (*Missio Dei*) se cumpram, apesar das falhas humanas. Como afirma Wright (2006, p. 364), a *Missio Dei* é uma ação redentora e restauradora, abrangendo não apenas a humanidade, mas toda a criação. Deus planeja, intervém nas crises, capacita os envolvidos e oferece feedback corretivo, sempre com o propósito de restaurar a ordem e a justiça. Essa dinâmica de ação divina é exemplificada no próprio livro, onde até os elementos da natureza – como o grande peixe e o arbusto – desempenham papéis cruciais para o cumprimento da missão divina (Joüon; Muraoka, 2006, p. 119-124).

Entre os personagens humanos estão os tripulantes, marinheiros e o mestre do navio "capitão", simbolizando os povos estrangeiros, uma vez que os israelitas não eram dados às atividades marítimas. O termo "marinheiro" ou "homem do mar" (*מַלָּחִים hammallōḥîm*, plural de *מַלָּח mallōḥ*) é raro na Bíblia Hebraica, e a expressão de suas crenças religiosas – "... encheram-se de temor e gritaram cada qual ao próprio deus...." (Jn 1.5) – reforça sua natureza estrangeira. Já os habitantes de Nínive são representados por diferentes camadas sociais: trabalhadores e escravos (súditos), o rei e a família real (nobreza), além de soldados e líderes religiosos, embora estes últimos não sejam mencionados diretamente no texto.

Uma das características distintivas do Livro de Jonas é a presença de personagens não-humanos que desempenham papéis ativos na narrativa. Entre eles, destacam-se o "grande peixe" que abriga e transporta o profeta (Jn 1.17), o arbusto que o protege do sol e é consumido por um verme (Jn 4.6-7), além de outros elementos naturais como a terra, o mar, o vento, a tempestade e o sol. Esses elementos não são meros cenários, mas instrumentos divinamente acionados, evidenciando a *Missio Dei* – a ação soberana de Deus sobre toda a criação (Bosch, 2011, p. 10). Como observa Fretheim (2005a, p. 98), a natureza, no livro de Jonas, opera como um agente teológico, reforçando o tema do domínio e do cuidado divino sobre o cosmos.

3.3. O CONTEXTO GEOGRÁFICO

A narrativa se passa em torno de três locais: A cidade de Nínive, a cidade de Társis e o porto de Jope.

Nínive é descrita como "uma cidade muito grande" (Jn 3.3), que necessitava de três dias para ser atravessada, cerca de 120 quilômetros segundo Radak (Pessachim 93b) (Begun, 2022 p. 11). Situada nas margens do rio Tigre (atual-

mente no norte do Iraque, perto de Mossul), Nínive foi fundada por Ninrode (Gn 10.11-12) e se tornou a capital do império assírio. A cidade era conhecida por sua maldade, que, segundo a narrativa de Jonas, subiu até Deus (Jn 1.2). O profeta Naum também menciona Nínive, destacando a inevitabilidade de sua destruição (Na 3). Historicamente, Nínive foi arrasada em 612 a.C. por uma coalizão de babilônios, medos e citas, conforme registrado no Cilindro de Nabopolassar, que celebra a queda da cidade como um triunfo divino (Pritchard, 1969, p. 305).

Társis é mencionada como uma cidade distante, de difícil acesso e associada ao comércio marítimo. Társis é identificada como a região da Península Ibérica, possivelmente, a cidade de Tartessos na atual Espanha (Begun, 2022, p. 2). O Livro de Ezequiel (Ez 27.12) a descreve como um centro de comércio de metais preciosos. No livro de Jonas, Társis é o destino escolhido por Jonas para fugir da missão divina (Jn 1.3), que não chegou a ser alcançado.

Jope (atualmente Jaffa, em Tel Aviv, Israel) foi um porto estratégico, especialmente no comércio marítimo e na construção do Templo de Salomão (2Cr 2.16). No Novo Testamento, destaca-se em dois momentos significativos na vida de Pedro: o milagre da ressurreição de Tabita (At 9.36-43) e a visão de Pedro sobre a inclusão dos gentios na salvação, marcando a expansão do evangelho além de Israel (At 10.9-16). Assim, Jope se torna um ponto de interseção entre o Antigo e o Novo Testamento, onde se estabelecem os fundamentos para a missão global da igreja primitiva, refletindo a transição da aliança particularista de Israel para a universalidade do Evangelho (Koenig, 1985, p. 72).

3.4. O FLUXO DA NARRATIVA

A estrutura narrativa do Livro de Jonas acomoda um intenso fluxo narrativo (ir e voltar), entre a tensão e a resolução.[3] Conforme descreve Jione Havea (2020, p. 1-16), há um forte clima de rejeição na história de Jonas. A rejeição abre (Jonas rejeita a missão de YHWH) e fecha (YHWH Deus rejeita o desejo de Jonas de morrer) a narrativa. O grande clímax da história é a cidade de Nínive que rejeita suas propensões à maldade, e YHWH que rejeita seu decreto para destruir Nínive. A narrativa leva o leitor através de um fluxo pela terra e mar com seus personagens.

O livro de Jonas, portanto, segue uma estrutura narrativa marcada por um fluxo de tensões e resoluções, que envolvem tanto as ações de Jonas quanto os elementos naturais e não-humanos, como o grande peixe, o arbusto e o verme. Essa dinâmica de "ir e voltar" destaca como Deus utiliza toda a criação para cumprir sua missão redentora, transcendendo a simples relação entre o profeta e o povo. Esse movimento prepara a reflexão sobre a misericórdia divina e o arrependimento, temas centrais que serão aprofundados nos parágrafos seguintes.

No capítulo 1, Jonas andou até Jope, não se sabe quanto, mas o suficiente para cansá-lo. O profeta se move para a Cidade de Társis pelo mar, que sustenta o barco e o grande peixe. Jonas tenta escapar da presença de Deus, mas não consegue se esconder, nem na terra nem no mar. O mar calmo, inicialmente, é agitado por Deus para cumprir sua missão, perturbando tanto os marinheiros quanto o ambiente ao redor, devido à desobediência de Jonas.

3. O fluxo narrativo permite compreender a progressão temática e teológica dos eventos, revelando como os autores estruturam suas narrativas para destacar mensagens centrais. Ele também evidencia a forma como a história se desenrola, conduzindo e envolvendo o leitor ao longo do texto. (cf. CHILDS, B. S. Introduction to the Old Testament as Scripture. 1979, p. 300-310).

No capítulo 2, Jonas é engolido pelo grande peixe e, sem espaço para se mover, permanece em silêncio por três dias e três noites. Nesse confinamento, ele se volta para YHWH em oração, compondo um salmo. Sua súplica, não expressa arrependimento, mas é sincera. Embora pudesse ignorá-lo, YHWH ouve sua oração e o resgata. O clamor de Jonas tem um papel legítimo na dinâmica da oração, e seu voto de sacrifício é significativo diante de YHWH, pois "a salvação pertence ao SENHOR" (Jn 2.10).

A história de Jonas tem Nínive como cenário principal, mas o verdadeiro foco está na relação entre YHWH e Jonas. Embora Jonas reconheça as qualidades de YHWH, ele não as aprova completamente, pois estava preso às tradições de seu povo e aos preconceitos contra os assírios. YHWH conduz sua missão de forma abrangente, utilizando elementos da criação (terra, mar, animais, plantas e fenômenos naturais) como instrumentos para realizar sua obra de salvação, que inclui toda a criação: os marinheiros, os habitantes de Nínive, os animais e o próprio Jonas. A misericórdia divina se manifesta de forma clara e constante, desde o ventre do grande peixe até a redenção de Nínive.

No capítulo 3: após receber uma segunda chance, Jonas obedece ao chamado e Nínive, em resposta ao arrependimento, é abençoada. A transformação de Nínive ocorre já no primeiro dia, antes do cumprimento completo da profecia. A mudança começa com o povo, e o rei segue o exemplo, renunciando a símbolos de autoridade (trono, manto) e adotando símbolos de humildade (saco, cinzas). O decreto se estende a todos, abrangendo tanto pessoas quanto animais, e reflete uma sociedade classista na qual todos são convocados à prática da justiça. A salvação de Nínive se concretiza por meio desse compromisso, o abandono do "caminho de maldade e da violência" (Jn 3,8).

O arrependimento dos ninivitas abriu espaço para a manifestação da compaixão de YHWH: "Deus viu suas obras... e Deus se arrependeu do mal que

decidira fazer contra eles. E não o fez" (Jn 3.10). O "arrependimento" de YHWH (וַיִּנָּחֶם *vayinachem*, do verbo no infinitivo נָחַם *nŌḥam*)[4] não deve ser entendido como uma mudança em sua natureza, mas como uma expressão da sua graça divina. Esta graça, universal e acessível a todos, destaca o seu desejo de transformar e restaurar, oferecendo sempre a oportunidade de reconciliação e renovação.

No capítulo 4, com a salvação de Nínive o foco da *Missio Dei* se volta para o profeta. Ele inicia uma nova fuga, revelando uma conversa anterior à narrativa, "ah, SENHOR, não era essa minha palavra, estando eu ainda em minha terra?" (Jn 4.1), sobre sua contrariedade pela compaixão e misericórdia de YHWH. A estratégia do SENHOR para salvar o profeta, que se assentou indignado à leste da cidade, envolveu um arbusto, "o SENHOR Deus dispôs que surgisse um rícino [...]" (Jn 4.6), e um verme "Deus dispôs que surgisse um verme ao despontar da aurora do dia seguinte. Ele feriu o rícino, que secou." (Jn 4.7), além do vento e do sol. No entanto, o profeta insiste em desejar sua morte, "é melhor para mim a morte que a vida" (Jn 4.8). Tanto a cidade Nínive, quanto o arbusto, quanto Jonas eram vulneráveis e necessitavam do cuidado e da misericórdia de YHWH.

A narrativa de Jonas começa e termina com a voz de YHWH, mas entre o início e o fim, YHWH age de maneiras distintas. A história se desloca até um ponto onde YHWH silencia Jonas, que, chamado para falar, permanece em silêncio fora da cidade. Embora silenciado, Jonas provavelmente testemunhou a transformação de Nínive: "E eu não terei compaixão de Nínive, a grande cidade...?" (Jn 4.11). Como observa Alter (1981, p. 14), o silêncio de um personagem na Bíblia é uma escolha literária que sublinha sua complexidade e a tensão entre a

4. O termo (נָחַם nŌḥam) é polissêmico, com significados como arrepender, lamentar, confortar, ter compaixão. Além disso, quando aplicado à Deus é uma expressão antropopática (atribuir sentimentos humanos a seres não humanos), que requer contextualização para sua correta compreensão, conforme Holladay (2010, p. 379.

ação divina e a resposta humana. O silêncio de Jonas, portanto, reforça a resistência do profeta e a profundidade do plano divino.

Ao final de uma narrativa, espera-se que o enredo atinja seu clímax, resolva as tensões, esclareça ambiguidades e ofereça um desfecho satisfatório aos personagens principais. No entanto, o autor opta por uma estrutura com início e final abertos. A história apresenta Jonas sem detalhar sua origem ou como chegou ao porto de Jope, revelando posteriormente que já havia dialogado com YHWH antes dos eventos narrados (Jn 4,2). O desfecho ocorre com uma pergunta de YHWH e o silêncio de Jonas. O final aberto, conforme enfatiza McKee (2017, p. 311-315), é um recurso literário poderoso, usado intencionalmente para estimular a reflexão e o engajamento do público com os temas da história, ampliando sua ressonância emocional e intelectual.

O livro de Jonas é singular entre os livros proféticos, pois não menciona o povo de Israel e apresenta uma profecia destinada à nação dos assírios. A fuga de Jonas revela que sua fidelidade a Israel é maior do que a Deus. Ao tentar escapar para Társis, Jonas buscava abandonar o território de Israel, aceitando até mesmo a possibilidade de ser esquecido como profeta ou ser punido com a morte. Sua resistência estava enraizada na incapacidade de aceitar que um povo pagão pudesse experimentar a conversão (*teshuvá*),[5] enquanto seu próprio povo, Israel, permanecia na rebeldia e idolatria.

A percepção da *Missio Dei* (Missão de Deus) e da ecoteologia no livro de Jonas são importantes para uma compreensão mais ampla do texto, pois permite transcender suas dimensões históricas e religiosas e explorar aspectos teológicos mais profundos. Essas duas noções ressaltam o compromisso divino não

5. Teshuvá (תְּשׁוּבָה), derivado da raiz שׁוּב (šûḇ), significa “retorno” ou “volta” e, por extensão, “arrependimento” no sentido teológico de reconversão moral e espiritual. A forma nominal aparece, por exemplo, em Os 14.1 e Sl 51.13. No contexto bíblico, refere-se ao ato de retornar a YHWH mediante mudança de atitude e comportamento, conforme Holladay (2010, p. 379.

apenas com a humanidade, mas também com toda a criação, evidenciando o papel central da natureza no cumprimento dos propósitos de Deus. Essa abordagem teológica integrada orienta o presente estudo e será desenvolvida nas seções subsequentes.

4. MISSIO DEI: A MISSÃO DE DEUS NA TEOLOGIA E NA NARRATIVA DE JONAS

Deus viu suas obras – que tinham voltado
atrás, afastandose de seu caminho de maldade
–, e Deus se arrependeu do mal que decidira
fazer contra eles. E não o fez (Jn 3.10).

A *Missio Dei*, termo latino que significa “missão de Deus”, é um conceito fundamental na missiologia contemporânea, introduzido no século XX pelo Conselho Mundial de Igrejas. Conforme enfatiza David Bosch (2002, p. 390), a missão não é exclusivamente uma atividade da igreja, mas sim uma participação na missão divina. Isso significa que a igreja não realiza sua missão de forma isolada, mas colabora com o trabalho redentor de Deus no mundo. Assim, a igreja é vista como um instrumento de Deus, participando de sua missão já em andamento (*Missio Ecclesiae*).

Uma característica essencial é sua dimensão trinitária, onde o Pai envia o Filho e o Espírito Santo ao mundo, envolvendo a igreja nesse propósito divino. Isso revela que a missão não é meramente uma atividade, mas reflete o caráter redentor e restaurador de Deus. Bosch (2002, p. 368-510), explica que a *Missio Dei* não se limita ao evangelismo ou à expansão eclesiástica, mas abrange toda a criação, promovendo justiça, reconciliação e paz.

4.1. A MISSIO DEI NO LIVRO DE JONAS

A narrativa do Livro de Jonas oferece uma ilustração clara e vívida da Missio Dei. Em toda a história, pode-se observar como Deus orquestra de maneiras

diversas a salvação, desde o resgate dos marinheiros estrangeiros em alto-mar, passando pela misericórdia estendida à cidade de Nínive, até o processo de transformação e correção do próprio Jonas, o profeta relutante. A história de Jonas é uma verdadeira jornada de salvação ecoteológica, que inclui seres humanos (Jonas, os marinheiros e os habitantes de Nínive) e elementos não-humanos (o grande peixe, o arbusto e o verme), todos envolvidos no cumprimento da missão divina.

Christopher Wright (2006, p. 364), complementa que a Missio Dei de Deus não se limita aos israelitas ou ao povo escolhido. A missão de Deus se expande para os gentios, alcançando povos estrangeiros como os ninivitas, marinheiros, e, também, toda a criação, incluindo elementos naturais e criaturas não-humanas. Esta abordagem inclusiva e abrangente revela que o propósito divino é redentor e restaurador em todos os níveis: da humanidade à criação inteira, conforme o livro de Isaías:

> E ele disse: "É pouco para ti seres meu servo, para restabeleceres as tribos de Jacó, e para trazeres de volta os preservados de Israel, que te constituo para seres luz das nações, para seres minha salvação até os confins da terra" (Is 49.6).

Em Jonas, Deus demonstra como sua missão transcende fronteiras nacionais, culturais e religiosas, alcançando até mesmo aqueles considerados inimigos do povo de Israel. Além disso, Ele usa diferentes instrumentos – humanos e não-humanos – para realizar sua missão de redenção e salvação, ilustrando a universalidade da *Missio Dei*.

Segundo Bosch (2002, p. 10), a *Missio Dei* envolve trabalhar pela justiça, paz e reconciliação, levando em conta tanto as necessidades espirituais quanto as sociais e ambientais. A *Missio Dei*, portanto, convida toda a criação para entender a missão como uma participação na contínua obra de Deus, que está em

curso desde a criação do mundo e será consumada com a restauração final de todas as coisas.

A história de Jonas oferece uma ilustração poderosa desse conceito, ao demonstrar como Deus, como o gerente supremo da história, está disposto a alcançar os perdidos, sem fronteiras, e transformar até mesmo as situações mais improváveis para cumprir seu plano redentor. A missão de Deus é verdadeiramente universal, incluindo não apenas a salvação da humanidade, mas também o cuidado e a restauração da criação como um todo.

Embora o livro de Jonas não mencione explicitamente Israel, sua narrativa desafia implicitamente a compreensão tradicional do papel do povo eleito na *Missio Dei*. Como observa Timóteo Carriker (2018, p. 45), "Israel não existe para si mesmo, mas como instrumento da graça divina para as nações" – um princípio que Jonas, em sua resistência, parece ter esquecido. A relutância do profeta em pregar a Nínive revela uma tensão teológica crucial: se Israel era chamado a ser "luz para os gentios" (Is 49.6), por que seu representante se recusa a cumprir essa vocação? A ironia da história reside no fato de que, enquanto Jonas resiste à missão universal de Deus, os próprios "pagãos" (os marinheiros e os ninivitas) respondem com fé e arrependimento (Carriker, 2018, p. 47).

Assim, o livro subverte expectativas: em vez de destacar Israel como modelo, usa sua figura profética para expor a contradição entre o chamado missionário do povo eleito e sua tendência ao particularismo. O silêncio final de Jonas – diante da pergunta divina sobre a compaixão pelos ninivitas (Jn 4,11) – ecoa como um convite ao autêntico discipulado missionário: não como privilégio, mas como serviço à missão abrangente de Deus, que inclui até os "inimigos" históricos de Israel.

5. A ECOTEOLOGIA NO LIVRO DE JONAS

"Somos chamados a uma conversão ecológica que se expresse em ações concretas de cuidado da nossa casa comum". (Mensagem do Papa Francisco no Dia Mundial de Oração pelo Cuidado da Criação, 2022).

A ecoteologia, também chamada de teologia verde, é uma abordagem que conecta espiritualidade e meio ambiente. Surgida no século XX como campo interdisciplinar, integra reflexões teológicas com preocupações ecológicas. Foi desenvolvida por teólogos, filósofos e ativistas que estabeleceram vínculos entre a fé cristã e a responsabilidade ambiental, reinterpretando textos sagrados sob uma perspectiva ecológica e promovendo uma espiritualidade ambientalmente consciente. Como afirma Lynn White Jr. (1967, p. 120), a tradição cristã, ao longo da história, teve um papel importante na exploração da natureza, o que catalisou a reflexão ecoteológica. Jürgen Moltmann (1985, p. 25), em sua Teologia da Criação, rejeita o antropocentrismo e enfatiza a relação entre Deus e o cosmos, buscando uma abordagem integrativa da criação. Leonardo Boff (1995, p. 42), por sua vez, propôs a "ecologia integral", unindo justiça social e cuidado ambiental como dimensões inseparáveis da espiritualidade cristã. Sallie McFague (1993, p. 10), em sua obra The Body of God, concebeu a criação como o "corpo de Deus", reforçando a interconexão entre Deus e o mundo e promovendo uma visão holística da teologia ecológica. Thomas Berry (1988, p. 67) defendia uma "teologia da terra", destacando a sacralidade do universo e a necessidade de uma espiritualidade ecológica.

Esses pensadores contribuíram significativamente para a consolidação da ecoteologia, promovendo uma visão mais holística da relação entre Deus, humanidade e criação. O conceito de ecoteologia, que integra os temas de fé e meio ambiente, oferece uma interpretação relevante do livro de Jonas, que, apesar de seu contexto histórico e teológico, apresenta uma profunda reflexão sobre a relação entre a humanidade e a criação. A narrativa de Jonas, ao longo de seus quatro capítulos, está repleta de elementos naturais que desempenham papéis cruciais na história e refletem a interconexão entre Deus, a humanidade e a criação.

A partir da análise das passagens do livro de Jonas e das reflexões sobre a ecoteologia, pode-se concluir que a narrativa bíblica não apenas apresenta uma missão divina para a salvação da humanidade, mas também enfatiza a interconexão entre Deus, a humanidade e toda a criação. O papel dos elementos naturais – como o mar, a terra, o peixe e até os animais de Nínive – é fundamental para entender a abrangência da *Missio Dei*. Como observado por Joüon e Muraoka (2006, p. 119-124), o uso desses elementos naturais no contexto hebraico não é apenas simbólico, mas serve como instrumentos para cumprir os planos divinos, evidenciando que a criação é vista como parte ativa na missão de Deus. Além disso, conforme a visão de Boff (1995, p. 42) e Moltmann (1985, p. 25), a ecoteologia proposta por esses teólogos integra a responsabilidade humana pelo meio ambiente com a espiritualidade cristã, ressaltando a necessidade de uma espiritualidade ecológica, onde a natureza e a criação são reconhecidas como parte do plano redentor de Deus.

A análise do livro de Jonas, portanto, oferece uma perspectiva ecoteológica robusta, mostrando que a missão divina é inclusiva, abrangendo tanto a humanidade quanto toda a criação, e que os elementos naturais não são apenas cenários passivos, mas agentes ativos no cumprimento da vontade de Deus.

5.1. OS ELEMENTOS NATURAIS

A “terra seca” ou “terra firme” (הַיַּבָּשָׁה *ha-yabbŌŌh*) é o local de onde vem o profeta e para onde ele é enviado: “levanta-te! Vai a Nínive, a grande cidade...” (Jn 1.2). A terra está presente na narrativa e é declarada pelo profeta como criação e domínio do SENHOR, “... o Deus dos céus, que fez o mar e a terra firme” (Jn 1.9). Sobre ela está a “Nínive, a grande cidade”, objeto da missão de Deus, “... na qual há mais de cento e vinte mil homens, que não distinguem entre sua direita e esquerda, bem como muitos animais...” (Jn 4.11), sobre ela Jonas foi vomitado pelo grande peixe, “falou, então, o SENHOR ao peixe e ele vomitou Jonas em terra firme” (Jn 2.11), e sobre ela apresentará sua raiva, suas angústias e suas teimosias ao SENHOR, “Jonas havia saído da cidade e sentado ao oriente dela [...]” (Jn 4.5).

O “mar” (הַיָּם *hayyŌm*), que sustentou o navio, abrigou sua fauna e flora e, especialmente, um “grande peixe”, “então o SENHOR dispôs que surgisse um grande peixe que engolisse Jonas. Jonas esteve nas entranhas do peixe durante três dias e três noites” (Jn 2.1). O “mar” que, também, possui abismos e perigos, “da minha angústia clamei ao SENHOR e ele me respondeu. Do seio do Xeol (inferno) gritei por socorro [...]. Cercaram-me as águas até a garganta, o abismo me envolveu, algas se ataram à minha cabeça” (Jn 2.3-6).

Sobre a “terra seca” e o “mar” ocorreram os fenômenos: vento e tempestade, “o SENHOR lançou um forte vento sobre o mar (רוּחַ גְּדוֹלָה *ruaḥ gĕdolah*). Houve, então, uma grande tempestade no mar (סַעַר גָּדוֹל *sa'ar gadol*)...” (Jn 1.4), calor, “... ao nascer do sol, Deus dispôs que surgisse um vento oriental sufocante (רוּחַ קָדִים *ruaḥ qadim*)” e o sol (הַשֶּׁמֶשׁ *ha-shemesh*) “feriu a cabeça de Jonas e ele desfaleceu [...]” (Jn 4.8).

O “grande peixe” (דָּג גָּדוֹל *dŌg gŌḏôl*) foi o transporte e a proteção do profeta. Deus “dispôs / preparou” (Jn 2.1) e “falou, então, o SENHOR ao peixe” (Jn 2.11). O ventre do peixe foi como uma prisão máxima, com tempo de detenção definido, “esteve Jonas três dias e três noites no ventre do peixe” (Jn 1.17).

O arbusto, “aboboreira” ou “planta de rícino”[6] (קִיקָיוֹן *kikayon*), proveu a experiência da alegria e da tristeza do profeta, “O SENHOR Deus dispôs que surgisse um rícino. Ele cresceu sobre Jonas, para ser sombra sobre sua cabeça, para livrá-lo de seu mal...” (Jn 4.6).

O verme (תֻּלַעַת *tannîn*) se alimentou da planta, “Deus dispôs que surgisse um verme ao despontar da aurora do dia seguinte. Ele feriu o rícino, que secou” (Jn 4.7), para desespero do profeta.

Os animais de Nínive: “gado grande” (הַבְּהֵמָה *bəhńmŌh*), “e pequeno” (צֹאן *ṣ¶n*) (Jn 3.8-9) e muitos animais (הַבְּהֵמָה *bəhńmŌh*) (Jn 4.11). A compaixão de YHWH se estende sobre toda a carne e sobre a terra.

5.2. OS SERES HUMANOS

Os “tripulantes/marinheiros” e o “capitão/mestre do navio” são personagens centrais na narrativa do livro de Jonas. Eles desempenham um papel fundamental na introdução ao processo de resposta humana à intervenção divina. Conforme descrito em Jn 1.5, “os tripulantes encheram-se de temor e gritaram cada qual ao próprio deus [...]”. Além disso, o capitão se aproxima de Jonas e o exorta: “Que há contigo, que estás dormindo? Levanta-te e clama a teu Deus!” (Jn 1.6). Esses marinheiros são os primeiros a experimentar a conversão e a salvação divina: “os homens, então, temeram grandemente o SENHOR, ofereceram um sacrifício ao SENHOR e fizeram votos” (Jn 1.16). Como observa Mckenzie (2007, p. 111),

6. A “planta de rícino”, responsável pelo óleo de rícino com propriedades analgésicas e anti-inflamatórias, poderia ser uma mamoneira, conforme: Begun (2022, p. 16).

a reação dos marinheiros destaca a universalidade da ação de Deus e a rapidez com que a salvação pode ser alcançada, mesmo entre os gentios.

Os habitantes de Nínive também passam por uma profunda transformação, sendo descritos em Jn 3.5: “os homens de Nínive creram em Deus...”. O rei de Nínive, ao receber a notícia, decreta uma ação coletiva: “A notícia chegou ao rei de Nínive [...]. Promulgou-se e declarou-se em Nínive, por decreto do rei e de seus grandes: Homem e animal, gado grande e pequeno, não provem nada, não pastem e não bebam água” (Jn 3.7-8). O arrependimento e a fé dos ninivitas e de seu rei influenciam de forma intencional a ação de Deus: “quem sabe se Deus voltará atrás, se arrependerá e se afastará do ardor de sua ira, de modo que não pereçamos?” (Jn 3.9). Como destaca Wright (2006, p. 355), essa resposta de Nínive mostra que a verdadeira fé pode alterar o curso da ira divina, refletindo a soberania de Deus sobre as nações.

Jonas, “filho de Amitai” (Jn 1.1), é um profeta desobediente e teimoso que foge de sua missão divina: “levanta-te! Vai a Nínive, a grande cidade, e clama contra ela [...]” (Jn 1.2). Sua reação à missão de Deus revela a resistência humana ao plano divino. Ao desejar a própria morte, ele expressa sua vulnerabilidade: “é melhor para mim a morte do que a vida” (Jn 4.8). A atitude de Jonas, como observa Boff (1995, p. 67), expõe o conflito interno do profeta entre sua missão divina e seus preconceitos pessoais, revelando, de forma implícita, um anseio por cuidado e intervenção do SENHOR.

5.3. A POSSIBILIDADE DE UMA CATÁSTROFE ECOLÓGICA

A profecia do Livro de Jonas anuncia uma iminente catástrofe de grandes proporções: “Ainda quarenta dias e Nínive será arrasada” (Jn 3.4). Considerando a magnitude da cidade e sua população, a ameaça se torna ainda mais impactante: “Nínive era uma grande cidade diante de Deus, de três dias de caminho

[...]" (Jn 3.3), "na qual há mais de cento e vinte mil homens, que não distinguem entre sua direita e esquerda, bem como muitos animais..." (Jn 4.11).

Embora seja impossível mensurar com precisão os impactos ambientais caso Nínive tivesse sido destruída conforme a profecia, é plausível considerar consequências como a perda em massa de vidas humanas e animais, a poluição do ar, a devastação da vegetação, a contaminação do solo e dos recursos hídricos, além do colapso dos ecossistemas locais. Historicamente, Nínive foi de fato destruída em 612 a.C., e suas ruínas, ao longo dos séculos, foram gradualmente reintegradas ao ambiente natural.

O desejo de Jonas pela destruição da cidade remete à narrativa de Sodoma e Gomorra (Gn 19), sugerindo uma visão punitiva semelhante. No entanto, o desfecho do livro ressalta um elemento distintivo: a compaixão divina sobre Nínive, contrastando com a ira do profeta.

5.4. UMA REFLEXÃO ECOTEOLÓGICA

No entanto, o ponto crucial da lição de Deus a Jonas é a questão da compaixão. A criação, que inclui tanto seres humanos quanto animais e plantas, é amada por Deus e, portanto, deve ser cuidada e preservada. A destruição de algo tão simples como a planta e a reação de Jonas a isso ilustram o egoísmo humano diante da perda da criação. Como observa Wright (2006, p. 364), a compaixão divina em relação à criação e aos seres humanos é um princípio central na teologia bíblica, destacando que Deus não deseja a destruição, mas a restauração. Deus, ao argumentar que "e eu não terei compaixão de Nínive, a grande cidade?" (Jn 4.11), reforça a mensagem de que a misericórdia divina se estende não apenas aos seres humanos, mas também a toda a criação, incluindo os animais e plantas.

A história de Nínive, com seu arrependimento e restauração, lembra da possibilidade de redenção e reconciliação ecológica, onde a humanidade e toda a criação podem ser restauradas ao seu propósito original de harmonia com Deus. Como destaca Boff (1995, p. 42), a ecologia integral é uma chamada para a reconciliação entre os seres humanos e a criação, pois a salvação divina envolve a restauração do mundo físico e espiritual. O Livro de Jonas, ao abordar a salvação não apenas dos seres humanos, mas de toda a criação, oferece uma poderosa mensagem ecoteológica: Deus é o SENHOR da criação e sua missão de salvação inclui a restauração ecológica, convidando a todos para serem responsáveis e compassivos para com o mundo natural.

Em tempos de crescente destruição ambiental, a mensagem de Jonas se torna mais relevante, chamando a humanidade ao arrependimento, à justiça ecológica e ao cuidado com toda a criação de Deus. Como McFague (1993, p. 10) aponta, a teologia ecológica é uma convocação para que reconheçamos a criação como o “corpo de Deus”, e que a restauração de todas as coisas inclui o mundo natural em sua totalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro de Jonas é uma narrativa rica, multifacetada e centrada na interação entre Deus e os elementos de sua criação, desenvolvendo-se em um movimento constante entre terra e mar, marcado por fluxos de fuga e retorno, rejeição e conversão. A narrativa destaca o alcance universal do amor divino e desafia as expectativas humanas de justiça.

Uma leitura atenta ao livro de Jonas, respeitando seu gênero e sua estrutura literária, proporciona ao leitor uma experiência singular. Trata-se de uma viagem que amplia a compreensão sobre a Missão de Deus (*Missio Dei*), revelando sua compaixão e misericórdia por toda a criação, em uma perspectiva ecoteológica.

Distante de uma narrativa histórica convencional ou de uma estrutura profética típica, o autor utiliza a parábola satírica para retratar a jornada de um profeta que, em sua teimosia e preconceitos, resiste ao chamado de YHWH para participar de seu projeto de conversão e salvação universal. Jonas, em suas fugas, tenta o impossível: escapar da presença divina, conforme enfatiza o Sl 139.7-10. Ele deixa de ser um instrumento de libertação para ser a carga certa, um fardo pesado demais para o barco e os marinheiros a caminho de Társis.

YHWH conduziu Jonas por uma jornada transformadora. Jonas se moveu por vários solos: terra firme, o porto, o barco sobre o mar, a barriga do peixe (*xeol*), a praia, as ruas de Nínive, na sombra do arbusto e sobre o sol escaldante. Mesmo em sua resistência, Jonas evidencia ainda mais a grandeza de YHWH – abrangendo tempo, espaço, misericórdia, compaixão e propósito.

A narrativa ecoteológica de Jonas impacta atores humanos e não-humanos: os marinheiros gentios convertem-se ao SENHOR (Jn 1.16), os ninivitas (e seus animais) praticam o jejum coletivo (Jn 3.7-8), e o próprio Jonas, embora resistente, é confrontado pela graça divina que ultrapassa fronteiras étnicas (Freitheim, 2005b, p. 132). Essa dinâmica ecoa a visão de McFague (1993, p. 10) da criação como “corpo de Deus”, integrada à redenção cósmica

No contexto da narrativa bíblica, lacunas literárias clamam por interpretações e detalhes adicionais, oferecendo ao leitor um espaço para reflexão. O livro termina com uma pergunta aberta de YHWH: “E eu não terei compaixão de Nínive, a grande cidade, na qual há mais de cento e vinte mil homens, que não distinguem entre sua direita e esquerda, bem como muitos animais?” (Jn 4,11). Essa indagação convida os leitores a refletirem sobre o projeto divino e a se identificarem com Jonas, questionando: “Como eu me vejo em Jonas?”.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA: **A BÍBLIA**. São Paulo: Editora Paulinas, 2023.

BÍBLIA: **TEB Bíblia Tradução Ecumênica**. 2ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 1981.

BEGUN, S. O. **O Livro de Yoná**. São Paulo: Editora Lubavitch - Brasil, 2022.

BOFF, L. **Ecologia**: Grito da Terra, Grito dos Pobres. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOSCH, D. J. **Missão Transformadora**: Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. 2ª edição. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.

CARRIKER, T. **A Missão de Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora XYZ, 2018.

CHILDS, B. S. **Introduction to the Old Testament as Scripture**. Washington: Fortress Press, 1979.

DORSEY, D. A. **Estrutura Literária do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2024.

FACHIN, P. **Moby Dick: a homilia do padre Mapple para os mortos**. 2022. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/617033-moby-dick-a-homilia-do-padre-mapple-para-os-mortos/. Acesso em: 05 fev. 2025.

FERNANDES, L. A. **Jonas**. 3ª. edição. São Paulo: Editora Paulinas, 2012.

FRANCISCO, E. **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**: Volume 3 – Profetas Posteriores. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil 2021.

FRETHEIM, T. E. **The Message of Jonah**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005a.

FRETHEIM, T. E. **God and World in the Old Testament**: A Relational Theology of Creation. Nashville: Abingdon Press, 2005b.

HAVEA, J. **JONAH an Earth Bible Commentary**. London: T&T Clark, 2020.

HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

JOÜON, P; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew**. Roma: Pontifício Instituto Bíblico, 2006.

KELLEY, H. **Hebraico Bíblico, uma gramática introdução**. 11ª. edição. São Paulo: Editora Sinodal, 1998.

KOENIG, J. **Jews and Christians in Dialogue**: New Testament Foundations. Philadelphia: Westminster Press, 1985.

HOLLADAY, William L. **A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

MCFAGUE, S. **The Body of God**: An Ecological Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

MCKEE, R. **Story**: substância, estrutura, estilo e os princípios da escrita de roteiro. Curitiba: Editora Arte e Letra, 2017.

MCKENZIE, S. L. **Como ler a Bíblia**: História, profecia ou literatura. São Paulo: Edições Rosario, 2007.

PRITCHARD, J. B. (Ed.). **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament** (ANET). 3ª. edição. Princeton: Princeton University Press, 1969.

WRIGHT, C. J. H. **The Mission of God**: Unlocking the Bible's Grand Narrative. Downers Grove: IVP Academic, 2006.

FACHIN, P. **Moby Dick**: a homilia do padre Mapple para os mortos. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/617033-moby-dick-a-homilia-do-padre-mapple-para-os-mortos/> Acesso em: 05 fev. 2025.

COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2025.1 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 19/05/2025 ACEITO EM: 12/06/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

UM PEREGRINO PEDE A PAZ!: UM ESTUDO BÍBLICO-TEOLÓGICO DO SALMO 122

A PILGRIM ASKS FOR PEACE!: A biblical-theological study of Psalm 122

José Ancelmo Santos Dantas[1]
Lattes: http://lattes.cnpq.br/9340615501908717

DOI: https://doi.org/10.58882/cllq.v10i1.218

RESUMO: Este Salmo 122, juntamente com os Salmos 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133 e 134, pertence à família dos Cânticos de Peregrinação. Formado por sessenta e duas palavras escritas na língua hebraica, celebra a cidade de Jerusalém, lugar onde se fomentava a vida religiosa e política da época. O leitor, ao deparar-se com o Salmo 122 pergunta pela introdução dele e não a encontra. Entretanto, aquilo que falta no início do poema foi perfeitamente ajustado no corpo do texto. Primeiramente, depara-se com um convite: "À casa do SENHOR vamos" (v. 1c). Em seguida, exalta-se a cidade de Jerusalém nos (vv. 2b.3a.6a), que fora governada por "Davi" (v. 1a.5c). E, finalmente, lança ao Senhor um pedido: "pedi a paz de Jerusalém" (v. 6a), imaginando, com isso, que a "paz" (v. 8b) fosse a certeza da presença do Senhor, Deus de Israel.

Palavras-chave: Jerusalém; Paz; Fé; Salmo 122; Salmos de peregrinação.

ABSTRACT: This Psalm 122, together with Psalms, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133 and 134, belongs to the family of Pilgrimage Songs. Made up of sixty-two words written in the Hebrew language, it celebrates the city of Jerusalem, a place where religious and political life at the time was encouraged. The reader, when faced with Psalm 122, asks for its introduction and does not find it. However, what was missing at the beginning of the poem was perfectly adjusted in the body of the text. Firstly, we come across an invitation: "Let us go to the house of the LORD" (v. 1c). Next, the city of Jerusalem is exalted (vv. 2b.3a.6a), which was ruled by "David" (v. 1a.5c). And finally, he makes a request to the Lord: "ask for the peace of Jerusalem" (v. 6a), imagining that "peace" (v. 8b) was the certainty of the presence of the Lord, the God of Israel.

Keywords: Jerusalem; Peace; Faith; Psalm 122; Psalms of pilgrimage.

---

1. Doutorando e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Diretor Administrativo do Curso de Teologia do Instituto Superior de Filosofia e Ciências Religiosas São Boaventura, professor titular do mesmo Instituto e membro do Grupo de Pesquisa TIAT – Tradução e Interpretação de Textos do Antigo Testamento, PUC-SP, (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) sob a orientação do Professor Dr. Matthias Grenzer. E-mail: ancelmo_dantas@outlook.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7693-5764 .

ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA SOB UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS CC BY 4.0

1. INTRODUÇÃO

A Bíblia Hebraica apresenta aos seus interlocutores, entre outros livros, o famoso "livro dos Salmos". Composto por cento e cinquenta poemas líricos, trata-se de textos que foram forjados no decorrer do primeiro milênio antes de Cristo e que se propõem, por meio da "oração", a louvar a vida humana em todas as suas dimensões. Cinco partes[2] dividem essa extensa coletânea de louvor; assim, imagina-se que tais cânticos orientem a vida humana diante do Senhor, Deus de Israel, proporcionando amparo tanto a seres humanos quanto a "seres não humanos[3].

Ao longo dos séculos, homens e mulheres desenvolveram dons recebidos, o que os fez ser percebidos no meio da comunidade. Um exemplo vivo foi o caso de Davi: sabia "tocar bem", era "homem de força", estava apto para o "combate", era "prudente nas palavras" e "belo" no aspecto. Com ele estava o "SENHOR" (cf. 1Sm 16,18). Mais tarde, Davi será o responsável por conduzir toda a casa de Israel e, junto a ela, tocava com todo tipo de instrumentos de "cipreste", como "cítaras", "harpas", "tamborins", "pandeiros" e "címbalos" (2Sm 6,5). Pagou "seiscentos ciclos de ouro" por um "terreno", onde mais tarde seria construído o Templo de Jerusalém (1Cr 21,25). Por tudo isso, a história da literatura bíblica compreen-

2. Dentre os cento e cinquenta Salmos, somente cinco trazem em seu título inicial a informação de que o poema em questão é uma oração. Esquematicamente, tem-se: Em (Sl 17,1) – "uma oração de Davi"; Em (Sl 86,1) – "uma oração de Davi"; Em (Sl 90,1) – "Oração de Moisés"; Em (Sl 102,1) – "Oração de um oprimido"; Em (Sl 142,1) – "Uma oração".

3. Há um grupo de estudos na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), cuja sigla chama-se TIAT e o significado (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento); que trabalha arduamente com os textos bíblicos. Ao debruçar-se frente aos textos, sob a orientação do Prof. Dr. Matthias Grenzer, compreende-se a importância de captar, com profundidade, o todo de cada texto. Nele, tudo fala: a "terra", o "firmamento", os "animais", os "vegetais", o "sol", a "lua", às "águas", às "aves", os "pássaros" e etc. Eis alguns estudos publicados a este respeito: . A morte do gado (Ex 9,1-7). Ribla - Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, v. 89, p. 80-92, 2023. . Fuligem. Econarratividades em Ex 9,6-12. Cadernos de Sion, v. 4, p. 8-18, 2023. ; FERNANDES, Leonardo Agostini . Gafanhotos na Bíblia Hebraica: suas dimensões socioambientais e teológicas. Revista de Cultura Teológica, v. XXXI, p. 115-130, 2023. ; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. Pássaros nos Salmos. REB. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 82, p. 115-129, 2022. ; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental. Encontros Teológicos, v. 36, p. 439-456, 2021. Erva, Bovino Selvagem, Tamareira e Cedro: Ecoespiritualidade no Salmo 92. Atualidade Teológica, v. XXIV, p. 66-86, 2020. ; RAMOS, M. S. Água nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 80, p. 750-763, 2020.

deu e testamentou que boa parte dos Salmos deveria ser atribuída ao mais "jovem entre os filhos de Jessé" (1Sm 17,14). O Salmo 122, inicialmente, lembra Davi ao informar seus interlocutores: "cântico das subidas (רִ֗ישׁ תּוּלָ֫עַמַּה)"[4] (v. 1a), "De Davi (דָּוִ֥דְ)"[5] (v. 1a).

Se, de um lado, **Davi** (v. 1a) foi, por muitos séculos, considerado uma personagem fictícia pela crítica racional bíblica, de outro, essa mesma crítica avança à medida que se comprova a "existência" "histórica" dessa figura[6]. No Salmo 122, Davi encontra espaços literários pelo fato de seu nome ser mencionado na titulação do Salmo. Ora, se o nome confere identidade, então, o nome de Davi em v. 1a, muito provavelmente, serve como prefácio para o texto do Salmo 122. Além disso, a cidade – Jerusalém – vv.2b.3a.6a, cuja fortaleza se media pelas "portas" (v. 2a) e "muros" (v. 7a) também faz jus ao trabalho (1Cr 21,15s) de Davi. E, por fim, o orante, teologicamente, sente-se contemporâneo de Davi à medida que experimenta a "alegria" pelo convite recebido: "à casa do SENHOR, vamos (הָוהְי֣ ֵרֵל֑נ תִיֵּב)" (v. 1c).

2. APRESENTAÇÃO DO POEMA

Espera-se de um poema lírico que ele cante. E isso ocorre quando seus interlocutores abrem espaços para que a gramática nele contida possa se

4. Há um estudo publicado sobre Sl 130, onde o (a) leitor (a) poderá encontrar com mais precisão os usos desta expressão. DANTAS, José Ancelmo Santos. No limiar da esperança! Um estudo bíblico de Sl 130. Revista Encontros Teológicos, 39(1). 2024. Disponível em https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1864. Acesso em 09/04/2024.

5. No tocante a esta expressão: "De Davi", no sentido de atribuir a ele a autoria de diversos Salmos, pode-se acessar o estudo publicado sobre "O Pecado de Davi" em: DANTAS, José Ancelmo Santos. SANTOS, Rafael Rocha dos. O Pecado de Davi – Um estudo Bíblico de Salmo 51. REFLEXUS - Ano XVII, n. 1, 2023. P. 235-247. Disponível em https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/2739/2420. Acesso em 09/07/2024. Reiterados são os Salmos a Davi atribuídos.

6. PEETZ, Melanie. O Israel bíblico: história, arqueologia, geografia. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2022 (Coleção Cultura Bíblica). A estela que menciona o nome da casa de Davi é conhecida como a "Estela de Tel Dan" ou "Estela de Dã". Descoberta em 1993 durante escavações arqueológicas na antiga cidade de Tel Dan, localizada no norte de Israel. A inscrição na estela, escrita em aramaico antigo, menciona um rei que derrotou uma dinastia israelita e se refere à "casa de Davi" de forma bastante significativa, sendo uma das primeiras evidências arqueológicas fora da Bíblia que mencionam o rei Davi e sua dinastia.

expressar. Paralelismos surgirão à medida em que letras, no caso da língua hebraica, consonantais, forem detectadas, vocábulos repetidos e termos analisados, formando uma moldura temática. O Salmo 122, por ser um poema lírico, alimenta e sacia, inclusive, a maior fome e sede que habitam o peregrino: o sentido da vida. Por entre as diversas palavras presentes no poema, os interlocutores devem transitar e fazê-lo com a leveza com que caminham os romeiros, isto é, quanto mais caminham, menos cansaço sentem, pois tiram da bagagem da vida a nota musical da fé. Esta última pede abertura e raciocínio, atenção e sensibilidade, humildade e despretensão. Tudo isso, feito com o devido esmero, trará aos interlocutores a compreensão, não apenas como um ato intelectual, mas como um encontro profundo com a verdade, que transforma o coração e guia os passos na direção da sabedoria divina.

Sistematicamente, a fim de melhor favorecer o estudo, seja apresentado o Salmo 122. Do lado esquerdo, lê-se o texto em hebraico; no meio as citações com os versículos; e, no lado direito, uma tradução para o português.

Tabela 1 – Apresentação do Poema e sua tradução[7]

Hebraico	Versículo	Português
שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד	(v. 1a)	Cântico das Subidas. De Davi.
שָׂמַחְתִּי בְּאֹמְרִים לִי	(v. 1b)	Alegrei-me quando disseram para mim:
בֵּית יְהוָה נֵלֵךְ	(v. 1c)	À casa do SENHOR vamos!
עֹמְדוֹת הָיוּ רַגְלֵינוּ בִּשְׁעָרַיִךְ יְרוּשָׁלָ͏ִם	(v. 2a)	Estão detidos nossos pés em tuas portas,
יְרוּשָׁלַ͏ִם הַבְּנוּיָה	(v. 2b)	Ó Jerusalém!
יְרוּשָׁלַ͏ִם הַבְּנוּיָה	(v. 3a)	Ó Jerusalém,
כְּעִיר שֶׁחֻבְּרָה־לָּהּ יָחְדָּו	(v. 3b)	construída como cidade,

7. Karl ELLIGER; Wilhelm RUDOLPH, Bíblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1209 (o livro dos Salmos foi preparado, em 1969, por H. Bardtke) (Tradução própria).

Hebraico	Versículo	Português
הָל־הָרְבֻּחָ֥שׁ׃ וְדָחַי	(v. 3c)	que em si mesma, ficou compacta e unida!
פָּשָׁ֥שׁ׃ וּלְע֗ מִיטָּבְ֫שׁ	(v. 4a)	Para onde subiram as tribos,
הָ֭י־יֵטְבֵ֣שׁ	(v. 4b)	as tribos do SENHOR,
תוּדֵ֣ע לְאָ֭רְשִׁיל	(v. 4c)	é uma norma para Israel
הָוְהִ֑י׃ תוֹדֹ֥הְל סֵ֝֗שֶׁל	(v. 4d)	a fim de dar graças ao nome do SENHOR!
יכִ֤ הָ֣מָּשׁ׃ וּבָ֭שָׁי תוֹאְסִכ	(v. 5a)	Porque ali assentaram os tronos
טָ֝פְּשִׁ֗מְל	(v. 5b)	para o julgamento,
תוֹאְסִכ תֵּי֥בְל׃ דִיוָֽד	(v. 5c)	os tronos para a casa de Davi!
וְלַ֣אַש סוּ֭לְש שָׁלָ֗שׁוּרְי׃	(v. 6a)	Pedi pela paz de Jerusalém,
וְיָלְ֫שְׁי ׃דֶיָבֲהֹֽא׃	(v. 6b)	que vivam tranquilos os que te amam!
סוּלָ֣שׁ־יְהִ֭י ְבֵּלֵיחְֽב	(v. 7a)	Que haja paz dentro de teus muros,
׃דֶיָתוֹנְמְרַֽאְב	(v. 7b)	E tranquilidade em teus palácios!
וַעֲמִ֤ל יַ֣חַא יָ֭עֳרְו	(v. 8a)	Por causa de meus irmãos e de meus amigos,
אָנ־הָ֭הְבַדָא סוּ֣לָ֑ש ְבָּ֗ב	(v. 8b)	Eu direi: a paz esteja contigo!
וַעֲמִ֤ל הָוְהִי־תֵ֣יבְ֭ונֵיהֱלֹֽא	(v. 9a)	Por causa da casa do SENHOR, nosso Deus,
הָ֝שְׁקְבָ֗א בּ֣וֹט ְלָֽ׃	(v. 9b)	buscarei o bem teu!

Fonte: Produzido pelo autor (2024)

Após informar aos interlocutores acerca da titularidade: “Cântico das Subidas. De Davi” em v. 1a, o orante inicia seu cântico lírico com a expressão verbal: “alegrei-me (יִתְחַמָּשׁ)” (v. 1b). Deste modo, imprime uma marca de continuidade entre o que aqui se canta com aquilo que se cantou em Salmo 121,1s ao pedir proteção ao Senhor, que é o “guardião” (Sl 121,3) do peregrino, seja na “saída”, seja na “chegada” (Sl 121,8a). Observem que o aspecto de continuidade define a moldura literária presente nestes versos, haja vista que no Salmo 122 continua o anseio do orante que, em Salmo 121, pedira ao Senhor, Deus de Israel, proteção

durante o caminho. Os "olhos (וַיַּע)", outrora levantados para os "montes (רַה)"[8] (Sl 121,1), alimentam em quem reza, o desejo de pedir o socorro de Deus. Essa ajuda tão esperada chegou por ocasião do advento da alegria expressa no convite: "à casa do SENHOR vamos (תִיַּב הָוהְיִ ְרֶלֵנ)" (v. 1c). Imagina-se que, com isso, o orante passa da espera à realização!

Em Salmo 122 descreve-se, em primeiro lugar, a respeito de pessoas. Como é o caso de "Davi (דָוִדְ)", duplamente lembrado nos vv. 1a.5c. Em seguida, o orante se recorda também do "SENHOR (הָוהְיִ)" nos vv. 1c.4b-d.9a, no sentido de este ser o provedor do caminho e o destinatário do culto e do louvor, quando, frente a ele, se reunirem a totalidade das "tribos" (v. 4a). Além disso, o Salmo 122 narra acerca dos locais e dos lugares: como é o caso do local "casa (תִיַּב)" nos vv. 1c.5c.9a, significando o lar do Senhor e de Davi. Enquanto na categoria de lugar, destaca-se "Jerusalém (ַםִלָּשׁוּרְיִ)", que nos vv. 2b.3a.6a é lembrada como "cidade" (v. 3b), cujos "muros" (v. 7a) e "portas" (v. 2a) estão "tranquilos" (v. 7b). Enfim, o poema presente em Salmo 122 destaca-se por meio de "artifícios sonoros"[9]; isto é, há uma "aliteração" bastante tonificada em v. 6 quando este descreve as seguintes palavras: "pedi pela (וְלֹאַשׁ)" / "paz (ֹוׁלָש)" / de "Jerusalém (ַםָלָשׁוּרְיִ)" e "que vivam tranquilos (וְיֹלְשׁוּ)...". Eis um verdadeiro luxo em literalidade! Bastou apenas quatro palavras, e dentro delas, duas consoantes, isto é, ל e ש para conceder ao hino, precisão rítmica e explosão teológica. Pois, sendo quatro as palavras, quatro também são as vezes em que as duas consoantes se repetem. Estes vocábulos insistem, pois, na temática da "paz (ֹוׁלָש)". Todavia, quem é o autor da "paz (ֹוׁלָש)"? Há um lugar e/ou um local capaz de encontrá-la? Como os Salmos a

8. Vocábulo longamente trabalhado no estudo feito sobre o Salmo 121. DANTAS, José Ancelmo Santos. Nos Montes está o Senhor – Um estudo bíblico-teológico do Salmo 121. Disponível em Revista Uniítalo em Pesquisa, https://revista-nova.italo.br/index.php/arquivos/article/view/29/84. Acesso em: 12 dez. 2024.

9. Esta expressão encontra parâmetro na obra: BALLARINI, Teodorico; REALLI, Venanzio. A Poética hebraica e os Salmos. Ed.Vozes 1985. p. 28.

descrevem? Compreender acerca da "paz (שָׁלוֹם)" em tempos de guerra é mais que um dever; tornou-se uma "norma (תוֹדַע)" (v. 4c), uma espécie de mandamento.

3. A PAZ

O vocábulo "paz (שָׁלוֹם)" é, na língua hebraica, um substantivo masculino singular, e geralmente, está no caso construto. Dentre os cento e cinquenta Salmos, aparece por vinte e sete vezes. Em Salmos 122, essa palavra encontra-se nos vv. 6a.7a.8b, formando, portanto, um paralelismo triplo com o nome da Cidade Santa de "Jerusalém (יְרוּשָׁלָם)", que também é descrito nos vv. 2b.3a.6a. Inicialmente, o orante relaciona a "paz (שָׁלוֹם)" com "Jerusalém (יְרוּשָׁלָם)" por meio do verbo "pedi[10] (וְלַאֲשׁ)" em v. 6a, dirigindo sua súplica à Cidade Santa. Pois é nela, isto é, em Jerusalém, que "haja paz (שָׁלוֹם־יִהְ)" (v. 7a). Simplesmente, a "paz (שָׁלוֹם)" (v. 8b)!

Dentre as cinco partes que compõem o livro dos Salmos, o vocábulo "paz (שָׁלוֹם)" possui um campo semântico e temático robusto. Em diversos momentos, toca outros horizontes, atingindo, assim, uma cadeia ampla de significados. Inicialmente, a paz ocorre por parte do "SENHOR" que é "grande" (Sl 35,27) e "fala de paz" (Sl 85,9); por isso, ele "aprecia a paz" do seu "servo" (Sl 35,27). Em seguida, é vista como benção, na medida em que "o SENHOR abençoa o seu povo com a paz" (Sl 29,11) e "em paz resgatará a alma" (Sl 55,19) daquele que lhe é temente, livrando-o da "opressão do perverso" (Sl 55,4). Para este último, a mesa do Senhor será uma espécie de "armadilha para os perversos" (Sl 69,23), pois professa uma religiosidade de aparência, mas esquece de comprometer-se com quem sofre. Este não ficará impune!

10. No texto hebraico, o verbo "pedi (וְלַאֲשׁ)" está no grau Kal, tempo imperfeito, gênero masculino, número plural, tendo como objeto direto implícito "a paz", dirigida a "Jerusalém (יְרוּשָׁלָם)".

De um lado, os que louvam a Deus, “procuram a paz” (Sl 34,15) e os “oprimidos” se “deleitarão com paz abundante” (Sl 37,11); mais ainda, o “justo”, além de florescer, terá “paz em abundância” (Sl 72,7); por isso, não vale a pena cultivar “inveja dos arrogantes” (Sl 73,3), imaginando que, frente ao Senhor, Deus de Israel, “a paz” pudesse estar com os “perversos”. Do contrário, “a paz abundante” (Sl 119,165) encontra-se com aqueles que amam a instrução do Senhor. Estes podem “deitar-se em paz” e “adormecer” (Sl 4,9); afinal de contas, eles são “pela paz” (Sl 120,7).

De outro lado, existem os que “falam de paz”, mas cultivam no “coração” a “maldade” (Sl 28,3). Aliás, faz pouco tempo que este último “estava em paz” (Sl 41,10) junto ao justo, com quem “comeu do pão” que, por direito, pertencia ao necessitado. Mas bastou um breve intervalo de tempo para que o mal nele entrasse, fazendo-o “levantar” contra o amigo o próprio “calcanhar” (Sl 41,10). Trata-se de quem é perverso, isto é, de quem “profanou a aliança” do Senhor (Sl 55,21). Frequentemente, sobre o perverso é dito ser capaz de “lançar as mãos contra os que estavam em paz” (Sl 55,21) com ele próprio. Todavia, há outros que “não falam de paz”, mas contra os “serenos” da “terra” planejam “palavras” de “embustes” (Sl 35,20); quer dizer, são seres humanos que “odeiam a paz” (Sl 120,6).

Se falta “paz (שָׁלוֹם)”, tudo se encontra comprometido. O passado, o presente e até “o futuro” são para o homem de paz” (Sl 37,37). Sem ela, tudo é dor: “não há paz nos ossos” (Sl 38,4). Tudo o que foi criado torna-se, na perspectiva bíblica, um instrumental de paz. Inclusive, os espaços verdes, haja vista que “os montes trazem a paz” (Sl 72,3), e “paz sobre Israel” (Sl 125,5; 128,6), na esperança de um dia contemplar o encontro entre a “justiça e a paz” (Sl 85,11), cujo símbolo para unir tais categorias será o do “beijo”. Por isso, “Jerusalém” deve enaltecer

o Senhor e louvar o Deus de Sião, pois é ele quem coloca “a paz em seu território” (Sl 147,14). Jerusalém sem paz nada seria!

Em suma, o orante ao cantar “pela paz de Jerusalém” em v. 6a lembra da cidade e de todos aqueles que nela vivem. Além disso, ao descrever a ordenação de “paz dentro dos muros” (v. 7a), imagina as estruturas que existem nela, sobretudo, o palácio, casa do rei, e o Templo, casa do Senhor. E, por fim, ao clamar o último imperativo: “A paz esteja contigo” (v. 8b), ele se apresenta como um peregrino que “reza” e, ao mesmo tempo, pede “oração” (Szymik , 2016, p. 180). Pois, se “Jerusalém” tivesse tal paz, toda “nação” (Ross, 2016, p. 631) também teria. Paz, aqui é pensada como o “desejo” mais completo, porque abarca o sentido de “felicidade”, “bem-estar”, “esperança” e “prosperidade” (Ravasi, 2011, p. 782).

4. NAS PORTAS E MUROS

Após atualizar a esperança “alegre” (v. 1b) por meio do convite recebido — “à casa do SENHOR, vamos (תֵּ֣לֵךְ הָ֭וְהִי נֵלֵ֑כָה)” (v. 1c) — e localizada naturalmente em “Jerusalém (בִּ֝ירוּשָׁלָֽ͏ִם)” (v. 2b), o orante, valendo-se de uma imagem literária, concede corpo e circunstância à cena ao declarar: “estão detidos nossos pés em tuas portas (תֹּודְמֹ֣עַ וְיָה֣ וּנֵילְגַ֣ר רַיְרָעְשִֽׁבַ)” (v. 2a), formando, desse modo, uma “metonímia”[11].

Ao descrever a imagem dos “pés (לְגָ֫ר)” (v. 2a), o orante indica que, com a chegada deles, chegou também o peregrino. Este se encontra diante das “portas (רַעַ֥ש)”[12] da cidade e precisa atravessar os “muros (לֵ֝יחַ)” (v. 7a) de Jerusalém (v. 2b), até entrar no Templo.

11. Trata-se de uma figura de linguagem semelhante a sinédoque. Ela se caracteriza ao indicar o todo por uma parte. Ver em: Enciclopédia de significados. Disponível em https://www.significados.com.br/metonimia/ .Acesso em 09/07/2024.

12. No original hebraico, “pés (לְגָ֫ר)” aparece como substantivo feminino, plural, construto; “portas (רַעַ֥ש)” pode assumir, neste contexto, função de sujeito ou adjunto adverbial. Ambos os termos colaboram para o efeito metonímico da cena.

Dito de outro modo: a alegria contagiante que, no orante, foi introjetada causou-lhe uma nostalgia emocional em v. 1b-c, cedendo lugar à concretude da fé, o que o fez descrever imagens vivas como “pés (לֶגֶר)” (v. 2a), “portas (רַעַשׁ)” (v. 2a) e “muros (לֵיחַ)” (v. 7a). Eis, uma impactante “referência geográfica”, trazendo no texto uma “orientação espacial”, tornando-o mais “artístico” e mais “complexo” (Seybold, 2007, p. 200).

A palavra “portas (רַעַשׁ)” possui quinze ocorrências nos cento e cinquenta Salmos. Em v. 2a, nota-se primeiro a descrição desse vocábulo acompanhado pela partícula prepositiva בְּ que o antecede, e depois, seguido do sufixo pronominal ךָ, deixando-o, na segunda pessoa do singular, podendo ser tanto feminino quanto masculino. Por isso, em v. 2a, tem-se a expressão: “em tuas portas (בְּרַיְרָעְשֶׁבְ)”, significando também “em teus portões”.

Quem canta ou reza no Saltério, por vezes, imagina o Senhor, Deus de Israel, como aquele que “arranca” o aflito das “portas da morte” (Sl 9,14), tornando-o um anunciador dos “louvores” dele “nas portas de Sião” (Sl 9,15), isto é, como aquele que “reforça as trancas das portas” (Sl 147,13) a fim de que os filhos tenham suas “fronteiras” seguras e em “paz” (Sl 147,14).

Assim, percebe que são elas, as “portas (רַעַשׁ)” que devem abrir-se ao Senhor, se diz em Sl 24,7(2x).9(2x): “ó portas, levantai vossos frontões, levantai-vos, portas eternas”, a fim de que o “rei da glória” possa entrar. Afinal, que portas são estas? Trata-se das “portas da justiça” (Sl 118,19), que é a “porta do SENHOR” (Sl 118,20) e a acessa quem é justo. Além disso, é dito também que alguns “sentam à porta” (Sl 69,13) e outros “entram em suas portas, dando graças” (Sl 100,4). No entanto, fato é que: o Senhor “ama as portas de Sião” (Sl 87,2).

Entretanto, o perigo está junto aos “inimigos”, uma vez que ficaram junto “à porta da cidade” (Sl 127,5), mas não entraram. Perigo também há entre os “insen-

satos", pois chegaram "às portas da morte" (Sl 107,18). Diferentemente do peregrino que, ao lembrar das "tribos (טֵבֶשׁ)" (v. 4a), resgata um sentimento de pertença, evocando a época em que, o povo vivia sob o governo de Davi e mantinha a integridade política e nacional de Israel preservada. Quem é, então, o orante? Ele é membro pertencente a uma das "tribos (טֵבֶשׁ)" (v. 4a), e não só, o DNA dele pertence às "tribos do SENHOR[13] (יָהּ־יִטְבֶשׁ)" (v. 4b). Isso o leva a sentir-se convocado e impelido a "subir (הלע)" rumo a "Jerusalém (יִלַּ֫ם֥וּשׁ)", e lá estando, "deter os pés nas portas dela" (v. 2a).

O vocábulo "muros (לֵיח)", no sentido de "pequena muralha", com seus sete usos na Bíblia Hebraica, também ganha espaços literários junto à gramática bíblica. Durante a longíssima história de Israel foi preciso a construção de "rampas" que dessem acesso "aos muros" (2Sm 20,15). Junto aos "muros (לֵיח)", aconteceram fins trágicos. Por exemplo, "os cães devoraram Jezabel diante dos muros dela" (1Rs 21,23). Entretanto, um dos filhos de Coré (Sl 48,1), consciente do perigo ao redor, utiliza sua sabedoria para clamar ao Senhor: "Cercai Sião!" (Sl 48,13), "contai suas torres" e "ponde vosso coração em seus muros" (Sl 48,14). Aliás, essa é a razão que levou o profeta a cantar acerca da terra de Judá: "temos uma cidade forte; muros e antemuro proporcionam ajuda" (Is 26,1).

Por fim, a infidelidade praticada pelo povo fez com que o Senhor planejasse "destruir o muro da filha de Sião" (Lm 2,8). Também foram ameaçados os "muros" das cidades que tinham o "mar" como "baluarte" e as águas como "muralha", trata-se de Nínive e Nó-Ámon, (Nm 3,8). Sábio também foi o artista que, no Salmo 122, não desistiu de sua prece, ao emprestar sua voz à de "Davi (דָוִד)" (v. 1a) cantou: "estão detidos nossos pés em tuas portas, ó Jerusalém" (v. 2a-b).

13. Embora em Sl 122,4b, a expressão utilizada seja "as tribos de יָהּ" e não "do SENHOR" no sentido pleno do tetragrama (הוהי), observa-se que aparecem apenas duas das quatro letras do Nome Sagrado. Ainda assim, compreende-se que יָהּ; neste contexto, é uma forma abreviada que remete ao próprio Senhor, o Deus de Israel.

5. EM JERUSALÉM

"Jerusalém (יְרוּשָׁלַ֫יִם)" foi descrita e cantada, no auge da perseguição sofrida pelos cristãos, como: "Cidade Santa (πόλις ἅγιος)" (Ap 21,2), "Nova Jerusalém (Ap 21,2)" (καινός Ἰεροσόλυμα), "descida do céu (καταβαίνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ)" (Ap 21,2) e "noiva adornada (νύμφη κοσμέω)" (Ap 21,2).

Antes disso, porém, vale dizer que esta cidade, cujo nome próprio foi lembrado por seiscentas e quarenta vezes[14] em toda a Bíblia Hebraica, destacou-se por ser, nas palavras de Weiser, "solo sagrado" e "monte elevado"(1997, p. 585), evidenciando sua importância central e recorrente, além de seu valor teológico, histórico e simbólico na tradição bíblica.

Trata-se de uma espécie de *habitat* por excelência, onde as "tribos (שֵׁבֶט)" representadas pelo seu "varão, "deveriam apresentar três vezes ao ano perante a face do Senhor" (Ex 23,17). Ross a descreve como "centro administrativo do reino"(2016. p. 636), enquanto Ravasi a imagina como sendo o "eixo da unidade nacional" (2011, p. 786).

14. Eis os usos da palavra "Jerusalém (יְרוּשָׁלַ֫יִם)" em toda a Bíblia Hebraica:
(Js 10,1.35.23; 12,10; 15,8.63(2x); 18,28; Jz 1,7.8.21(2x); 19,10; 1Sm 17,54; 2Sm 5,5.6.13.14; 8,7; 9,13; 10,14; 11,1.12; 12,31; 14,23.28; 15,8.11.14.29.37; 16,3.15; 17,20; 19,20.26.34.35; 20,2.3.7.22; 24,8.16; 1Rs 2,11.36.38.41; 3,1.15; 8,1; 9,15.19; 10,2.26.27; 11,7.13.29.32.36.42; 12,18.21.27.28; 14,21.25; 15,2.4(2x).10;22,42;2Rs8, 17.26;9,28;12,2.18.19;14,2(2x).13(2x).19.20;15,2(2x).33;16,2.5;18,2.17(2x).22(2x).35;19,10.21.31;21,1.4.7.12.13(2x).16.19;22,1.14;23,1.2.4.5.6.9.13.20.23.24.27.30.31.33.36; 24,4.8(2x).10.14.15.18.20;25,1.8.9.10; 1Cr 3,4.5; 5,36.41; 6,17; 8,28.32; 9,3.34.38; 11,4; 14,3.4; 15,3; 18,7; 19,25; 20,1.3; 21,4.15.16; 23,25; 28,1; 29,27; 2Cr 1,4.13.14.15; 2,6.15; 3,1; 5,2; 6,6;8,6;9,1.25.27.30;10,18;11,1.5.14.16;12,2.4.5.7.9.13(2x); 13,2; 14,14; 15,10; 17,13; 19,1.4.8(2x); 20,5.15.17.18.20.27(2x).28.31; 21,5.11.13.20; 22,1.12; 23,2;24,1.6.9.18.23; 25,1(2x).23.27(2x); 26,3(2x).9.15; 27,1.8; 28,1.10.24.27; 29,1.8; 30,1.2.3.5.11.13.14.21.26(2x); 31,4;32,2.9(2x).10.12.18.19.22.23.25.26.33;33,1.4.7.9.13.15.21;34,1.3.5.7.9.22.29.30.32(2x);35,1.18.24(2x);36,.2.3.4.5.9.10.11.14.19;Ez1.2.3(2x).4.5.7.11;21,1.68; 3,1.8(2x); 4,6;7,7.8.9.27;8, 29.30.31.32;9,9;10,7(2x).9;Ne1,2.3;2,11.12.13.17(2x).20;3,8.9.12;4,1.2.16;6,7;7,2.3(2x).6;8,15;11,1(2x).2.3.4.6.2;12,27(2x).28.29.43;13,6.7.15.16.19.20; Est 2,6; Sl 51,20; 68,30; 79,1.3; 102,22; 116,19; 122,2.3.6; 125,2; 128,5; 135,21;137,5.6.7; 147,2.12; Ecl 1,1.12.16; 2,7.9; Ct 1,5; 2,7; 3,5.10; 5,8.16; 6,4; 8,4; Is 1,1; 2,1; 2,3; 3,1.8; 4,3(2x).4; 5,3; 7,1; ,14; 10,10.11.12.32; 22,10.21; 24,23; 27,13; 28,14; 30,19; 31,5.9; 33,20; 36,2.7.20; 37,10.22.32; 40,2.9; 41,27; 44,26.28; 51,17; 52,1.2.9(2x); 62,1.6.7; 64,9; 65,18.19; 66,10.13.20; Jr 1,3.15; 2,2; 3, 17(2x); 4,3.4.5.1.11.14.16;5,1;6,1.6.8;7,17.34;8,1.5;9,10;11,2.6.9.12.13;13,9.13.27;14,2.16;15,4.5;17,19.20.21.25.26.27(2x);18,11; 19,3.7.13; 22,19; 23,14.15; 24,1.8; 25,2.18;26,18;27,3.18.20(2x).21;29,1(2x).2(2x).4.20.25; 32,2.32.44;33,10.13.16; 34,1.6.7.8.19; 35,11(2x).13.17; 36,9(2x).31; 37,5(2x).11.12; 38,28(2x); 39,1.8;40,1; 42,18; 44,2.6.9.13.17.21; 51,35.50; 52,1.3.4.12.13.14.29; Lm 1,7.8.17; 2,10.13.15; 4,12; Ez 4, 1.7.16; 5,5; 8,3; 9,4.8; 11,15; 12,10.19; 13,16; 14,21.22; 15,6; 16,2.3; 17,12; 21,7.25.27; 22,19; 23,4; 24,2; 26,2; 33,21;36,28;Dn1.;9,2.7.12.16(2x).25;Jl3,5;4,1.6.16.17;Am1,2;2,5;Ab1,11;Mq1,1.5.9.12;3,10.12;4,2.8;Sf1,4.12;3,14.16;Zc1,12.14.16(2x).17;2,2.6.8.16;3,2;7,7;8,3(2x).4.8.15.22;9,9.10;1,2(2x).3.5.6(2x).7.8.9.10.11;13;14,2.4.8.10.11.12.1.16.17.21; Ml 2,11; 3,4.

Ao que parece, no Salmo 122 quando, no v. 4d, “ação de graças” se mistura com o “julgamento” do v. 5b, os interlocutores são convidados a admitir que a ternura não se contrapõe a mandamento. E que “Jerusalém (יְרוּשָׁלִַם)”, descrita três vezes nos vv. 2b.3a.6a, embora seja “cidade (רִיעָכ)”, tal como prescrito em v. 3b, permanece simplesmente como uma “casa (תַיִב)”, cantada também três vezes nos vv. 1c.5c.9a, haja vista que, quando nela o peregrino chega, sente-se acolhido e amparado.

“Jerusalém (יְרוּשָׁלִַם)” possui um vasto campo temático em toda a Bíblia Hebraica e, não sendo possível explorar este vocábulo por completo, compreendamo-lo, ao menos, junto às poesias líricas presentes nos cento e cinquenta Salmos. Com seus dezessete usos, quem canta ou reza tais hinos pede ao Senhor, de modo semelhante ao que ocorre entre um filho e seu pai: “que reconstruas os muros de Jerusalém” (Sl 51,20), pois sabe que o “templo” do Senhor encontra-se “sobre Jerusalém” (Sl 68,30). Afinal de contas, caso isso não aconteça, a cidade “da santidade” do Senhor, Deus de Israel, que é “Jerusalém”, poderá ser “reduzida a ruínas” (Sl 79,1), servindo, inclusive, os “cadáveres” dos “servos” do Senhor como “comida” para as “aves do céu” (Sl 79,2) e o sangue deles sendo derramado como “água nos arredores de Jerusalém” (Sl 79,3).

Além disso, o poeta, ao fazer memória que “do alto do santuário”, o Senhor “olhou” dos “céus” e contemplou a “terra” (Sl 102,20), ao ouvir a “oração do desnudado” (Sl 102,18) e escutar o “soluço” do “prisioneiro” (Sl 102,21), crê que a única saída para “Sião” é voltar os olhos, a modo de louvor, para o “construtor” dela (Sl 102,17; 147,2). Isto é: faz-se necessário “proclamar o nome do SENHOR em Sião e o seu louvor em Jerusalém” (Sl 102,22; 147,12). Louvá-lo com exclusividade e decisão! Louvá-lo “nos átrios” da casa dele e/ou no coração de “Jerusalém” (Sl 116,19). Assim como “Jerusalém” encontra-se cercada de “montes”, o “SENHOR” cerca (Sl 125,2) o povo dele com carinho e proteção. E o faz, porque

quer o “bem-estar” de “Jerusalém” todos os dias da vida dela (Sl 128,5). Aliás, o Senhor “mora em Jerusalém” (Sl 135,21)!

Jerusalém é também cantada por quem, um dia, se ausentou dela. Reza o dito popular que: "só se dá valor depois que perde."[15]. O orante, provavelmente por ocasião do exílio da “Babilônia”[16] a perdeu. E, estando longe de casa, poetizou: “Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que me seque a mão direita” (Sl 137,5). E mais: “que a minha língua seja presa ao céu da boca, se não fizer Jerusalém subir ao topo da minha alegria” (Sl 137,6). Isto diz respeito ao “dia de Jerusalém” (Sl 137,7) que jamais o Senhor apagará da lembrança dele.

Em suma, quando no Salmo 122, o orante lembra de Jerusalém, ele o faz de modo gradativo. No v. 2b, ao cantar e chamá-la pelo nome: “Ó Jerusalém (יְרוּשָׁלִָ֑ם)”, tem, desde o início, a consciência de que lá está fixada a casa do Senhor, o que é motivo de contentamento: “alegrei-me quando disseram para mim: à casa do SENHOR vamos” (v. 1b-c). Tanto em v. 2b quanto em v. 3a, “Jerusalém (יְרוּשָׁלִָ֑ם)” é liricamente lembrada conforme a arquitetura dela, como ditam os vv. 2a.3b, por meio das expressões “portas (רַעַ֣ש)” e “cidade (רִיעִ֗)”. Entretanto, no v. 6a a imagem arquitetônica dá lugar a uma prece pessoal: “pedi a paz de Jerusalém (שַׁאֲל֥וּ שְׁל֣וֹם יְרוּשָׁלִָ֑ם)”, que, com o passar do tempo, ganhou estilo e espaço no coletivo litúrgico do Templo, pelo conteúdo do v. 6b: “que vivam tranquilos os que te amam (וְשַׁלְוָ֖ה אֹהָבָֽיִךְ)!

De um lado, não se nega a beleza da cidade, cujos vestígios arquitetônicos são descritos: “construída como cidade, que em si mesma ficou bem compacta

15. Ditados populares são frases ou expressões consideradas sábias, porque são passadas de geração para geração e transmitem experiências e conhecimentos que podem ajudar pessoas mais novas a entenderem determinados comportamentos e acontecimentos.". Disponível em https://brasilescola.uol.com.br/curiosidades/30-ditados-populares-seus-significados.htm. Acesso em: 25 out. 24.

16. Salmo 137 foi por nós pesquisado recentemente. Este estudo, composto a quatro mãos, pode ser consultado em: Cf.: DANTAS, José Ancelmo Santos. SILVA, Gabriel da Paixão. Lembranças de casa: Um estudo literário e bíblico de Salmo 137! REVISTA PISTIS & PRÁXIS: TEOLOGIA E PASTORAL. Disponível em: https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/31550/27091. Acesso em 17 dez. 24.

e unida" (v. 3b-c). Por outro lado, prefere-se estar no "umbral", no sentido de "limiar" da casa do Senhor, haja vista que "um dia" nos "átrios" da casa de Deus vale mais do que "mil" longe deles (Sl 84,11s).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Salmo 122 é uma poesia lírica. Quem nele canta ou reza "se alegra" (v. 1b) ao receber o convite de outros peregrinos para "ir à casa do Senhor" (v. 1c). Durante o itinerário de peregrinação, imagina "Jerusalém (יְרוּשָׁלִָ֗ם)"[17] cantada por três vezes nos vv. 2b.3a.6a, inicialmente como "cidade (רִיע)" (v. 3b), visualizando possíveis características dela: a planta arquitetônica (v. 3c), o centro de peregrinação (v. 4a) e sua função como núcleo de referência para as questões normativas (v. 5b). Em seguida, é vista como habitat da "paz (מוֹלָש)" (v. 6a.7a.8b) também mencionada por três vezes.

No Salmo 122, a fé torna-se combustível do peregrino, impulsionando-o a ir e a sair. Além disso, vivida coletivamente, a fé se transforma em justiça social, alimentando no orante a "alegria" (v. 1b). Essa predisposição faz com que o eu de quem reza queira ir à "Jerusalém" (v. 1c). Imagina-se, com isso, que as instituições localizadas na Cidade – religiosas e políticas – favoreçam o bem comum. Isto é, em Jerusalém, os "tronos" (v. 5a) devem promover espaços de convivência

17. O estudo do Salmo 122 é apenas o início de um projeto hermenêutico em desenvolvimento. A proposta consiste em analisar, de forma gradual, todos os Salmos pertencentes à família dos hinos de Peregrinação, adotando uma abordagem bíblica, teológica e literária. Além disso, cada Salmo será associado a um Santuário brasileiro, criando uma ponte entre as Escrituras e a espiritualidade popular. Assim, se existem quinze hinos das Subidas, serão selecionados também quinze Santuários, representando todas as regiões da Terra de Santa Cruz. A intenção desse projeto é que o leitor perceba a conexão entre a fé bíblica e a fé popular, ressaltando que não há dicotomia entre ambas. Elas estão profundamente entrelaçadas: uma nasce da outra, e ambas devem dialogar para exaltar o Nome do Senhor, Deus de Israel. Esse diálogo encontra seu ápice na Pessoa de Jesus Cristo, morto e ressuscitado. Um exemplo desse vínculo entre fé e cultura encontra-se no interior do estado de São Paulo, na cidade de Aparecida. Com mais de 300 anos de história, Aparecida representa a união da fé com a vida de um povo simples, que ali encontra esperança e significado. Hoje, a cidade é conhecida como a capital da fé e abriga um dos maiores Santuários Marianos do mundo, dedicado à Nossa Senhora da Conceição Aparecida, padroeira do Brasil. Anualmente, milhares de devotos visitam o Santuário em busca de graças e bênçãos, movidos por sua devoção à santa protetora. Para mais informações sobre o Santuário Nacional de Aparecida, visite: Santuário Nacional de Aparecida (https://www.a12.com/santuario-nacional).

igualitária, tal como ocorria junto ao templo. Mas quais tronos? Os “tronos das tribos do Senhor, pertencentes à casa de Davi.

Desta forma, o poema lírico abrange todas as dimensões da vida. Se “Jerusalém” (vv. 2b.3a.6a), a “cidade” (v. 3b) de Davi (v. 5c), deve ser bem protegida e guardada por suas “portas” (v. 2a) e “muros” (v. 7a), pois nela está o templo, então a vida do peregrino, simbolizada pela imagem dos “pés” (v. 2a), fixa-se ali, no templo de Jerusalém, para rezar. Ao terminar sua oração, a vida de quem reza, novamente simbolizada pela imagem dos “pés” (v. 2a), ao voltar ao convívio social, deve encontrar proteção e justiça junto aos “tronos” (v. 5a).

O Salmo 122, com suas sessenta e duas palavras, certamente não responde a todas as perguntas proferidas por parte de seus interlocutores. Por exemplo: trata-se de um poema lírico pré ou pós-exílio? Além disso, ao mencionar as “tribos” (v. 4a) e as predicar como “tribos do Senhor” (v. 4b), surge a questão: quais tribos se refere? Às do Reino do Norte ou do Reino do Sul? Historicamente, não há como precisar. No entanto, a verdade literária aqui cantada permanece válida: “alegrei-me quando disseram para mim: À casa do SENHOR vamos” (v. 1b-c). E que nela haja “paz” (v. 6a), tanto em suas “portas” (v. 2a) e “muros” (v. 7a), quanto em “Jerusalém” (v. 2b.3a.6a). Tê-la é já possuir a certeza da presença de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALLARRINI, Teodorico; REALLI, Venanzio. **A Poética hebraica e os Salmos**. Ed.Vozes 1985.

ELLIGER, Karl, e Wilhelm Rudolph. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. eds. 1997 Nota: o livro dos Salmos foi preparado por H. Bardtke em 1969.

DANTAS, José Ancelmo Santos. SILVA, Gabriel das Paixão. Lembranças de casa: Um estudo literário e bíblico de Salmo 137! **REVISTA PISTIS & PRÁXIS:**

TEOLOGIA E PASTORAL. Disponível em: https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/31550/27091. Acesso em: 17 dez. 24.

DANTAS, José Ancelmo Santos. Nos Montes está o Senhor – Um estudo bíblico-teológico do Salmo 12*,* **Revista Uniitalo em Pesquisa**. Disponível em: https://revista-nova.italo.br/index.php/arquivos/article/view/29/84. Acesso em: 12 dez. 24.

DANTAS, José Ancelmo Santos. SANTOS, Rafael Rocha dos. O Pecado de Davi – Um estudo Bíblico de Salmo 51*.* **REFLEXUS**, ano XVII, n.1, 2023. Disponível em: https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/2739/2420. Acesso em: 09 jul. 2024.

DANTAS, José Ancelmo Santos. No limiar da esperança! Um estudo bíblico de Sl 130. **Revista Encontros Teológicos**, 39(1). 2024. Disponível em: https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1864 . Acesso em: 09 abr. 2024.

Enciclopédia de significados. Disponível em: https://www.significados.com.br/metonimia/ . Acesso em 09 jul. 2024.

GRENZER, Matthias. **Erva, Bovino Selvagem, Tamareira e Cedro: Ecoespiritualidade no Salmo 92**. Atualidade Teológica, v. XXIV, 2020.

GRENZER, Matthias. **Fuligem. Econarratividades em Ex 9,6-12**. Cadernos de Sion, v. 4, 2023.

GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva . **Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental**. Encontros Teológicos, v. 36, 2021.

GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos . **Pássaros nos Salmos**. REB. Revista Eclesiastica Brasileira, v. 82, 2022.

GRENZER, Matthias ; FERNANDES, Leonardo Agostini . **Gafanhotos na Bíblia Hebraica: suas dimensões socioambientais e teológicas**. Revista de Cultura Teológica, v. XXXI, 2023.

GRENZER, Matthias ; RAMOS, M. S. **Água nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade**. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 80, 2020.

GRENZER, Matthias. **A morte do gado (Ex 9,1-7)**. Ribla - Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, v. 89, 2023.

PEETZ, Melanie. **O Israel bíblico: história, arqueologia, geografia**. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, (Coleção Cultura Bíblica) 2022.

RAVASI, Gianfranco. **Il libro dei salmi – commento e attualizzazione - vol. 3: salmi 101-150**. Italiano Editora: Dehoniana libri. 2011.

ROSS, Allen P. **A commentary on The Psalms – vol. 3 (90-150)**. Published by Kregel Academic, an imprint of Kregel Publications, 2450 Oak Industrial Dr. NE, Grand Rapids, MI 49505.2016.

Santuário Nacional de Aparecida. Disponível em: https://www.a12.com/santuario-nacional. Acesso em: 09 jul. 2024.

SEYBOLD, Klaus. **Poetica dei Salmi** – Introduzione allo studio della Bibbia – supplementi 35. Brescia. Idioma Italiano. Editora Paideia, 2007.

SZYMIK, Stefan MS. **RADOść PIELGRZyMOWANIA PSALM 122- W Perspektywie Historycznej I Teologicznej**. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II .Łódzkie Studia Teologiczne 25 (2016) 1. Polonês. P. 180. Disponível em: http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-71d7e540-c807-453e-9279-ac57013820a5. Acesso em: 09 jul. 2024.

WEISER, Artur. **Os Salmos**. Português. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2025.1 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 02/03/2025 ACEITO EM: 25/05/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

PENTECOSTALISMO E O PAPEL DA RELIGIÃO NA RECONFIGURAÇÃO SOCIAL: PERSPECTIVAS DURKHEIMIANAS E HISTÓRICAS

Pentecostalism and the role of religion in social reconfiguration: Durkheimian and historical perspectives

Samuel de Camargo[1]

Lattes: http://lattes.cnpq.br/9078347121874863

DOI: https://doi.org/10.58882/cllq.v10i1.208

RESUMO: O pentecostalismo, surgido no século XX com o avivamento da Rua Azusa, tornou-se uma das principais expressões cristãs contemporâneas. No âmbito da sociologia da religião, o fenômeno religioso é tanto uma prática espiritual quanto um fenômeno social que fortalece a coesão comunitária e a identidade coletiva. Seus rituais e símbolos promovem integração e continuidade. Além da esfera religiosa, também exerce forte influência na política, na economia e na cultura, moldando o contexto social. A pesquisa, de base bibliográfica, analisa sua relação com a coesão social e as mudanças estruturais, considerando influências do metodismo wesleyano e movimentos de santidade, destacando seu papel como agente de transformação na sociedade moderna.

Palavras-chave: Identidade coletiva; religião; Émile Durkheim.

ABSTRACT: Pentecostalism, which emerged in the 20th century with the Azusa Street Revival, has become one of the main contemporary Christian expressions. In the field of the sociology of religion, the religious phenomenon is both a spiritual practice and a social phenomenon that strengthens community cohesion and collective identity. Its rituals and symbols promote integration and continuity. Beyond the religious sphere, it also exerts a strong influence on politics, the economy, and culture, shaping the social context. This bibliographic-based research analyzes its relationship with social cohesion and structural changes, considering influences from Wesleyan Methodism and Holiness movements, highlighting its role as an agent of transformation in modern society.

Keywords: Collective identity; Religion; Émile Durkheim.

1. Professor. Mestrando no Programa de Pós-Graduação Profissional em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. Bacharel em Teologia Livre pela Faculdade Teológica e Apologética Cristã Dr. Walter Martins (2014); em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Maringá (2016), em História pelo Centro Universitário Cidade Verde (2023), em Filosofia pelo Centro Universitário Cidade Verde (2024). Especialista em: Teologia e Interpretação Bíblica pela Faculdades Batista do Paraná (2019); Teologia pela Faculdade Iguaçu (2024); em Filosofia, Sociologia e História pela Faculdade Iguaçu (2025); em Docência em Filosofia e Sociologia pela Faculdade Iguaçu (2025).

1 INTRODUÇÃO

O pentecostalismo é um movimento religioso que surgiu no início do século XX, na Rua Azusa, nos Estados Unidos. Esse movimento recebeu fluência de ricas tradições espirituais formadas por diversos movimentos anteriores, entre os quais se destacam: os Quakers, fundada por George Fox; os puritanos, com destaque para John Owen e Richard Baxter; os pietistas, representados por Philipp Jakob Spener e August Hermann Francke; os morávios, liderados por Nikolaus Ludwig von Zinzendorf; os wesleyanos, com ênfase na pregação e espiritualidade de John Wesley e Charles Wesley; e as tradições de fronteira dos Estados Unidos, marcadas por pregadores itinerantes como Charles Finney e os cultos campais do chamado Segundo Grande Despertar.

Ao se consolidar, o Movimento Pentecostal, até então denominado de Movimento de Fé Apostólica fundado por Charles Fox Parham, pregador controverso entre os estudiosos, espalhou-se por diversas partes do mundo, tornando-se uma das expressões mais significativas da religião cristã contemporânea. A partir da teoria da religião de Émile Durkheim proposta na obra As formas elementares da vida religiosa é possível compreender o pentecostalismo não apenas como uma prática espiritual, mas também como um fenômeno social com grande impacto na coesão social e na construção de identidade coletiva. A partir de Durkheim, percebe-se que a religião é uma força que promove a solidariedade e a integração social e, no contexto pentecostal, seus rituais, símbolos e práticas coletivas desempenham um papel central na manutenção dessa coesão.

Contudo, o impacto do pentecostalismo vai além da esfera religiosa, gerando transformações sociais significativas em diversos contextos. A crescente participação social dos pentecostais, especialmente em políticas públicas e movimentos de inclusão social, evidencia a relevância do movimento nas dinâmicas sociais

contemporâneas. Diante disso, surge a questão: como o pentecostalismo tem contribuído para mudanças sociais, culturais, econômicas e políticas ao longo de sua trajetória? E como a estrutura religiosa e a organização social dessa vertente têm influenciado as transformações que ocorrem nos países onde está presente?

A hipótese que guia este estudo é que o pentecostalismo, por meio da criação de uma identidade de pertencimento entre seus fiéis, possibilitou uma série de transformações sociais desde o seu surgimento. A construção dessa identidade coletiva, marcada pela vivência dos rituais e pelo senso de comunidade, tem promovido mudanças significativas não só no campo religioso, mas também nas estruturas sociais, políticas e econômicas das sociedades onde o movimento se instalou. As práticas pentecostais têm sido fundamentais para a ascensão social de muitos de seus adeptos, bem como para a inclusão de grupos marginalizados e o surgimento de novas formas de expressão cultural.

O presente estudo tem como objetivo geral analisar o pentecostalismo enquanto fenômeno religioso e social, considerando suas dimensões teóricas, históricas e culturais. Parte-se da compreensão de que o pentecostalismo não se restringe ao campo da experiência espiritual individual, mas se manifesta como um movimento coletivo com implicações significativas na estruturação da vida social. Nesse sentido, a pesquisa buscará compreender como seus rituais, símbolos e práticas comunitárias promovem essa coesão à luz da teoria da religião de Émile Durkheim.

Para alcançar esse objetivo, o estudo se propõe a realizar os seguintes objetivos específicos: analisar o pentecostalismo à luz da teoria da religião de Émile Durkheim, demonstrando como seus rituais, símbolos e práticas coletivas promovem a coesão social e reforçam a distinção entre sagrado e profano, consolidando a identidade e a continuidade do movimento em análise. Além disso, será estudado como as influências dos movimentos de santidade e do metodismo

wesleyano, como precursores do pentecostalismo, moldaram a organização social e os rituais da Igreja pentecostal, contribuindo para a formação de uma comunidade religiosa coesa e socialmente engajada durante o avivamento pentecostal de Los Angeles. Por fim, será avaliada a contribuição do pentecostalismo para a transformação das estruturas sociais, com destaque para sua participação política, a inclusão social de grupos marginalizados, a ascensão econômica de seus membros e as mudanças nas práticas culturais e nas normas sociais, desde o movimento de Azusa até os dias atuais.

A metodologia de pesquisa adotada neste estudo é de natureza básica, com o objetivo de compreender os fenômenos sociais e religiosos relacionados ao pentecostalismo a partir de uma abordagem teórica. A coleta de dados será essencialmente bibliográfica, baseada em uma revisão teórica das obras que abordam a teoria da religião de Émile Durkheim, o impacto do pentecostalismo nas transformações sociais, culturais e políticas, bem como dos movimentos que influenciaram seu surgimento, como o metodismo wesleyano e os movimentos de santidade. A pesquisa bibliográfica visa, assim, reunir e analisar fontes acadêmicas, artigos, livros e outros documentos relevantes que permitam construir um panorama amplo e profundo sobre as dimensões religiosa e social do pentecostalismo.

Esta revisão teórica tem como foco a análise das interações entre os rituais, a coesão social e a identidade coletiva dentro das comunidades pentecostais, considerando as implicações do movimento na ascensão econômica e na inclusão social de seus adeptos. Além disso, a pesquisa buscará explorar como a estrutura organizacional e os princípios originados do movimento em discussão, influenciados pelos preceitos de movimentos anteriores, contribuíram para a consolidação do pentecostalismo para suas transformações nas esferas políticas e culturais

2 A ORIGEM DO PENTECOSTALISMO E A TEORIA DA RELIGIÃO DE ÉMILE DURKHEIM

O pentecostalismo, um dos movimentos religiosos de crescimento mais acelerado no mundo contemporâneo, tem suas raízes no protestantismo norte-americano do início do século XX. Seu marco inaugural é o célebre Avivamento da Rua Azusa, ocorrido em Los Angeles, Califórnia, entre 1906 e 1915, sob a liderança do pregador afro-americano William J. Seymour, "filho de ex-escravo havia sido aluno da Escola Bíblica Betel, sob a liderança de C. Parha, onde começou o movimento de 'línguas estranhas' em 1901" (Alencar, 2000, p. 29). Este evento, caracterizado por intensas manifestações espirituais como o falar em línguas, curas e profecias, deu origem ao pentecostalismo moderno e influenciou profundamente sua teologia e prática litúrgica.

No Brasil, o pentecostalismo[2] encontrou terreno fértil para sua difusão. A partir da chegada dos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, em 1910, foi fundada a Assembleia de Deus, em 1911, no estado do Pará, consolidando uma das maiores denominações pentecostais do país (Epos, 2008). Simultaneamente, a Congregação Cristã no Brasil foi estabelecida por imigrantes italianos liderados por Luigi Francescon, ampliando o alcance do movimento entre os brasileiros. Ambas as iniciativas contribuíram para a construção de uma expressão religiosa vibrante, marcada por forte apelo emocional, liturgia espontânea e ênfase na atualidade dos dons espirituais, como a glossolalia, as curas e as profecias. (Epos, 2008).

2. Nesta pesquisa, o pentecostalismo é abordado de forma generalista, isto é, sem recorrer à classificação por ondas ou fases históricas comumente adotadas nos estudos contemporâneos. Adota-se uma perspectiva ampla, que considera o movimento em sua totalidade como um fenômeno religioso marcado pela centralidade da experiência com o Espírito Santo, pela valorização dos dons espirituais e pela ênfase em práticas litúrgicas intensas e comunitárias. Tal abordagem busca compreender o pentecostalismo em sua essência teológica, social e cultural, destacando seus elementos comuns e recorrentes, independentemente de sua cronologia ou segmentações internas.

Para além de seu impacto religioso, o pentecostalismo pode ser compreendido sociologicamente a partir da teoria da religião de Émile Durkheim, especialmente conforme delineada em sua obra *As formas elementares da vida religiosa* (2008). Nela o pensador define a religião como um sistema de crenças e práticas relacionadas ao sagrado, que une os indivíduos em uma comunidade moral, denominada Igreja. A principal característica da religião, segundo o autor, é a separação entre o sagrado e o profano, sendo essa dicotomia essencial para a coesão social.

> Do ponto de vista religioso, o segmento pentecostal auto-compreende-se como o grupo dos eleitos de Deus, no qual a salvação é não apenas prometida, mas vivenciada sensivelmente nos rituais; onde os textos bíblicos não são referências escritas do passado, mas narrativas imitadas em todos os momentos. Ser um crente é pertencer a um grupo distinto das demais confissões religiosas, por isso mesmo é preciso negá-las como falsas. Do ponto de vista social, há rupturas também. O pentecostal entende-se como distinto do mundo profano, que é quase sempre comandado pelo mal. Em muitos grupos, os fiéis são submetidos a uma disciplina bastante rigorosa, que os distingue socialmente nos modos de vestir, de consumir, nas práticas de lazer e até mesmo nas práticas políticas. [...].
>
> As pregações dos pastores, feitas em forte tom apelativo, têm como centro a insistência na mudança de vida [...].
>
> Ser pentecostal é sair da precariedade do tempo profano do mundo, com todos os seus malefícios, e entrar para o grupo dos que vivem hoje a salvação de Deus (Passos, 2005, p. 37-39).

No contexto pentecostal, essa distinção entre sagrado e profano manifesta-se de maneira explícita na vivência de santificação dos fiéis, na observância de códigos de conduta e na intensa participação nos cultos. “A santificação vem como uma certificação da salvação no aqui e agora” (Passos, 2005, p.48). O batismo no Espírito Santo, por exemplo, é considerado um rito de passagem sagrado que consagra o indivíduo ao serviço divino (Horton, 2019). Esses ele-

mentos litúrgicos não apenas delimitam o espaço do sagrado, mas também reforçam a identidade e a coesão do grupo religioso.

Durkheim ainda introduz o conceito de efervescência coletiva, fenômeno no qual a participação em rituais comunitários intensifica o sentimento de pertencimento e a vivência do sagrado (Durkheim, 2008). No pentecostalismo, essa efervescência é visível nos cultos, especialmente por meio da oração intercessora, da imposição de mãos e do falar em línguas — práticas que promovem a unidade entre os membros da congregação (Gilberto, 2008).

Nessa mesma direção, Alencar (2000) destaca que o pentecostalismo brasileiro desenvolveu uma estrutura eclesiástica própria, em que a autoridade pastoral está intimamente ligada às experiências espirituais dos líderes. Essa configuração institucional reforça o caráter coletivo da vivência religiosa e reflete a noção durkheimiana de que a religião é um fenômeno social antes de ser individual.

Eurico Bergstén (1981) ressalta que a teologia pentecostal valoriza a relação direta entre o crente e Deus, mediada pela atuação do Espírito Santo. Essa experiência pessoal e mística fortalece os laços comunitários e o senso de pertencimento, funcionando de maneira análoga às cerimônias totêmicas analisadas por Durkheim, nas quais os participantes reafirmam sua identidade coletiva ao compartilharem vivências espirituais intensas.

Dessa forma, a aplicação da teoria em análise ao estudo do pentecostalismo revela que esse movimento não apenas oferece um sistema de crenças e práticas religiosas, mas também desempenha uma função social essencial ao promover coesão, solidariedade e identidade coletiva. Seus rituais e símbolos são mecanismos eficazes de integração social, o que garante sua vitalidade e continuidade ao longo do tempo. A abordagem sociológica de Durkheim, portanto,

constitui uma ferramenta valiosa para compreender o impacto do pentecostalismo na sociedade contemporânea.

3 OS MOVIMENTOS PRECURSORES DO PENTECOSTALISMO DA RUA AZUSA

A irrupção do pentecostalismo, em especial através do avivamento da Rua Azusa em 1906, não ocorreu de maneira isolada, mas foi precedida por uma série de movimentos de santidade[3] e avivamento que prepararam o terreno para sua emergência. Neste contexto, a análise das influências dos grupos precursores do pentecostalismo se torna essencial para compreender sua constituição como um fenômeno religioso de grande impacto e que rompeu com essas barreiras raciais existentes nos Estados Unidos.

A emergência do pentecostalismo está diretamente ligada ao movimento de santidade, que se desenvolveu nos Estados Unidos no século XIX, especialmente entre as denominações metodistas. Alencar (2000) destaca que o pentecostalismo herdou do metodismo wesleyano a ênfase na experiência pessoal com o Espírito Santo e a santificação progressiva (Alencar, 2000). Baptista (2017) ressalta que os grupos pentecostais no Brasil, entre eles a Assembleia de Deus, foram fortemente influenciados pelo movimento de santidade e pelos reavivamentos do século XIX.

Outro grupo fundamental para a formação do pentecostalismo foi o Movimento de Keswick, os Holiness, que enfatizava a consagração total a Deus e a esperança na intervenção direta do Espírito Santo. Pereira (2021) observa que a crença em uma segunda bênção, distinta da justificação inicial, foi incorporada pelos pente-

3. No movimento pentecostal, a santidade é entendida como um processo espiritual dinâmico que une a busca por pureza moral com o envolvimento ativo em práticas que promovem transformação social. Essa concepção ultrapassa a simples observância de normas comportamentais, sendo marcada por uma vivência cotidiana orientada pela fé, resistência diante das adversidades e compromisso com a dignidade humana. Trata-se de uma espiritualidade que integra dimensões pessoais e coletivas, expressando-se tanto na relação com Deus quanto na responsabilidade com o próximo e a comunidade.

costais, que passaram a identificar essa experiência com o batismo no Espírito Santo.

O movimento liderado pelo negro William Seymour em Los Angeles consolidou várias influências herdadas dos movimentos anteriores. Segundo Horton (2019), a Rua Azusa representou um fenômeno de fervor espiritual que atraiu indivíduos de diferentes origens étnicas e sociais, caracterizando-se pela ênfase nos dons do Espírito Santo (Horton, 2019).

No âmbito sociológico, Durkheim (2008) argumenta que a religião não é apenas um sistema de crenças individuais, mas também um fenômeno coletivo que fortalece a coesão social. Nesse sentido, os cultos na rua Azusa podem ser compreendidos como rituais efervescentes, nos quais os indivíduos reafirmavam sua identidade coletiva através de experiências espirituais comuns.

A estrutura dos cultos pentecostais e a ênfase nos elementos emocionais e rituais se alinham às concepções de Durkheim sobre a religião. Ele defende que os rituais são essenciais para diferenciar o sagrado do profano e para fortalecer os laços comunitários (Durkheim, 2008).

O pentecostalismo, ao incorporar experiências como o batismo no Espírito Santo, cria espaços rituais onde a efervescência religiosa se manifesta de forma intensa. Gilberto (2008) e os autores Duffield e Cleava (2000) ressaltam que o caráter coletivo das manifestações espirituais pentecostais permite a construção de uma identidade grupal coesa.

Os grupos precursores do pentecostalismo contribuíram significativamente para a formação do movimento discutido, fornecendo elementos doutrinários, rituais e práticas que seriam posteriormente consolidados no pentecostalismo moderno. Sob a perspectiva de Durkheim, a religião se constitui como um elemento central na organização social, e o pentecostalismo não foge à regra: suas práticas

rituais e sua ênfase na experiência coletiva reforçam a identidade do grupo e asseguram a sua continuidade histórica.

4 O PENTECOSTALISMO COMO FENÔMENO SOCIAL: CONTRIBUIÇÕES PARA A TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE

Desde o avivamento da Califórnia, no início do século XX, até sua expansão global, esse movimento se caracteriza não apenas por sua ênfase espiritual, mas também por seu impacto na estruturação e reorganização do tecido social, por meio de transformações na sociedade que influenciam a coesão social, na mobilidade econômica e na participação política.

Durkheim (2008) argumenta que a religião desempenha um papel central na criação e manutenção da coesão social ao estabelecer um conjunto de crenças e práticas comuns. No caso do pentecostalismo, os cultos vibrantes, os testemunhos e a vida comunitária desempenham esse papel, promovendo um senso de pertencimento e solidariedade entre os adeptos.

Além disso, a participação ativa dos fiéis em grupos de oração, discipulados e ministérios sociais reforça a integração dentro da comunidade, funcionando como um mecanismo de apoio social e emocional, especialmente para populações marginalizadas (Durkheim, 2008). Essa dinâmica pode ser compreendida à luz do conceito de **solidariedade orgânica,** em que a coesão social decorre da interdependência entre os indivíduos que exercem funções distintas, mas complementares dentro do corpo social (Durkheim, 2008).

No contexto pentecostal, cada membro contribui com dons e serviços específicos, fortalecendo a estrutura comunitária e promovendo uma forma moderna de integração baseada na diversidade funcional. A presença populacional dos pentecostais têm repercussões diretas no cenário político e cultural. O envolvimento crescente de líderes religiosos na política reflete a consolidação do movi-

mento como um ator social relevante. Observa-se que os pentecostais começaram a ter uma influência política significativa, afetando discussões relacionadas à moralidade e às políticas públicas (Alencar, 2010).

Culturalmente, o pentecostalismo moldou práticas musicais, literárias e midiáticas. A música gospel, por exemplo, tornou-se um fenômeno global, ultrapassando barreiras religiosas e alcançando públicos diversos. O impacto midiático também é notável, com a presença de redes de comunicação voltadas para a propagação da fé e dos valores pentecostais.

Nos últimos anos, o pentecostalismo também se destacou como uma força política significativa. Líderes religiosos passaram a ocupar cargos públicos e a influenciar políticas sociais, culturais e econômicas. Essa participação política reflete uma tendência crescente de envolvimento do movimento pentecostal na definição de valores e normas sociais que impactam diretamente a sociedade em geral (Alencar, 2000). Tal influência evidencia a capacidade do pentecostalismo de moldar debates públicos sobre temas como: ética, direitos civis e políticas públicas.

Nesse cenário, observa-se a crescente influência de líderes pentecostais na definição de pautas cristãs conservadoras no Brasil, particularmente em temas como o aborto, a ideologia de gênero, a liberdade religiosa e a defesa da família tradicional. Conforme destaca Oliveira (2019), esse envolvimento político não ocorre de forma isolada, mas está articulado a uma estratégia mais ampla de inserção na esfera pública por meio de mandatos legislativos, presença midiática e mobilização de fiéis.

Haja vista que tais lideranças utilizam recursos simbólicos e institucionais para moldar debates e orientar decisões políticas de acordo com princípios religiosos. Picolotto (2016) complementa essa análise ao enfatizar que o pentecos-

talismo, com sua diversidade interna e capacidade de adaptação, tem reformulado suas formas de atuação, passando a integrar ativamente os espaços de poder e influenciar a construção de normas sociais e políticas públicas. Com isso, o movimento pentecostal reafirma seu protagonismo no cenário contemporâneo, evidenciando a transformação de elementos religiosos em instrumentos eficazes de atuação sociopolítica em uma sociedade plural.

O pentecostalismo, ao longo de sua trajetória, demonstrou ser mais do que uma expressão religiosa; trata-se de um fenômeno social de grande relevância. Sua influência na coesão social, sua contribuição para a mobilidade econômica e seu impacto na esfera política evidenciam a importância desse movimento na transformação da sociedade contemporânea. Dessa forma, compreender o pentecostalismo demanda uma abordagem interdisciplinar, que considere sua complexidade e seu potencial de reconfiguração das estruturas sociais.

O avivamento da Rua Azusa, liderado por William J. Seymour, foi um marco na história do pentecostalismo, não apenas pelo seu impacto espiritual, mas também por seu caráter de revolução social, especialmente na luta contra o racismo. Em um período de forte segregação racial nos Estados Unidos, o movimento pentecostal emergiu como um espaço de inclusão, onde pessoas de diferentes origens étnicas se reuniam para cultuar juntas. Essa experiência desafiava as normas racistas da época e demonstrava um modelo alternativo de convivência pautado na fraternidade cristã (Lima, 2016).

O impacto desse movimento ultrapassou as fronteiras californianas, influenciando outras comunidades pentecostais a promover a igualdade racial e resistir a práticas discriminatórias dentro e fora das igrejas (Alencar, 2000). Embora o pentecostalismo tenha enfrentado desafios ao longo do tempo, a raiz inclusiva do avivamento continua sendo uma referência para o combate ao racismo dentro do movimento.

Outro aspecto fundamental do impacto pentecostal na sociedade é sua relação com a ascensão econômica de seus membros. Sob a ótica weberiana, é possível compreender esse fenômeno a partir da valorização de princípios como disciplina, trabalho árduo e responsabilidade pessoal, que Max Weber associou à ética protestante e ao espírito do capitalismo (Weber, 2013). Esses valores, amplamente promovidos no contexto pentecostal, contribuem para a mobilidade econômica de seus adeptos. Além disso, a atuação das igrejas pentecostais em projetos sociais — como programas de reabilitação para dependentes químicos, assistência a famílias em situação de vulnerabilidade e iniciativas educacionais — reforça sua influência direta na melhoria das condições de vida em diversas comunidades.

De acordo com dados divulgados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2023), observou-se um expressivo aumento no número de estabelecimentos religiosos no Brasil ao longo das últimas duas décadas. Em 2021, dos 124.529 estabelecimentos identificados, mais da metade (52%) eram vinculados a denominações evangélicas pentecostais ou neopentecostais, seguidos por 19% de evangélicos tradicionais e 11% de católicos. Entre os pentecostais, a Assembleia de Deus se destacou como a denominação com maior presença, representando 14% do total. Cerca de 8% das instituições não puderam ser classificadas com precisão, uma vez que incluem, majoritariamente, associações com fins comunitários, beneficentes ou educacionais.

Esse expressivo número de templos ligados ao movimento pentecostal e neopentecostal não apenas evidencia sua ampla presença territorial, mas também reforça a percepção de crescimento contínuo dessas denominações nas últimas décadas. A expansão do número de estabelecimentos religiosos pode ser interpretada como reflexo direto do aumento do número de fiéis, indicando uma maior capilaridade e inserção social dessas igrejas, especialmente em áreas urbanas

periféricas. Tal dinâmica acompanha uma tendência já observada por estudos anteriores, que apontam o pentecostalismo como o segmento religioso que mais cresce no Brasil, superando significativamente outras tradições cristãs em termos de presença institucional e engajamento comunitário (IPEA, 2023).

O crescimento dos pentecostais é um dos fenômenos mais marcantes da história religiosa recente. A ênfase na experiência pessoal com o sagrado, a acessibilidade da mensagem e a forte presença comunitária foram fatores determinantes para esse crescimento em diversas regiões do globo, especialmente na América Latina, África e partes da Ásia, igrejas pentecostais têm se multiplicado de forma acelerada. Essa expansão internacional tem sido impulsionada por características como a ênfase na experiência espiritual direta, a adaptação às realidades locais e a capacidade de diálogo com as necessidades emocionais e materiais das populações. Assim, o pentecostalismo tem se consolidado como um dos movimentos religiosos mais dinâmicos e influentes da contemporaneidade.

Nesse sentido, de acordo com Durkheim, a religião exerce uma função fundamental na manutenção da coesão social, pois reforça normas e valores por meio de rituais. (Durkheim, 2008). A influência populacional dos pentecostais também se reflete na organização social. Com um modelo de liderança descentralizada e participativa, as igrejas pentecostais criaram redes de apoio comunitário, oferecendo serviços sociais, programas de capacitação profissional e assistência a populações vulneráveis. Além disso, a valorização da família e da ética do trabalho contribuiu para mudanças significativas nos padrões culturais das sociedades onde o pentecostalismo se consolidou (Lima, 2016).

O crescimento populacional dos pentecostais e sua influência na sociedade evidenciam a relevância desse movimento religioso na contemporaneidade. Desde a Rua Azusa até os dias atuais, o pentecostalismo tem sido um fator determinante na reconfiguração social, cultural e política de diversas nações. Sua presença

expressiva nas camadas populares e sua capacidade de adaptação às demandas sociais indicam que seu impacto continuará a se expandir nos próximos anos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo proporcionou uma compreensão aprofundada dos fenômenos sociais e religiosos relacionados ao pentecostalismo por meio da análise de obras acadêmicas sobre a teoria da religião, as transformações sociais impulsionadas pelo movimento pentecostal e os antecedentes históricos que contribuíram para sua consolidação. Ao considerar as interações entre rituais, coesão social e identidade coletiva, foi possível estabelecer conexões entre a organização interna do pentecostalismo e suas repercussões nas esferas política, cultural e econômica.

Os resultados da análise indicam que o pentecostalismo se consolidou como um agente de transformação social ao longo do último século. Sua influência ultrapassa o âmbito religioso, promovendo a coesão social por meio da criação de redes de apoio e oferecendo suporte material e espiritual a seus adeptos. Esse fenômeno contribui significativamente para a mobilidade social de grupos marginalizados, demonstrando o impacto do movimento na inclusão social e na ascensão econômica. As práticas rituais e a ênfase na experiência espiritual favorecem a formação de uma identidade coletiva robusta, que reforça os laços comunitários e facilita a inserção de seus membros na sociedade.

A construção dessa identidade coletiva é visível na forma como os cultos pentecostais estimulam a participação ativa dos fiéis, promovendo um senso de pertencimento que transcende a dimensão espiritual e se projeta na vida cotidiana. O envolvimento dos membros em atividades comunitárias, projetos sociais e redes de solidariedade fortalece os vínculos interpessoais e fomenta um sentimento de unidade que contribui para a resiliência diante de desafios socioeconômicos.

Assim, o pentecostalismo não se limita a uma experiência religiosa individualizada, mas configura-se como um fenômeno que impacta diretamente as estruturas sociais em que está inserido.

No aspecto econômico, demonstram que o pentecostalismo tem impulsionado um modelo de ascensão social baseado na autodisciplina, no esforço pessoal e na busca por bênçãos materiais por meio da fé. Esses princípios funcionam como um incentivo à inserção no mercado de trabalho, ao empreendedorismo e à superação de barreiras estruturais, especialmente em comunidades marcadas pela precariedade econômica. Ao adotar uma visão pragmática da fé, muitas igrejas pentecostais promovem cursos profissionalizantes, programas de assistência e redes de apoio financeiro que beneficiam diretamente seus membros, contribuindo para sua melhoria de vida. Esse fenômeno é particularmente expressivo em países em desenvolvimento, onde o pentecostalismo tem se tornado um fator de mobilidade social para populações historicamente marginalizadas.

Nesse contexto, a atuação das igrejas pentecostais pode ser compreendida como uma resposta às insuficiências do Estado brasileiro em prover políticas públicas eficazes de assistência social. Em um país marcado por desigualdades profundas e por um sistema assistencialista muitas vezes burocrático e limitado, essas comunidades religiosas surgem como espaços de suporte imediato e prático. Elas não apenas oferecem amparo espiritual, mas também suporte material e social, preenchendo uma lacuna crucial para parcelas vulneráveis da população. Essa presença ativa fortalece a coesão social e cria redes de solidariedade que funcionam como mecanismos de proteção social, sobretudo em áreas periféricas e rurais, onde o acesso a serviços públicos é restrito ou inexistente. Assim, o pentecostalismo não apenas promove a mobilidade individual, mas também exerce um papel coletivo significativo na mitigação das desigualdades sociais.

A análise política do fenômeno revela que o pentecostalismo tem desempenhado um papel crescente na formulação de políticas públicas e na defesa de valores morais específicos. O envolvimento de líderes religiosos na política ilustra uma nova configuração do poder religioso na esfera pública, onde o pentecostalismo não se limita mais à pregação e ao culto, mas se posiciona como um ator ativo na construção de narrativas sociais e políticas. Esse protagonismo se reflete na influência sobre eleições, na formulação de legislações e na mobilização de grandes parcelas da população em torno de agendas que refletem suas crenças e valores.

Culturalmente, o pentecostalismo se destaca por sua capacidade de dialogar com os meios de comunicação e as novas formas de expressão artística. A proliferação da música gospel, das mídias cristãs e de eventos religiosos de grande porte demonstra que o movimento tem se adaptado ao universo midiático contemporâneo, alcançando audiências diversas e expandindo sua influência para além dos espaços eclesiásticos. Além disso, a estética pentecostal, marcada por um estilo de vida baseado na modéstia e na disciplina, tem sido incorporada por muitos de seus adeptos como um distintivo identitário que reforça sua diferenciação em relação a outros grupos religiosos e sociais.

No entanto, a pesquisa também evidenciou desafios internos do pentecostalismo, especialmente no que se refere às tensões entre sua mensagem inclusiva e a manutenção de valores conservadores. Questões como a participação da mulher nos espaços de liderança, a aceitação da diversidade religiosa e os debates sobre liberdade sexual são pontos de tensão entre a preservação das tradições e a adaptação às demandas contemporâneas. Embora o movimento tenha sido um espaço de acolhimento para muitos grupos marginalizados, sua postura conservadora em alguns aspectos sociais gera críticas e abre espaço

para reflexões sobre o futuro do pentecostalismo em um mundo cada vez mais plural e dinâmico.

Por fim, pode-se concluir que o pentecostalismo continuará a desempenhar um papel central nas sociedades contemporâneas, especialmente devido à sua capacidade de adaptação e à sua crescente influência nas esferas política, econômica e cultural. O estudo revela que o pentecostalismo não é apenas um fenômeno religioso, mas uma força social dinâmica e complexa, cujos impactos se fazem sentir em múltiplas dimensões da vida coletiva. Assim, futuras pesquisas poderão aprofundar ainda mais essa análise, explorando como o pentecostalismo se reconfigura diante das transformações sociais e quais serão seus desdobramentos nos próximos anos.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Assembleias brasileiras de Deus:** teorização, história e tipologia – *1911 -2011*. 2012. 285 p. Tese (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus. Assembléia de Deus:** origem, implantação e militância (1911-1946). 2000. 159 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo/SP.

BAPTISTA, Douglas Roberto de Almeida. **História das Assembleias de Deus**: o grande movimento pentecostal do Brasil. Curitiba: InterSaberes, 2017.

DUFFILELD, Guy P.; CLEAVA, Nathaniel M. **Fundamentos da teologia pentecostal**. São Paulo: Editora Quadrangular, 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2008.

EPOS. **História do pentecostalismo**. Joinville: Faculdade Teológica Refidim, 2008

GILBERTO, Antonio. **Teologia sistemática pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). ***Crescimento dos estabelecimentos religiosos no país é liderado por igrejas pentecostais e neopentecostais***. 2023. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/14594-crescimento-dos-estabelecimentos-religiosos-no-pais-e-liderado-por-igrejas-pentecostais-e-neopentecostais. Acesso em: 25 maio. 2025.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. **Pentecostalismo e política no Brasil**. Revista Interações, v. 14, nº 25, p. 08-12 jun. 2019. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/20468/15783. Acesso em: 24 maio. 2025.

OLIVEIRA, José. **Breve história do movimento pentecostal:** dos Atos dos Apóstolos aos dias de hoje. Rio de Janeiro: CPAD, 2023.

PASSOS, João Décio. **Pentecostalismo: origem e começo**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PICOLOTTO, Mariana Reinisch. **O pentecostalismo no Brasil**: uma reflexão sobre novas classificações. Revista Contraponto, Rio Grande do Sul, v. 3, n. 1, p. 86-115, jun. 2016. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/contraponto/article/view/65741/37775. Acesso em: 24 maio. 2025.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.