

ISSN 1807-5096

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano XV/1 Janeiro/Junho 2018

Elismar Alves dos Santos

Antônio Ronaldo Vieira Nogueira

Érico Tadeu Xavier

Fernando César Chaves Reis

Maria Celeste de Sousa

Ralph Leal Heck

Myrson Melo Lima

Jan Gerard Joseph ter Reegen

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Ano XV/1 Janeiro/Junho 2018

Correspondências:

KAIROS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

Endereço: Rua Tenente Benévolo, 201 - Cep: 60.160-040

Tel.: (0xx85) 3453-2150

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIROS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza.
– Ano I, nº 1-2 (jan./dez. 2004) - . – Fortaleza: FCF, 2004 –

Semestral

ISSN: 1807-5096

1. Teologia – Periódicos. 2. Filosofia – Periódicos. 3. Ciências Humanas –
Periódicos. 4. Ciências Sociais – Periódicos. 5. Educação – Periódicos.
I. Faculdade Católica de Fortaleza.

CDD 105

205

305

370.05

Bibliotecária responsável:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista sem prévia autorização. Os artigos publicados, sua originalidade e redação são de inteira responsabilidade dos seus autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista.

Kairós – Revista Acadêmica da Prainha
Ano: Ano XV/1 Janeiro/Junho 2018

Chanceler: *D. José Antonio Aparecido Tosi Marques*
Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

Diretor e Redator: *Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Redatora adjunta: *Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha*

Publicação: **Faculdade Católica de Fortaleza**

Diretor: *Prof. Dr. Pe. Francisco Antônio Francileudo*

Secretária: Maria Uyára Félix Beleza

Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos

Revisão: Prof. Vianney Mesquita

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UFP)

Prof. Dr. Mário de França Miranda, SJ. (PUC-RJ)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP-Assunção)

Prof. Dr. Pedro Rubens, SJ (UNICAP-PE)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

Prof. Dr. Patrice Canivez (Université de Lille 3 - França)

Prof. Dr. Cornéliu Bilba (Universidade AI. I. Cuza di Iasi – Romênia)

Prof. Dr. Luís Manuel A. V. Bernardo (Universidade Nova de Lisboa – Portugal)

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira

Prof. Dr. Moésio Pereira de Souza

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

Profa. Dra. Tânia Maria Couto Maia

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa

Prof. Dr. Mário de França Miranda

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva

Prof. Dr. Ralph Leal Heck

SUMÁRIO

Editorial	6
-----------------	---

I - Seção Teológica

Prof. Dr. Pe. Elismar Alves dos Santos, C.Ss.R.

A relação entre catecismo e catequese	7
---	---

Prof. Ms. Pe. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira

Medellín 50 anos: memória, profecia e esperanças	17
--	----

Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier

O Reino de Deus: realidade atual e escatológica	32
---	----

Prof. Dr. Pe. Fernando César Chaves Reis

1 Re 18, 20-40, sacrificio, guerra e "Pasqua": delimitazione del testo	48
--	----

II - Seção Filosófica

Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa

Max Scheler e Lima Vaz: A dimensão antropológica do espírito	69
--	----

Prof. Dr. Ralph Leal Heck

Escândalo da dedução e informação semântica de uma perspectiva inferencial-pragmática	82
---	----

III - Resenhas

Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier

Para onde vai a igreja? Cinco cardeais brasileiros falam sobre o futuro da Igreja no Brasil e no mundo	104
--	-----

Prof. Myrson Melo Lima

"Franciscos Moradores do Céu"	107
-------------------------------------	-----

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

O Sagrado no olhar feminino	110
-----------------------------------	-----

EDITORIAL

No cenário brasileiro existem muitas IES ligadas direta e indiretamente a Instituições religiosas. Muitas delas possuem as suas revistas, de periodicidade diferente, mas continuam persistindo.

Qual o sentido da existência de uma Revista Científica numa Faculdade? Poder-se-ia apresentar vários objetivos, como por exemplo, a divulgação do pensamento científico; no caso das Faculdades Religiosas especificamente ligadas aos estudos teológicos e filosóficos em toda a sua amplitude. Além disso, outro fim é o estímulo do dinamismo do corpo docente, por meio do implemento da pesquisa. Outrossim, a importância do intercâmbio entre pesquisadores nas diversas áreas mencionadas.

Desde 2004 a Revista Acadêmica da Prainha “Kairós” publica semestralmente artigos de seus professores e de cooperadores especiais e eventuais, recentemente também visando com mais ênfase a área de Psicologia.

O presente número é uma prova disso. Na Seção Teológica é apresentado um estudo profundo exegético sobre “1 Re 18, 20-40, Sacrifício, Guerra e “Pasqua” que analisa num estado narrativo a disputa de Elias com os sacerdotes de Baal.

Consta artigo sobre “O Reino de Deus”, assim como um estudo sobre “Medellín 50 anos: memória, profecia e esperança”.

Um estudo de como se relacionam, ou devem se relacionar, o Catecismo e a Catequese, continua a reflexão teológica no sentido do anúncio da Verdade.

A Seção Filosófica apresenta um estudo sobre “A dimensão antropológica do Espírito” justapondo Max Scheller e Lima Vaz.

A Lógica é contemplada na pesquisa “Considerações sobre Dedução e Informação Semântica de uma perspectiva inferencial-Pragmática”.

O número termina com a já tradicional “Resenha” de livros novos e importantes.

Desejo a todos uma proveitosa leitura.

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

A RELAÇÃO ENTRE CATECISMO E CATEQUESE

*Prof. Dr. Pe. Elismar Alves dos Santos, C.Ss.R. **

Resumo

Para desenvolver o tema proposto, o artigo está dividido em duas partes. A primeira expressa o esforço da Igreja Católica na implantação de alguns catecismos na difícil tarefa da evangelização no decurso da história. Em razão de tantas polêmicas relacionadas a outras posições religiosas distintas da doutrina católica, os catecismos procuravam ressaltar os valores defendidos pela Igreja Católica e o caminho que os fiéis deveriam seguir. A segunda parte descreve a relação entre Catecismo e Catequese. Desde o Concílio Vaticano II, muitas realidades eclesiais mudaram, entre as quais, a catequese. Qual a finalidade do Catecismo no âmbito da Catequese? Adianta-se que este precisa ser concebido como instrumento no processo catequético. Sua finalidade encontra-se na rica transmissão da experiência *mistagógica* aos filhos de Deus confiados à Igreja do Senhor.

Palavras-chave

Catecismo. Catequese. Igreja Católica. Evangelização.

Abstract

To develop the proposed subject, the article is divided into two parts. The first presents the effort of the Catholic Church in the implementation of some catechisms in the difficult task of evangelization throughout history. Faced with so many controversies related to other religious views on the Catholic doctrine, the catechisms sought to highlight the values espoused by the Catholic Church and the way that the faithful should follow. The second part describes the relationship between Catechism and Catechesis. From the Second Vatican Council, many ecclesial realities have changed. Among them, catechesis. What is the purpose of the Catechism facing the Catechesis? It's anticipated that this needs to be designed as an instrument in the catechetical process. Its purpose lies on the rich transmission of the *mystagogic* experience to the children of God entrusted to the Church of the Lord.

Keywords

Catechism. Catechesis. Catholic Church. Evangelization.

1 Introdução

Em relação ao surgimento de alguns catecismos no decorrer da história da Igreja Católica, um fator interessante relacionado à Idade Média merece destaque: “O contato do cristianismo com culturas e tradições tão diferentes da europeia suscitou de imediato, o problema da adaptação e da tradução da fé cristã nos moldes culturais dos diferentes povos”¹. Por isso, com a expansão da fé cristã católica, desde o século XVI, há por parte dos missionários um esforço louvável, tanto na Ásia como na América, em organizar catecismos que privilegiem a língua e os costumes dos povos locais. E, para alcançar essa meta, sobressaem nesse contexto histórico o **Catecismo Romano** e o **Catecismo da Doutrina Christiana**, do Cardeal Belarmino. Esse último foi adotado em 1632 em diversas regiões da Ásia.

2 Os Catecismos na história da Igreja Católica

No que diz respeito à publicação dos catecismos, em relação ao período que antecede o espaço temporal entre o Concílio de Trento e o fim do século XIX, há “variedade e diversidade de catecismos”². Os catecismos surgiram para posicionarem-se ante algumas polêmicas, contrastes e interesses. Os destinatários dessas obras foram grupos restritos de sacerdotes e fiéis, em razão do elevado índice de analfabetismo mundial. Posteriormente, na história dos catecismos, de Pio VII a Pio XII, mesmo aqueles cuja publicação ocorreu próxima à época moderna, constata-se que eram simplesmente “compêndios” doutrinários e, muitas vezes, condicionados ao passado no modo da educação da fé.

A respeito do projeto de publicar um Catecismo Universal, essa intenção encontrou no Concílio Vaticano I seu tom mais expressivo, cujo resultado contribuiu para uma possível aprovação e edição do *Catecismo Universal da Igreja Católica*. No Concílio Vaticano II, no entanto, pairavam questionamentos sobre a necessidade de se publicar um catecismo de caráter universal. A primeira objeção pautava-se no que diz respeito à realidade cultural dos povos, isto é, cada civilização tem os próprios costumes e valores. Mesmo tendo esse obstáculo subjacente ao aspecto cultural da implantação do catecismo, entretanto, observou-se o seguinte: “Ao longo dos dois últimos séculos, foi-se acentuando a necessidade de um catecismo único, vinculante, completo, válido

¹ ALBERICH, Emílio. O Catecismo Universal: Obstáculo ou catalisador do processo de inculturação? *Concílio*, n. 224, p. 84, 1989.

² ALBERICH, Emílio. O Catecismo em questionamento. *Revista de Catequese*, Roma, n. 40, p. 41, 1987.

para todos, ou seja, universal”³. Karl Rahner lembra as tentativas da Igreja com vistas a implantação de catecismos universalmente válidos. Assim escreve:

Tentativas de fazer um catecismo universalmente válido e de introduzi-lo oficialmente faliram e encontraram unânime resistência da parte dos pregadores e dos catequistas teóricos, embora tenha existido como oficial um catecismo tridentino, que, porém, apesar de suas vantagens, jamais conseguiu impor-se como manual prático, e embora o cardeal Gasparri sob Pio XI tenha feito uma tentativa de fazer um novo catecismo universal deste tipo⁴.

Em 1993, a Igreja Católica ofereceu ao mundo católico o Catecismo oficial de caráter universal, intitulado **Catecismo da Igreja Católica** como intenção do Concílio Vaticano II. Coube ao Papa João Paulo II explicar o itinerário e o espírito da redação do texto. Assim escreve João Paulo II: “O ‘Catecismo da Igreja Católica’ é fruto de uma vastíssima colaboração: foi elaborado em seis anos de intenso trabalho, conduzido num espírito de atenta abertura e com apaixonado ardor”⁵. Logo após a publicação do **Catecismo da Igreja Católica**, como ressaltado, em 1993, surgiram as primeiras observações relacionadas ao Texto. Uma delas foi mostrada pelo teólogo espanhol Marciano Vidal. Em sua avaliação, positivamente, o novo Catecismo era de inspiração tomasiana, ora pela metodologia, ora pela doutrina, sem desmerecer, como diz o próprio Teólogo, o cabedal teológico deixado por Santo Tomás de Aquino, na fase de aprofundamento especulativo da reflexão teológico-moral. Quanto à moral geral do novo Catecismo, entretanto, ela “[...] está configurada com categorias da Escolástica e do Casuísmo, com leves contribuições da antropologia personalista comunitária da *Gaudium et Spes*⁶.

Sem entrar em detalhes quanto ao desafio de conjugar o uso do Catecismo ante a inculturação, surge uma pergunta intrigante: “Um catecismo universal será um obstáculo à inculturação da fé, ou poderá, antes, favorecê-la, atuando como um ‘catalisador’?”⁷ Segundo Jurgen Werbach⁸, o Catecismo deve ser apenas um meio, ora para os teólogos, ora para os líderes eclesiais, como meio capaz de auxiliar e oferecer um fundamento confiável na catequese. A

³ ALBERICH, Emílio. O Catecismo Universal, p. 86.

⁴ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 519.

⁵ *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1993, n.11.

⁶ VIDAL, Marciano. La Matriz Tomista de la Moral General en el Catecismo de la Iglesia Católica. *Studia Moralia*, Roma, n. 32, pp. 40-41, 1994.

⁷ ALBERICH, Emílio. O Catecismo Universal, p. 90.

⁸ WERBACH, Jurgen. Poderá o Catecismo Universal ajudar a superar a crise da transmissão da fé? *Concillium*, n. 224, p. 51, 1989.

finalidade do Catecismo Universal consiste em “definir a identidade, ou seja, esclarecer o conteúdo inteiro da fé”⁹. Procura, também, esclarecer qual a melhor pedagogia a ser adotada em vista da “compreensão” da verdade da fé. Em outras palavras:

A transmissão da fé precisa convencer; e só convencerá se transmitir com clareza e ao menos de maneira incoativa a experiência de como a fé questiona a fundo os que a buscam, como – para seu benefício e salvação – a fé lhes oferece o que pensar, o que viver e o que fazer, como lhes inspira uma esperança ousada e, no entanto sólida¹⁰.

Merecem destaque países como a Holanda, Itália e Espanha, onde os catecismos pós-conciliares, verdadeiramente, representaram um esforço plausível em vista da renovação da catequese.

Atualmente ainda é justo reconhecer que um catecismo, dentro de certos limites, pode ser um instrumento válido para alcançar alguns objetivos de importância decisiva para os cristãos de hoje, como por exemplo: facilitar a volta às fontes da fé, redescobrir o essencial da fé cristã, conseguir uma visão completa e harmônica da mensagem revelada, reafirmar-se na própria identidade no concerto de cosmovisões e credos religiosos, etc.¹¹

Corre-se, porém, o risco de querer impor, como conteúdo de fé, posições teológicas particulares, ou de pretender conciliar de modo autoritário questões *per se* abertas e ulteriores¹². Em razão disso, com a possibilidade do uso do Catecismo como instrumento que procura introduzir o crente no mistério da fé *mistagógicamente*, pode-se falar do caráter do testemunho convincente que nasce por meio da “experiência viva da fé”¹³. Nem sempre, todavia, de acordo com a visão de alguns teólogos, no caminho da história, o uso dos catecismos foi positivo. Nesse sentido, o **Catecismo de Pio X**, por exemplo, publicado em 1912, apesar dos esforços do Pontífice, pôde apenas corresponder a “[...] problemas marginais e secundários, descuidando, entretanto, das reviravoltas mais dramáticas da situação pastoral do momento”¹⁴.

⁹ WERBICH, Jurgen. Poderá o Catecismo Universal ajudar a superar a crise da transmissão da fé? p. 51.

¹⁰ WERBICH, Jurgen. Poderá o Catecismo Universal ajudar a superar a crise da transmissão da fé? p. 53.

¹¹ ALBERICH, Emílio. O Catecismo Universal, p. 91-92.

¹² ALBERICH, Emílio. O Catecismo Universal, p. 92.

¹³ WERBICH, Jurgen. Poderá o Catecismo Universal ajudar a superar a crise da transmissão da fé? p. 53.

¹⁴ ALBERICH, Emílio. O catecismo em questionamento. *Revista de Catequese*, Roma, n. 40, p. 42, 1987.

A história lembra, ainda, do insucesso dos catecismos nacionais da França nos anos de 1937 a 1947. Mais recentemente, no entanto, merecem destaque a iniciativa e a preocupação do Cardeal Walter Kasper¹⁵ quanto ao uso do conteúdo e do método do catecismo católico para pessoas adultas, publicado em 1983. O **Catecismo Universal** estaria preocupado com o modo da transmissão da fé? Ou o motivo para a implantação do seu Texto seria a perda de credibilidade da Igreja no curso dos tempos? Não obstante tais questionamentos, é pertinente lembrar que “[...] a Igreja ensina por múltiplos meios: catecismos, pregação, liturgia, prática e vida eclesial; e é neste ensino ordinário, multiforme e discreto, que se deve procurar, principalmente, seu pensamento”¹⁶.

3 Catecismo e Catequese

Malgrado as críticas feitas sobre o catecismo na evangelização, há, por outro lado, considerações favoráveis e equilibradas quanto à finalidade específica desse instrumento de evangelização: “Se promoverem esta ‘subjetivação’ na fé, se forem referidos ao testemunho dos fiéis, se derem voz à doutrina da Igreja como ‘anúncio’ solícito, se definirem os pontos de orientação elementares sem os quais este discurso careceria de rumo”¹⁷, o uso, certamente, será positivo. Observa-se que o lugar do catecismo na catequese deve ter finalidade direta como instrumento de promoção do amadurecimento da fé.

Desde o Concílio Vaticano II¹⁸, sucederam, no âmbito teológico e pastoral, muitas transformações, tensões, polêmicas e situações problemáticas. A catequese experimentou essas transformações pós-conciliares. Faz-se necessário observar que a renovação da catequese não nasceu com o Concílio Vaticano II. “Porém, isso não impede que o impacto conciliar sobre a reflexão e a práxis da catequese tenha sido enorme, decisivo e, em certo sentido, espetacular”¹⁹. Mas alguns documentos do Concílio, indiretamente, contribuíram na área da catequese, sendo que pouco se falou da catequese no Concílio Vaticano II.

São quatro constituições e três decretos que contribuíram para se pensar em uma catequese, não somente como doutrina. As constituições são: *Sacrosanctum Concilium*; *Dei Verbum*; *Lumen Gentium*; *Gaudium et Spes*.

¹⁵ ALBERICH, Emílio. O catecismo em questionamento, p.43.

¹⁶ CONGAR, Yves. **Introdução ao Mistério da Igreja**. São Paulo: Herder, 1966, p. 43.

¹⁷ WERBICK, Jurgen. Poderá o Catecismo Universal ajudar a superar a crise da transmissão da fé? p. 58.

¹⁸ Cf. ALBERICH, Emílio. A Catequese no Contexto do Concílio Vaticano II e o Pós - Concílio. *Revista de Catequese*, Roma, n. 61, p. 15, 1993.

¹⁹ ALBERICH, Emílio. A Catequese no Contexto do Concílio Vaticano II e o Pós - Concílio, p. 16.

Os decretos: *Apostolicam Actuositatem*; *Unitatis Redintegratio* e *Dignitatis Humanae*²⁰. Uma constatação pós-conciliar é óbvia: “A época conciliar assinala o fim prático da idade moderna como ‘época dos catecismos’ e da primazia da memorização; sublinha o lugar da catequese no quadro pastoral”²¹. Com o advento desses documentos por parte da Igreja, notam-se implicações diretas no âmbito da catequese: a experiência no lugar da doutrina. A catequese passa a ser concebida, antes de tudo, como comunicação da experiência de fé.

Do influxo dos documentos do Concílio Vaticano II na vida eclesial, observa-se que ocorreu melhor valorização no concernente à dimensão histórica da Revelação e dos esforços sempre renovados de encarnação ou “inculturação da fé” nos vários contextos culturais dos povos. A catequese foi alvo de influências profundas sobre essa nova maneira de lidar e tratar da experiência da fé.

Por isso, hoje, a evangelização é considerada opção pastoral fundamental²². Ora, sendo essa uma opção fundamental, a fé deve ser havida como elemento integrante da evangelização. Daí surge ao menos um desafio: conjugar a relação entre catequese e fé. Lembra-se, porém, que “o anúncio do Evangelho, ontem como hoje, não se reduz à exposição de uma doutrina”²³. Na Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*, de João Paulo II, a catequese é concebida como parte integrante da Evangelização, que é sempre presença, por meio do testemunho eclesial, da Palavra da Vida, Jesus Cristo. Como observa, contudo, o teólogo jesuíta Juan Ruiz de Gopegui, ante o desafio na área da evangelização, na atualidade, há “[...] uma primeira tensão na oposição - frequente no primeiro momento da renovação catequética - entre vivência e doutrina ou entre mensagem e doutrina”²⁴. Continua o autor supracitado: “[...] sem doutrina não pode haver historização do querigma”²⁵.

Certamente, da relação entre Catecismo e Catequese²⁶ constata-se ao menos cinco desafios. Primeiramente, o *problema eclesiológico*: que a concepção de Igreja está na base? Em segundo lugar, *para qual modelo de Igreja se quer caminhar?* O terceiro desafio relaciona-se aos *problemas teológicos*: esses, por sua vez, dizem respeito à concepção da verdade cristã, do significado e

²⁰ ALBERICH, Emílio. A Catequese no Contexto do Concílio Vaticano II e o Pós - Concílio, p. 17.

²¹ ALBERICH, Emílio. A Catequese no Contexto do Concílio Vaticano II e o Pós - Concílio, p. 18.

²² Cf. ALBERICH, Emílio. Evangelizar os Cristãos? Universidade Pontifícia Salesiana. *Revista de Catequese*, Roma, n. 3, p. 51, 1978.

²³ ALBERICH, Emílio. *Evangelizar os Cristãos?*, p. 58.

²⁴ DE GOPEGUI, Juan A. Ruiz. *Experiência de Deus e Catequese Narrativa*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 53.

²⁵ DE GOPEGUI, Juan A. Ruiz. *Experiência de Deus e Catequese Narrativa*, p. 53.

²⁶ Cf. ALBERICH, Emílio. O Catecismo em questionamento, p. 44.

do exercício do Magistério da Igreja. O quarto repousa no *problema pastoral*: a revisão do processo de iniciação cristã (evangelização) e propriamente da catequese. O quinto e derradeiro desafio configura *os problemas pedagógicos*: a relação entre teoria e prática no processo da obra educativa. É certo, então, que o uso do Catecismo na Catequese suscita alguns questionamentos importantes. Vejamos, na citação a seguir, alguns desses questionamentos.

O catecismo não pode ser considerado o instrumento essencial para superar a crise da catequese; no centro da catequese deve estar a experiência de fé; a linguagem de um catecismo deve ser, sobretudo, narrativa, intuitiva, profundamente bíblica na sua inspiração (e não só pelo acúmulo de citações materiais da Bíblia); a profissão de fé deve traduzir-se em louvor a Deus; o catecismo deve ter uma dimensão doxológica²⁷.

Não há dúvidas de que o Catecismo precisa fazer parte da Catequese. Nesse caso ele deve ser concebido como instrumento em sintonia com a *Sagrada Escritura*, tendo em vista o discernimento da fé. Nessa perspectiva, o Catecismo na Catequese não ocupa lugar central, mas meio que contribui para o dinamismo da fé. O Catecismo precisa ser um instrumento disposto a serviço da Catequese. Nessa perspectiva, quando da proclamação do *Ano da Fé* (11 de outubro de 2012), o Papa Bento XVI propôs como motivo celebrativo os 50 anos do *Concílio Vaticano II* e a comemoração dos 20 anos da publicação do *Catecismo da Igreja Católica*. Particularmente sobre o Catecismo, escreve: “Esta obra, verdadeiro fruto do Concílio Vaticano II, foi desejada pelo Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985 como instrumento a serviço da catequese”²⁸. O Papa Bento XVI ensina, portanto, que o Catecismo emerge como “instrumento a serviço da catequese”. Desse modo, concebe a Catequese como experiência posta a serviço da fé.

A fé cresce quando é vivida como experiência de um amor recebido e é comunicada como experiência de graça e alegria. A fé torna-nos fecundos, porque alarga o coração com a esperança e permite oferecer um testemunho que é capaz de gerar: de fato, abre o coração e a mente dos ouvintes para escolherem o convite do Senhor a aderir à sua Palavra a fim de se tornarem seus discípulos. Os crentes – atesta Santo Agostinho – “fortificam-se acreditando”²⁹.

Nessa mesma perspectiva, o filósofo francês Étienne Gilson recorda positivamente sobre o ensino religioso dado pelo Catecismo, como meio de crescer no amadurecimento da fé. Assim escreve:

²⁷ ALBERICH, Emílio. O Catecismo em questionamento, p. 45.

²⁸ BENTO XVI, Papa. *Carta Apostólica de Motu Proprio (Porta Fidei) do Sumo Pontífice Bento XVI*: Com a qual se proclama o Ano da Fé. São Paulo: Paulinas, 2012, n. 4.

²⁹ BENTO XVI, Papa. *Carta Apostólica de Motu Proprio (Porta Fidei)*, n. 7.

Não se deve, aliás, desprezar o ensino religioso dado pelo “catecismo”, por mais elementar que ele seja. Ele é, e ainda o era muito mais por volta de 1900, uma séria introdução ao conhecimento da História sagrada e ao estudo da teologia. Os catequistas daquele tempo não faziam pouco caso da razão nem da filosofia, tendo como principal objetivo explicar às crianças o sentido do *Símbolo dos Apóstolos*; ora, o Símbolo é composto por artigos expressamente nomeados “artigos de fé”, porque as verdades por eles expressas vieram ao conhecimento do homem pela via da revelação divina e se apresentam ao seu assentimento como objetos de fé. É essencialmente em razão disso que, na mais modesta de suas formas, a teologia do catecismo merece verdadeiramente esse título³⁰.

O filósofo retrocitado enfatiza que o Catecismo precisa fazer parte da “[...] primeira iniciação teológica destinada às crianças, pois estabelece nos espíritos uma marca indelével”³¹. E, para concluir, esse filósofo católico francês recorda o papel significativo do Catecismo, não somente no período da infância, mas também para toda a existência: “O catecismo que lhes é ensinado não se destina apenas a lhes servir no tempo da infância; para nove entre dez delas, a verdade religiosa do primeiro catecismo continuará sendo aquela de suas vidas inteiras. Portanto, é preciso que seja um alimento substancioso”³².

Para-se por aqui essa breve reflexão sobre a relação entre Catecismo e Catequese. Certamente, o Catecismo precisa fazer parte do processo pedagógico da Catequese. É, como disse Bento XVI, “[...] um instrumento a serviço da catequese”. Logicamente, para a introdução das pessoas no mistério da fé, a Catequese precisa estar fundamentada na Sagrada Escritura. Eis aí, decerto, o desafio em fazer o diálogo entre o que ensina a Sagrada Escritura, especialmente, a respeito da fé, e o que exorta o Catecismo da Igreja naquilo que é específico da identidade católica. Portanto, da relação entre *Catecismo e Catequese*, “[...] o primeiro, este sim, poderá ser um simples instrumento ou subsídio dentro de um processo de educação da fé que vai muito além da simples transmissão de conhecimentos religiosos”³³.

4 Considerações finais

A segunda parte do artigo descreveu um pouco da história dos catecismos na Igreja Católica. Perceberam-se os inúmeros esforços para organizar a maneira correta da profissão de fé dos católicos para bem viver o ser

³⁰ GILSON, Étienne. *O Filósofo e a Teologia*. Biblioteca de História da Filosofia. São Paulo: Paulus, 2009, pp. 18-19.

³¹ GILSON, Étienne. *O Filósofo e a Teologia*, p. 20.

³² GILSON, Étienne. *O Filósofo e a Teologia*, p. 72.

³³ ALBERICH, Emílio. *O Catecismo Universal*, p. 91.

cristão na dimensão católica. Historicamente, esse empenho ocorreu acentuadamente na Ásia e na América por parte dos missionários, especificamente com procedência no século XVI. Desse modo, o a intenção de ter um catecismo universal sempre fez parte da evangelização da Igreja Católica. Percebe-se o interesse por essa modalidade de transmitir os ensinamentos da Igreja em decorrência dos grandes desafios vindouros por meio da evangelização.

A terceira parte preocupou-se em mostrar a relação entre Catecismo e Catequese. Após o Concílio Vaticano II, foram-se produzindo na experiência catequética mais realidades, com vistas a fortificar a fé dos católicos. Nesse horizonte, desponta o interesse por uma catequese mais renovada, capaz de proporcionar aos fiéis a experiência de Jesus Cristo. É nesse âmbito que se pergunta: qual seria a melhor maneira de adotar o Catecismo no processo catequético? Como alguns teólogos mostraram, o Catecismo deve ser usado na Pedagogia da Catequese como auxílio para o discernimento da fé.

De um lado, é lógico que, numa catequese cristã católica, faz-se necessária a transmissão dos ensinamentos dogmáticos da Igreja Católica. De outra forma, espera-se, também, que a catequese proporcione aos fiéis a oportunidade do discernimento e do crescimento da fé. Daí que o Catecismo precisa ser concebido como instrumento capaz de auxiliar catequista e catequizando no processo *mistagógico* da experiência de Deus na vivência eclesial da própria fé, pois a Sagrada Escritura precisa estar em primeiro lugar na introdução do mistério de fé do cristão católico.

Referências Bibliográficas

ALBERICH, Emílio. O Catecismo em Questionamento: Será o catecismo uma forma adequada à transmissão da fé em nosso tempo? *Revista de Catequese*, Roma, n. 40, 1987, pp. 41-45.

ALBERICH, Emílio. A Catequese no Contexto do Concílio Vaticano II e o Pós-Concílio. *Revista de Catequese*, Roma, n. 61, 1993, pp. 15-26.

ALBERICH, Emílio. O Catecismo Universal: Obstáculo ou Catalisador no Processo de Inculturação? *Concillium*, n. 224, 1989, pp. 84 [548]-92 [556].

ALBERICH, Emílio. Evangelizar os Cristãos? Universidade Pontifícia Salesiana. *Revista de Catequese*, Roma, n. 3, 1978, pp. 50-63.

BENTO XVI, Papa. *Carta Apostólica sob Forma de Motu Proprio (Porta Fidei)* do Sumo Pontífice Bento XVI: Com a qual se Proclama o Ano da Fé. São Paulo: Paulinas, 2012.

Catecismo da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 1993.

CONGAR, Yves. *Introdução ao Mistério da Igreja*. São Paulo: Herder, 1966.

DE GOPEGUI, Juan A. Ruiz. *Experiência de Deus e Catequese Narrativa*. São Paulo: Loyola, 2010.

GILSON, Étienne. *O Filósofo e a Teologia*. Biblioteca de História da Filosofia. São Paulo: Paulus 2009.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulus, 1989.

VIDAL, Marciano. La Matriz Tomista de la Moral General en el Catecismo de la Iglesia Católica. *Studia Moralia*, Roma, n. 32, 1994, pp. 21-43.

WERBICK, Jurgen. Poderá o Catecismo Universal ajudar a superar a crise da transmissão da fé? *Concillium*, n. 224, 1989, pp. 50 [514]-59 [523].

**Pe. Elismar Alves dos Santos, C.Ss.R.*

Graduado em Filosofia, Teologia e Psicologia. Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutor em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia Moral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE -Belo Horizonte. Professor de Teologia e Psicologia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO).

MEDELLÍN 50 ANOS: MEMÓRIA, PROFECIA E ESPERANÇAS

*Prof. Ms. Pe. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira**

Resumo:

A II Conferência do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín, está celebrando seus 50 anos. Ela é um marco histórico e teológico para a Igreja, não só do continente, mas também como um todo. Ela não só recepcionou o Concílio Vaticano II na América Latina, mas concretizou e historicizou suas intuições, provocando uma verdadeira "revolução copernicana" na América Latina. Nosso trabalho, a partir das três palavras do subtítulo, divide-se em três momentos: primeiro, faremos a memória da Conferência, não como algo do passado, mas que mantém sua vivacidade e atualidade; a seguir, apresentaremos a opção preferencial pelos pobres ou Igreja dos pobres como a intuição profética de Medellín que muda o modo como a Igreja pensa sua identidade e missão; por fim, tomaremos o ministério de Bispo de Roma do Papa Francisco e seu projeto de uma Igreja pobre e para os pobres como a grande esperança e atualização de Medellín nos tempos atuais.

Palavras-chave:

Medellín, Igreja dos Pobres, Francisco.

Abstract:

The Second Latin-American Bishops' Conference, held in Medellín, is celebrating its 50th anniversary. It is a historical and theological milestone for the Church, not only for the continent, but also as a whole. It not only hosted the Second Vatican Council in Latin America, but it achieved and historicized its intuitions, provoking a true "Copernican revolution" in Latin America. Our work, from the three words of the subtitle, is divided into three moments: first, we will render the memory of the Conference, not as something of the past, but which preserves its vivacity and currentness; subsequently we will present the preferential option for the poor or Church of the poor as the prophetic intuition of Medellín that changes the way the Church thinks of her identity and mission; lastly, we will take the ministry of the Bishop of Rome, Pope Francis, and his project of a poor Church and for the poor as the great hope and update of Medellín in the current times.

Keywords:

Medellín, Church of the Poor, Francis.

Introdução

A II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (26/08 – 04/09/1968) realizada em Medellín, foi, sem dúvida, um marco não só na história da Igreja latino-americana, mas também na Igreja como um todo. Ao celebrar seus 50 anos, não fazemos simplesmente uma recordação nostálgica de algo que passou, mas retomamos e repropomos suas intuições que são fundamentais para que a Igreja seja fiel à missão confiada por Jesus de ser sinal e instrumento do Reino de Deus.

Nossa apresentação está dividida em três momentos, considerando as três palavras-chave do título: memória, profecia e esperanças. No primeiro momento, faremos memória do evento Medellín não como algo passado, mas sempre vivo e atual; na segunda parte, apresentaremos a intuição básica de Medellín da Igreja dos pobres, concretização e historicização das intuições Conciliares e que muda o modo como a Igreja pensa sua identidade e missão; por fim, no terceiro ponto, buscaremos em Francisco e seu projeto de uma Igreja pobre e para os pobres a retomada esperançosa do que foi proposto por Medellín.

1 – Fazer memória

Quando recordamos um evento, corremos um sério risco de fazê-lo como uma subjetivista volta do pensamento ao passado com seus momentos alegres ou dolorosos, os quais despertam certos sentimentos, mas a vida continua igual, ou seja, esse recordar é descomprometido, uma pura nostalgia.

Porém, quando, na Bíblia, se faz memória, temos a riqueza de um conceito que não implica pura nostalgia do passado, mas trata-se, como diz Taborda, “de um *verbo performativo*, realiza algo, expressa uma ação com consequências para o presente e o futuro e, com isso, uma ação que irrompe no presente abrindo futuro”¹. O “lembrar-se” na Bíblia designa sempre uma intervenção em favor de alguém. Na maioria das vezes em que aparece, esse verbo tem como sujeito Deus e como objeto sua ação em favor da humanidade, indicando que o “passado recordado se torna atuante, cheio de eficácia de salvação”².

Aproveitando, pois, esse sentido bíblico, queremos fazer memória de Medellín não como um evento do passado que se recorda com nostalgia e está completamente apagado no presente e no futuro, mas, sim, como um

¹ TABORDA, Francisco. *O Memorial da Páscoa do Senhor*: ensaios litúrgicos-teológicos sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009. p. 66. Para aprofundar o sentido de memorial, pp. 55-82.

² *Ibidem*.

acontecimento que marca e determina de uma vez por todas a caminhada da Igreja na América Latina, influenciando ainda o Magistério da Igreja como um todo. Nas palavras do próprio Documento, “nesta Conferência do Episcopado latino-americano renovou-se o mistério de Pentecostes”³ e nas palavras da sua presidência, “começa para a Igreja da América Latina ‘um novo período de sua vida eclesial’ [...] marcado por uma profunda renovação espiritual, por generosa caridade pastoral e por uma autêntica sensibilidade social”⁴.

O marco de seu acontecimento, poucos anos após o Concílio, nos leva a perceber que a Conferência de Medellín busca fazer a recepção das intuições do Vaticano II a partir da realidade social e eclesial da América Latina. Falando de recepção, a partir da teologia de Congar, Villas Boas nos recorda que “cada igreja local preserva e transmite a Tradição de acordo com sua realidade e história, e por isso a ‘recepção de um concílio e sua eficácia’ está ligada ao reconhecimento de seu bem para uma igreja local, sendo incorporado ao *sensus fidei*”⁵.

Ao fazer a recepção do Concílio, Medellín deu um salto qualitativo, pois não só recolheu e desenvolveu suas intuições, mas provocou um movimento teológico e pastoral que historicizou e concretizou tais intuições. É o que afirma Aquino Júnior: “Se o Concílio Vaticano II abriu a Igreja para o *mundo*, compreendendo-o e assumindo-o como lugar e destinatário de sua missão; Medellín concretizou melhor esse mundo e assumiu o *mundo dos pobres e marginalizados* como lugar e destinatário fundamentais de sua missão. Se o Concílio compreendeu a Igreja como sinal e instrumento de *salvação* no mundo; Medellín historicizou essa *salvação* em termos de *libertação* das mais diferentes formas de injustiça, opressão e marginalização. Se o Concílio produziu e/ou desencadeou uma teologia ilustrada, aberta e em diálogo com o mundo moderno (*teologia moderna*); Medellín produziu e/ou desencadeou uma teologia engajada nos processos de *libertação* (*teologia da libertação*)”⁶.

Essa marca de Medellín é tão significativa para a Igreja que, nas palavras de Clodovis Boff, seus documentos “representam o ‘ato de fundação’ da Igreja da América Latina a partir e em função de seus povos e de suas culturas”, sendo ainda “a ‘carta magna’ da Igreja do Continente”, e o seu “fruto” maior o fato “de ter dado à luz a Igreja latino-americana como *latino-*

³ CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. *Conclusões de Medellín, 1968*: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2010. Introdução 8.

⁴ Idem, p. 6.

⁵ VILLAS BOAS, Alex. Reforma eclesial e recepção conciliar: crise da linguagem teológica e recepção estética do Vaticano II. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 128, jan/abr. 2014, pp. 45-70. (aqui: p. 46).

⁶ AQUINO JÚNIOR, Francisco de. 50 anos de Medellín – 5 anos de Francisco: perspectivas teológico-pastorais. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n.1, jan/abr. 2018, pp. 41-58. (aqui: pp. 47-48).

americana”⁷. E Dom Helder Câmara, grande protagonista da Conferência, afirma: “Para a América Latina, as Conclusões desta Conferência – que aplicam ao nosso continente as determinações do Concílio e, em nome do Concílio, nos levam a assumir, plenamente, nossa responsabilidade em face do momento histórico da América Latina – devem ter o mesmo sentido que para o mundo inteiro, devem ter os documentos conciliares”⁸.

As intuições de Medellín, de fato, não só influenciaram as diretrizes da Igreja na América Latina, mas o próprio conjunto da Igreja. Esse processo formulado comumente nos termos de *opção preferencial pelos pobres* aparece diversas vezes em documentos posteriores. Essa opção é vista pela V Conferência do CELAM em Aparecida como “uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha”⁹; é vista por João Paulo II como um dos “temas” e “orientações” que aparece muitas vezes “ventilados pelo magistério nos últimos anos”¹⁰ e, por Bento XVI, como “implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza (2Cor 8,9)”¹¹. Esses são só alguns exemplos, sem mencionar ainda o Papa Francisco do qual falaremos mais adiante.

Por isso, podemos dizer que Medellín não é só um evento do passado, mas um florescer do Espírito na vida da Igreja que torna sempre atual suas intuições. Fazer memória dessa Conferência não é, portanto, nostalgia, mas torná-la algo do presente e do futuro, enquanto acontecimento vivo e eficaz na vida da Igreja.

2 – A profecia de Medellín

A Conferência de Medellín produziu 16 documentos, divididos em três grandes setores: promoção humana, evangelização e crescimento da fé, a Igreja visível e suas estruturas. Cada documento mereceria uma atenção pormenorizada não só em relação às preciosidades que carregam, mas também ao processo que gestaram ou desencadearam, mas isso não é possível aqui. No entanto, embora não se possa reduzir Medellín a um de seus temas específicos, há temas mais centrais e decisivos do que outros. E dentre esses temas está o da Pobreza da Igreja: tal temática é título de um dos documentos específicos,

⁷ BOFF, Clodovis. A originalidade histórica de Medellín. *Convergência*, Brasília, n. 317, pp. 568-576, 1998. (aqui: p. 568).

⁸ CÂMARA, Hélder. *Circulares pós-conciliares: de 25/26 de fevereiro de 1968 a 30/31 de dezembro de 1968*. v. IV, tomo II. Recife: CEPE, 2013. p. 236.

⁹ CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007. n. 391.

¹⁰ JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*. São Paulo: Paulinas, 1990. n. 42

¹¹ BENTO XVI, Papa. Discurso Inaugural. In: CELAM. *Documento de Aparecida*. pp. 249-266. (aqui: p. 255).

mas que não está somente aí, podendo ser considerado um fio que perpassa os outros temas. Nossa apresentação fará uma análise do Documento Pobreza da Igreja para apresentar essa questão que aparece comumente nos termos de opção preferencial pelos pobres ou Igreja dos Pobres como algo central em Medellín que se propõe para a Igreja na América Latina e no mundo todo.

Logo na Introdução, Medellín nos diz que “situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico” (Int.1). Há aqui uma reverberação da *Gaudium et Spes* (n.1): “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração”. Medellín vai aprofundar a situação desse homem latino-americano, afirmando que há muitos estudos sobre ele e “em todos eles se descreve a miséria que marginaliza grandes grupos humanos. Essa miséria, como fato coletivo, é qualificada de injustiça que clama aos céus” (Documento 1 (Justiça), 1).

Por isso, no Documento 14 (Pobreza da Igreja), na primeira seção, intitulada realidade latino-americana, se diz que “o Episcopado latino-americano não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser miséria desumana” (14,1). Trata-se de “um surdo clamor” que “nasce de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte” (14,2). Constata-se “queixas de que a Hierarquia, o clero e os religiosos são ricos e aliados dos ricos” (14,2) e pondera-se a respeito da imagem que se tem da Igreja como rica, apresentando a situação de pobreza em que vivem muitas paróquias, dioceses, bispos, sacerdotes e religiosos, distinguindo ainda entre o “necessário para a vida e certa segurança” e a carência “do indispensável” para viver, e conclui reconhecendo casos “em que os pobres sentem que seus bispos, párocos e religiosos, não se identificam realmente com eles, com seus problemas e angústias, e que nem sempre apoiam os que trabalham com eles ou defendem sua sorte” (14,3).

Na seção da motivação doutrinal, Medellín distingue “a pobreza como carência de bens deste mundo que é um mal em si”, “a pobreza espiritual [...] atitude de abertura para Deus” e “a pobreza como compromisso, assumida voluntariamente e por amor à condição dos necessitados deste mundo” a “exemplo de Cristo” (14,4). Nesse contexto, a Igreja pobre “denuncia a carência injusta dos bens deste mundo e o pecado que a engendra”; “prega e vive a pobreza espiritual como atitude de infância espiritual e abertura ao Senhor”; e

“compromete-se ela mesma com a pobreza material” (14,5). Isso diz respeito a “todos os membros da Igreja” ainda que seja vivido de modo diferente (14,6). A atitude da Igreja segue a de Cristo: “Cristo, Nosso Salvador, não só amou aos pobres, mas também ‘sendo rico se fez pobre’, viveu na pobreza, centralizando sua missão no anúncio da libertação aos pobres e fundou a Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens”. Por isso, “a Igreja da América Latina, dadas as condições de pobreza e subdesenvolvimento do continente, sente a urgência de traduzir esse espírito de pobreza em gestos, atitudes e normas, que a tornem um sinal mais lúcido e autêntico do Senhor. A pobreza de tantos irmãos clama por justiça, solidariedade, testemunho, compromisso, esforço e superação para o cumprimento pleno da missão salvífica confiada por Cristo” (14,7).

Por fim, na terceira seção, orientações pastorais, o texto afirma: “queremos que a Igreja da América Latina seja evangelizadora e solidária com os pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos” (14,8). Isso se dá em três aspectos: preferência e solidariedade; testemunho e serviço. Quanto ao primeiro elemento, diz o texto: “O mandato particular do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve levar-nos a uma distribuição tal de esforços e de pessoal apostólico, que deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados e os povos segregados por uma causa ou outra [...]” (14,9); “devemos tornar mais aguda a consciência do dever de solidariedade para com os pobres; exigência da caridade. Esta solidariedade implica em tornar nossos seus problemas e suas lutas e em saber falar por eles. Isto há de se concretizar na denúncia da injustiça e da opressão, na luta contra a intolerável situação suportada frequentemente pelo pobre, na disposição de dialogar com os grupos responsáveis por essa situação, para fazê-los compreender suas obrigações”; assim, “a promoção humana há de ser a linha de nossa ação em favor do pobre [...] com esse fim, reconhecemos a necessidade da estruturação racional de nossa pastoral e da integração de nosso esforço com os esforços de outras entidades” (14,11). No que se refere ao segundo ponto, o testemunho, o texto declara: “desejamos que nossa habitação e estilo de vida sejam modestos; nossa indumentária, simples; nossas obras e instituições funcionais, sem aparato nem ostentação. Pedimos [...] um tratamento que convenha à nossa missão [...], pois desejamos renunciar a títulos honoríficos próprios de outras épocas” (14,12); “a administração dos bens diocesanos ou paroquiais deverá ser integrada por leigos competentes e dirigida, da melhor forma possível, para o bem de toda a comunidade” (14,13); o mesmo espírito deve animar os sacerdotes e religiosos e, assim, “estes exemplos autênticos de desprendimento e liberdade de espírito fará com que os demais membros do povo de Deus

deem testemunho análogo de pobreza” (14,17). Quanto ao serviço, diz o texto que “a Igreja não é impulsionada por nenhuma ambição terrena. O que ela quer é ser humilde servidora de todos os homens [...] Queremos que nossa Igreja latino-americana esteja livre das peias temporais, de conveniências indevidas e de prestígio ambíguo; que, livre pelo espírito dos vínculos da riqueza, seja mais transparente e forte sua missão de serviço; que esteja presente na vida e nas tarefas temporais, refletindo a luz de Cristo na construção do mundo” (14,18).

Disso se depreende a clara opção de Medellín em fazer da Igreja a Igreja dos pobres. Essa temática leva a sério o que pediu o papa João XXIII e o Cardeal Lercaro, mas que não foi levada adiante no Concílio. Foi João XXIII quem primeiro usou essa expressão, quando, às vésperas do Concílio, numa mensagem ao mundo, falando de Cristo como luz e da Igreja como a que tem a missão de irradiar essa luz, declarou de modo surpreendente o que chama de ponto luminoso: “pensando nos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta e quer ser a Igreja de todos, em particular, a Igreja dos pobres”¹². Também o Cardeal Lercaro de Bolonha, ao final da primeira sessão do Concílio, na discussão do projeto sobre a Igreja, propõe que a “finalidade do Concílio” seja a “doutrina sobre a Igreja capaz de ir até aos fundamentos, além dos traços de ordem jurídica”. Ele percebe que há uma lacuna nos esquemas, pois não levam em conta “o Mistério de Cristo nos pobres” que é uma verdade “essencial e primordial” na Revelação e afirma: “concluindo esta primeira sessão de nosso Concílio, importa-nos reconhecer e proclamar solenemente: não realizaremos de maneira suficiente nossa tarefa, não receberemos com um espírito aberto o plano de Deus e a expectativa dos homens se não colocarmos, como centro e alma do trabalho doutrinal e legislativo deste Concílio, o mistério de Cristo nos pobres e a evangelização dos pobres. [...] Se, na verdade, a Igreja, como já se disse muitas vezes, é o tema deste Concílio, pode-se afirmar, em plena conformidade com a eterna vontade do Evangelho, e ao mesmo tempo em perfeito acordo com a conjuntura presente, que: o tema deste Concílio é bem a Igreja enquanto ela é sobretudo ‘a Igreja dos pobres’”¹³.

O tema, como percebemos, não obteve a repercussão que se pedia no Concílio, mas desencadeou um processo que tem como marcas interessantes o Pacto das Catacumbas, celebrado em 16 de novembro de 1965, na Catacumba de Santa Domitila, fora de Roma, e no seu largo desenvolvimento em Medellín.

¹² JOÃO XXIII, Papa. Mensagem radiofônica a todos os fiéis católicos, a um mês da abertura do Concílio. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007. pp. 20-26, letra L.

¹³ LERCARO *apud* GAUTHIER, Paul. *O Concílio e a Igreja dos pobres*: “consolai meu povo”. Petrópolis: Vozes, 1967, pp. 178-182.

Ao apresentar especificamente o documento Pobreza da Igreja não queremos fazer pensar que o tema da Igreja dos Pobres esteja somente aí, ou seja, mais um dentre os temas de Medellín. Trata-se de uma “opção” cristológica/teológica da Conferência para toda a Igreja: “A pobreza de tantos irmãos clama por justiça, esforço e superação para o cumprimento pleno da missão salvífica confiada por Cristo” (14,7). Assim, o grande mérito e a grande contribuição de Medellín para toda a Igreja é assumir, teológica e pastoralmente o dado “essencial e primordial” da revelação cristã que é a centralidade dos pobres: “aqui, precisamente, reside sua insuperabilidade e sua perene atualidade: em pôr no centro da vida e da missão da Igreja aquilo que está no centro da vida e da missão de Jesus Cristo, por mais escandaloso que seja (cf. Lc 7,22ss)!”¹⁴.

A opção preferencial pelos pobres ou Igreja dos pobres influencia, portanto, toda a Conferência de Medellín e, através dela, toda a reflexão teológica e atividade pastoral da Igreja latino-americana e do conjunto da Igreja. Gostaríamos de continuar destacando como essa compreensão configura o modo como a Igreja pensa sua própria identidade e seu serviço ao mundo.

No que se refere à sua identidade, o Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, antepôs o capítulo sobre o Povo de Deus ao capítulo sobre a hierarquia e, assim, descobrimos que a Igreja é o Povo de Deus. Tal apresentação destaca primeiro a comum dignidade batismal que reúne a todos como Povo de Deus, para, em seguida, distinguir seus ministérios. Porém, corre-se ainda o risco de não se concretizar e historicizar o que seja esse povo de Deus quando não se determina sua identidade. É isso que faz Medellín: “ali se chegou à percepção clara de que o ‘povo de Deus’ é, na realidade, o povo dos pobres. [...] Os conceitos de *povo* e de *pobres* são solidários e correlativos. Não há pobres que não formem um povo. Não há povo que não seja de pobres”¹⁵.

E pensar o Povo de Deus como Povo dos pobres, ou Igreja dos Pobres, levou Medellín, e, posteriormente, Puebla, a pensar suas estruturas pastorais para ser expressão dessa identidade. Isso se faz através da comunidade eclesial de base como expressão mais fundamental e elementar do Povo de Deus. Trata-se, sem dúvida, de uma intuição muito criativa, concreta e fecunda. É preciso dizer, desde já, que as CEBs não esgotam o Povo de Deus e, por isso, Medellín fala de outras estruturas de comunhão e participação, mas elas aparecem como elemento básico para compreender essas outras estruturas. É

¹⁴ AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 60.

¹⁵ COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002. p. 11.

fundamental notar que as CEBs não aparecem simplesmente como mais uma experiência identificada e valorizada na América Latina, mas a Conferência de Medellín as apresenta como estrutura ou parte de um projeto pastoral proposto para toda a Igreja da América Latina.

As CEBs ou “comunidades cristãs de base” aparecem no Documento 15 (Pastoral de conjunto). Esse Documento começa apresentando alguns “fatos” referentes às estruturas pastorais na realidade latino-americana; a seguir, oferece a “motivação doutrinal” que deve impelir o processo de revisão e renovação das estruturas eclesiais; finalmente, apresenta as “orientações pastorais” para renovar essas estruturas eclesiais com o objetivo de se ter uma pastoral de conjunto. É justamente nessa terceira parte que aparecem as “comunidades cristãs de base” como primeiro e fundamental âmbito da comunhão eclesial: “a vivência da comunhão a que foi chamado, o cristão deve encontrá-la na ‘comunidade de base’, ou seja, em uma comunidade local ou ambiental, que corresponda à realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita a convivência pessoal fraterna de seus membros” (15,10). Ela deve ser transformada em “família de Deus”, “uma comunidade de fé, esperança e caridade”, sendo ainda “o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deve em seu próprio nível responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também do culto que é sua expressão. Ela é, pois, célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização e, atualmente, fator primordial da promoção humana e do desenvolvimento” (14,10). Para que essas comunidades existam é fundamental a presença de “líderes ou dirigentes” que a elas pertençam, sejam seus animadores e tenham sido escolhidos tendo por critério “a maturidade espiritual e moral”. Os membros dessa comunidade devem exercer as “funções sacerdotal, profética e real” confiadas por Deus e ela precisa ser “um sinal da presença de Deus no mundo” (14,11). Recomenda-se ainda o “estudo teológico, sociológico e histórico” dessas comunidades e que as experiências “sejam divulgadas pelo CELAM e coordenadas na medida do possível” (14,12). Afirma-se ainda que a paróquia deve ser “um conjunto pastoral vivificador e unificador das comunidades de base”, o que permitirá a ela “descentralizar sua Pastoral no tocante a lugares, funções e pessoas, justamente para ‘congregar num todo as diversas diferenças humanas que encontra e inseri-las na universalidade da Igreja’” (14,13).

É interessante notar a atualidade dessa proposta: se hoje falamos das paróquias como comunidade de comunidades, como sinal de descentralização pastoral e melhor possibilidade de evangelização, especialmente no mundo urbano para se vencer o individualismo próprio dos nossos tempos e que tem se manifestado num intimismo da fé, então cremos não se pode prescindir das

CEBs como sinal básico e fundamental dessa vivência evangelizadora, enquanto comunidade fraterna que ouve a palavra, celebra sua vida e promove a vida e dignidade dos seres humanos.

Dessa maneira, se pode pensar melhor a configuração da Igreja para seu serviço ao mundo. Como nos recorda LG 5, a Igreja recebeu “a missão de anunciar e instaurar o reino de Cristo e de Deus, e constitui ela própria na terra o germe e o início deste reino”. Ela é, pois, sinal e instrumento do Reino. Torna-se sinal quando é vista como Povo de Deus que encontra na comunidade eclesial de base seu núcleo básico e fundamental, onde se reconhece e se vive os diversos ministérios, promovendo a descentralização pastoral, a vida fraterna, o serviço, o cuidado dos pobres etc. Esse sinal é, por si mesmo, instrumento quando a comunidade tem por missão a promoção humana dos pobres e marginalizados e aqui reside o critério de seu serviço ao Reino (cf. Mt 25,31-46).

Como diz Aquino Júnior, “certamente isso não esgota o mistério da Igreja e sua missão no mundo, mas constitui o coração ou o centro em torno e em função do qual tudo mais se articula: prioridades, estruturas, ministérios, linguagem etc. A razão última de ser da Igreja é ser ‘sinal e instrumento’ ou ‘mediação’ da salvação do reinado de Deus que tem nos pobres, marginalizados e sofrendores do mundo sua medida e critério escatológicos (Lc 10,25-37; Mt 25,31-46)”¹⁶

Tudo isso nos leva a perceber não só a importância de Medellín, como também sua atualidade e perenidade para a vida da Igreja na América Latina, bem como para o conjunto da Igreja. Embora, tenhamos vivido tempos posteriores que não só frearam suas intuições, mas até voltaram atrás, provocando uma verdadeira seca eclesial, encontramos no Papa Francisco a assunção dessas intuições e também sua atualização no dinamismo eclesial atual. Isso nos permite falar das perspectivas e esperanças de Medellín.

3 – As esperanças de Medellín

A celebração dos 50 anos de Medellín coincide com a celebração dos 5 anos do ministério de Bispo de Roma de Francisco. E isso é importante, pois Francisco retoma e repropõe a Igreja dos pobres, intuição básica de Medellín, para toda a Igreja. Queremos apresentar o tema da Igreja dos pobres a partir de uma visão panorâmica da *Evangelii Gaudium*¹⁷.

¹⁶ AQUINO JÚNIOR, 50 anos de Medellín – 5 anos de Francisco, *op.cit.*, p. 49.

¹⁷ FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

Uma primeira e fundamental afirmação da EG é que “evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo” (EG 176). Realizar esse Reino é dirigir-se aos destinatários privilegiados: “hoje e sempre, ‘os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho’ [Bento XVI], e a evangelização dirigida gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer” (EG 48). Percorrendo vários textos da Escritura e da Tradição, Francisco constata que Deus sempre ouve o clamor dos pobres (cf. EG 187), os pobres ocupam lugar preferencial no coração de Deus (cf. EG 197) de modo que “todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres” (EG 197). Por isso, permanecer “surdos” ao clamor dos pobres e não solidarizar-se com eles implica em estar “fora da vontade do Pai e do seu projeto” e “influi diretamente sobre a nossa relação com Deus” (EG 187). Se é assim no coração de Deus, essa deve ser também a opção da Igreja: “Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma *opção pelos pobres*, entendida como uma ‘forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja’ [João Paulo II]”. Recorrendo e fazendo sua a afirmação de Bento XVI, diz Francisco: “esta opção ‘está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza’. Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres” (EG 198).

A opção pelos pobres aparece, então, como categoria teológica: “Para a Igreja a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica ou filosófica” (EG 198). Como afirma Aquino Júnior, “a opção pelos pobres pertence ao coração do Evangelho do reinado de Deus e, enquanto tal, ela é constitutiva (e não meramente consecutiva e opcional!) da fé cristã”. É ainda nesse sentido, ressalta Aquino Júnior, que se pode “[...] compreender o fato de Francisco falar, às vezes, simplesmente de ‘opção pelos pobres’ (EG 195, 198), sem os receios, os escrúpulos e as ponderações que [...] se traduziam numa série de adjetivos [...] que, mais que explicar e precisar seu sentido, terminavam por enfraquecê-la e torná-la irrelevante na vida da Igreja”¹⁸. Essa categoria é tão clara que Francisco chama a atenção para quaisquer tentativas de relativizá-la ou enfraquecê-la: “É uma mensagem tão clara, tão direta, tão simples e eloquente que nenhuma hermenêutica eclesial tem o direito de relativizar. A reflexão da Igreja sobre esses textos não deveria ofuscar nem enfraquecer o seu sentido exortativo, mas antes ajudar a assumi-los com coragem e ardor” (EG 194).

Sendo categoria teológica, a opção pelos pobres ou a Igreja dos pobres é algo que não deve ser esquecido na eclesiologia: “‘[...] o serviço da caridade é

¹⁸ AQUINO JÚNIOR, “Uma Igreja pobre e para os pobres”. *Convergência*, Brasília, n. 49, pp. 349-364, 2014. (aqui: pp.355-356).

uma dimensão constitutiva da missão da Igreja e expressão irrenunciável da sua própria essência' [Bento XVI]. Assim como a Igreja é missionária por natureza, também brota inevitavelmente dessa natureza a caridade efetiva para com o próximo, a compaixão que compreende, assiste e promove" (EG 179). Assim, o "critério-chave de autenticidade" dado pelos Apóstolos a Paulo sobre sua missão (que não se esquecesse dos pobres (cf. Gl 2,10)) é apresentado por Francisco como tendo "uma grande atualidade" e "[...] sinal que nunca deve faltar: a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta e lança fora" (EG 195).

Dessa maneira, a opção pelos pobres "deriva da nossa fé em Jesus Cristo" (EG 186) e "deriva da própria obra libertadora da graça em cada um de nós" (EG 188). Se há, portanto, "um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres" (EG 48), então os cristãos e as comunidades "são chamados, em todo lugar e circunstância, a ouvir os clamores dos pobres" (EG 191), sendo "instrumentos de Deus a serviço da libertação e promoção dos pobres" (EG 187).

Mas poderíamos nos perguntar quem são os pobres dos quais Francisco fala¹⁹. Na EG, ele cita algumas novas formas de pobreza (EG 210-215), de modo que, falar de pobres e de periferias sociais e existenciais, significa falar "dos excluídos (econômica, social, política e culturalmente etc.), dos pequenos, dos que sofrem, enfim 'dos mais frágeis da terra' [EG 209]. Esses, precisamente, têm que estar no centro das preocupações e prioridades pastorais da Igreja"²⁰. Por isso, é preciso agir: Francisco apresenta algumas indicações e exigências da opção pelos pobres²¹. Como pressuposto irrenunciável, retoma a contribuição da Igreja latino-americana para o conjunto da Igreja: a opção pelos pobres "envolve tanto a cooperação para resolver as *causas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres, como os gestos mais simples e diários de solidariedade* para com as misérias muito concretas que encontramos" (EG 188, grifo nosso). As diretrizes são: 1) proximidade física dos pobres e esforço para socorrê-los em necessidades imediatas (cf. EG 187); 2) cuidado espiritual e abertura para perceber seu potencial evangelizador (cf. EG 198); 3) vivência e fortalecimento da cultura da solidariedade, que "supõe a criação e uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns" (EG 188); 4)

¹⁹ Segundo Aquino Júnior, "a expressão 'pobre' tem um sentido bastante amplo para Francisco, mas não tão amplo a ponto de, cinicamente, incluir-nos a todos, como se todos fôssemos pobres. Isso, além de encobrir as injustiças e desigualdades sociais e falsificar a realidade, terminaria, na prática, negando a opção pelos pobres. Afinal, se somos todos pobres, a opção pelos pobres é opção por todos. E quando todos se tornam prioridade, ninguém mais é prioridade" (Ibidem, p. 357).

²⁰ Ibidem, p. 357.

²¹ Ibidem, pp. 358-361.

enfrentamento das causas estruturais da pobreza e injustiça no mundo, dizendo não a uma “economia da exclusão” (cf. EG 53), à “nova idolatria do dinheiro” (cf. EG 55), a “um dinheiro que governa em vez de servir” (cf. EG 57), à “desigualdade social que gera violência” (cf. EG 59).

É preciso ainda enfatizar que essa missão é tarefa de todos: “ninguém deveria dizer que se mantém longe dos pobres, porque as suas opções de vida implicam prestar mais atenção a outras incumbências” (EG 201). Por isso, “qualquer comunidade da Igreja, na medida em que pretender subsistir tranquila sem se ocupar criativamente nem cooperar de forma eficaz para que os pobres vivam com dignidade e haja inclusão de todos [...] facilmente acabará submersa pelo mundanismo espiritual, dissimulado em práticas religiosas, reuniões infecundas ou discursos vazios” (EG 207).

A partir do que apresentamos, podemos dizer que o futuro da proposta de Medellín encontra em Francisco sua mais feliz realização. Ele é a atualização fiel e criativa da proposta de uma Igreja pobre e para os pobres que não fica só no nível do discurso, mas se expressa nas mais variadas atitudes que podemos contemplar todos os dias no seu modo de viver, de se vestir, nos gestos de proximidade aos marginalizados e enérgicas diretrizes pastorais de descentralização da Igreja de si mesma para o serviço ao mundo, especialmente aos pobres.

Vale a pena destacar, nesse ponto, o encontro do Papa com os movimentos populares (28/10/2014; 09/06/2015; 05/11/2016). Ele “tem insistido na importância fundamental dos movimentos populares no enfrentamento dos grandes problemas de nosso tempo e na construção de alternativas ‘a partir de baixo’ que antecipem e desencadeiem processos de construção de um novo mundo”²². Nesses encontros, Francisco se referiu aos movimentos populares como os que “têm ‘os pés na lama e as mãos na carne’, e têm ‘cheiro’ de ‘barro, povo, luta’, que são portadores de uma ‘torrente de energia moral que nasce da integração dos excluídos na construção do destino comum’, que ‘expressam a necessidade urgente de revitalizar as nossas democracias’, que são ‘semeadores de mudança’ – de uma ‘mudança redentora’, que com eles ‘sente-se o vento de promessa que reacende a esperança de um mundo melhor’ e que eles são ‘como uma bênção para a humanidade’”²³.

²² AQUINO JÚNIOR, 50 anos de Medellín – 5 anos de Francisco, *op.cit.*, p. 54.

²³ FRANCISCO *apud* AQUINO JÚNIOR, *idem*.

Considerações finais

Sem dúvida alguma, Francisco torna-se para toda a Igreja e para o mundo um sinal de esperança que confirma as intuições do Concílio Vaticano II levadas a sério pela Conferência de Medellín. É na Igreja pobre e para os pobres que encontramos a fidelidade e autenticidade da Igreja na continuação da missão de Jesus.

Infelizmente é de dentro da própria Igreja que se veem as maiores rejeições ao Concílio, a Medellín e a Francisco e isso se dá não só pelas críticas abertas que lhe são feitas, mas, muito mais sutilmente, nas nossas Dioceses, Paróquias, Seminários etc., quando não se leva a sério ou ainda se boicota suas orientações pastorais. Trata-se de uma involução eclesial que marcou o pós-concílio, Medellín e agora o próprio Francisco.

Isso não significa, porém, que tenha sido diferente em outras épocas. A fidelidade a Jesus e ao Evangelho custou suor e sangue de muita gente. Nessa empreitada estamos também nós que fazemos memória de Medellín: tornamos atual sua presença em nós e através de nós para toda a Igreja no seu serviço ao mundo. O Espírito Santo que animou a vida de Jesus, a vida dos apóstolos e de tantos homens e mulheres, esteve presente no Vaticano II, em Medellín e, atualmente, no Papa Francisco, é Ele quem anima e ativa a Igreja. Reafirmemos, pois nossa fé na sua ação que transforma a Igreja e o faz por onde ela menos espera.

Referências Bibliográficas

AQUINO JÚNIOR, “Uma Igreja pobre e para os pobres”. *Convergência*, Brasília, n. 49, 2014, pp. 349-364.

_____. Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade. São Paulo: Paulinas, 2017.

_____. 50 anos de Medellín – 5 anos de Francisco: perspectivas teológico-pastorais. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n. 1, jan./abr. 2018, pp. 41-58.

BENTO XVI, Papa. Discurso Inaugural. In: CELAM. Documento de Aparecida. pp. 249-266.

BOFF, Clodovis. A originalidade histórica de Medellín. *Convergência*, Brasília, n. 317, pp. 568-576, 1998.

CÂMARA, Hélder. *Circulares pós-conciliares*: de 25/26 de fevereiro de 1968 a 30/31 de dezembro de 1968. v. IV, tomo II. Recife: CEPE. 2013.

COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Conclusões de Medellín, 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

GAUTHIER, Paul. *O Concílio e a Igreja dos pobres. "consolai meu povo"*. Petrópolis: Vozes, 1967, pp. 178-182.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*. São Paulo: Paulinas, 1990.

JOÃO XXIII, Papa. Mensagem radiofônica a todos os fieis católicos, a um mês da abertura do Concílio. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007. pp. 20-26, letra L.

TABORDA, Francisco. *O Memorial da Páscoa do Senhor: ensaios litúrgicos-teológicos sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2009.

VILLAS BOAS, Alex. Reforma eclesial e recepção conciliar: crise da linguagem teológica e recepção estética do Vaticano II. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 128, jan./abr.2014, pp. 45-70.

**Prof. Ms. Pe. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira*

Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte/MG; professor de Teologia Sistemática e Coordenador do Curso de Teologia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) – Fortaleza/CE; Presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte/CE

O REINO DE DEUS: REALIDADE ATUAL E ESCATOLÓGICA

*Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier**

Resumo

Como parte central dos ensinamentos de Cristo, o Reino de Deus tem grande relevância para a Igreja cristã. Nesse sentido, o objetivo deste estudo é analisar o significado do Reino de Deus para a Igreja cristã e sua importância na mensagem de salvação. A Igreja deve compreender o significado de Reino de Deus e sua implicação no contexto de pregação do Evangelho, de modo que possa vivenciar e divulgar a mensagem do Evangelho no momento atual, ao mesmo tempo em que aguarda a concretização da Palavra no breve retorno de Cristo.

Palavras-chave

Reino de Deus. Evangelho. Igreja.

Abstract

As a central part of Christ's teachings, the Kingdom of God has great relevance for the Christian Church. In this sense, the purpose of this study is to analyze the meaning of the Kingdom of God for the Christian Church and its importance in the message of salvation. The Church must understand the meaning of the Kingdom of God and its implication in the context of the preaching of the Gospel, so that it can experience and spread the Gospel message in the present moment, while awaiting the concretization of the Gospel in the soon return of Christ.

Keywords

God's kingdom. Gospel. Church.

1 Introdução

O Reino de Deus ocupa o centro dos ensinamentos do Cristianismo, sendo apresentado como parte essencial da mensagem de salvação. O Evangelho destaca a importância da chegada do Reino de Deus à Terra e o seu papel no chamado das pessoas a se converterem a Cristo.

Neste artigo, o Reino de Deus é apresentado como parte da Igreja cristã, a qual deve vivenciar e divulgar a mensagem do Evangelho no momento presente, ao mesmo tempo em que aguarda a sua concretização no breve retorno de Cristo. Nesse sentido, o objetivo traçado é de analisar o significado

do Reino de Deus para a Igreja cristã e sua importância na mensagem de salvação.

Tendo em vista que a Igreja deve anunciar e preparar as pessoas para a vinda do Reino de Deus, este trabalho exprime aspectos relacionados com a compreensão sobre a existência atuante e escatológica do Reino de Deus na Terra, sua relevância para as pessoas que aceitam a Cristo e se tornam participantes do Reino e o papel da Igreja na divulgação da mensagem de salvação.

2 O Reino de Deus

Nos ensinamentos de Jesus, o tema do Reino de Deus ocupa posição central (Mt 4:17, 10:7, 12:28; Mc 1:14-15; Lc 4:43). O Reino de Deus é o pressuposto básico da missão e o tema medular de suas pregações (PADILHA, 1975, p. 48).

A particularidade da mensagem de Jesus sobre o Reino consiste no fato de pregar o Reino escatológico de Deus como algo próximo e urgente, um reino eficaz e perceptível, que traz saúde e chama os homens a uma decisão, e tudo isso misteriosamente ligado com Sua pessoa e Sua ação (SCHNACKENBURG, 1967, p. 894).

No evangelho de Mateus observa-se uma porcentagem significativa das parábolas que começam com a frase: “o reino dos céus é semelhante a ...” (Mt 13:24,31,33,44,45,47,52). Em relação à parábola das dez minas, registrada em Lc 21, o Comentário Bíblico Adventista (1978-1990, v.5, p. 832) sustenta que cada uma das parábolas de Cristo foi pronunciada com o propósito de ilustrar alguma verdade específica com respeito ao Seu Reino e, mais frequentemente, do Reino da graça no coração dos homens, mas também, como fez aqui, com referência ao estabelecimento do Reino de glória.

Cabe destacar que, durante Seu ministério, o Mestre também ensinou aos Seus discípulos a orar, dizendo: “Venha Teu reino” e os desafiou a proclamar o evangelho do reino (Mt 10:7, Lc 9:2,60). Do mesmo modo, o tema do reino sobressai na pregação de João Batista, que proclamou a iminência do estabelecimento do Reino dos céus (Mt 3:2).

Embora a expressão “Reino de Deus” não apareça no Antigo Testamento, “[...] as noções de Deus como rei e de Seu governo real estão sempre presentes”. (FERGUSON e WRIGHT, 1992, p. 800). Não obstante, a “[...] ideia bíblica do reino de Deus está profundamente arraigada no AT e está embasada na confiança de que existe um Deus vivo e eterno, que se tem revelado aos homens e tem propósitos para a raça humana”. (LADD, 1974, p. 14). Os profetas anunciaram o tempo quando Deus Se manifestará como rei (Is 40:10) e anteciparam um reinado de justiça, paz e segurança (Is 32:1,16-18; Jr 23:5-6).

Os salmos de entronização não anunciam primariamente nenhum acontecimento escatológico; nos textos tardios, a realeza de Yahweh se entende escatologicamente (KLAPPERT, 1985, v. 4, p. 72).

Para iniciar a análise do tema, formulam-se alguns tipos de perguntas. Em primeiro lugar, quando as Sagradas Escrituras aludem ao Reino de Deus concretamente, a que tema se referem? O que é o Reino de Deus? Em segundo lugar, o Reino é a vida eterna? A salvação? Cristo? Seu poder? Sua glória? Seu governo? Em terceiro lugar, o Reino de Deus é uma realidade atual? Ou um assunto futuro?

2.1 Significado do Reino

O termo grego *basileia* é traduzido habitualmente como reino (SCHMIDT, 1964, v. 1, p. 597). As expressões *basileia tou theu* e *basileia ton ouranon* são utilizadas por Jesus para referir-se ao âmbito em que ocorre a ação de Deus e onde os filhos de Deus desfrutam suas bênçãos. Embora estas duas expressões sejam empregadas de maneira indistinta, não são sempre idênticas (VINE, 1984, p. 341). No Reino dos céus, o Céu é uma antítese da Terra, em seu aspecto terreno, ao passo que no Reino de Deus, Este é uma antítese do homem. "O Reino dos Céus é sempre o Reino de Deus, mas o Reino de Deus não está limitado ao Reino dos Céus" (IDEM, p. 342). Em Mateus, a expressão "Reino de Deus" aparece somente quatro vezes. "Não obstante, neste evangelho, a frase usual mais frequente é "reino dos Céus", declaração que aparece mencionada 32 vezes" (IBIDEM).

Para Ladd (1974a, pp. 116-117), o "Reino de Deus" tem duas aplicações. Faz alusão à "[...] atividade redentora e ao governo de Deus operando entre os homens; e, em segundo lugar, ao domínio no qual os homens desfrutam das bênçãos de seu regime".

3 O Reino é Presente e Futuro

Nos ensinamentos de Jesus, algumas parábolas se referem ao Reino como uma realidade atual, e outras como estando no futuro.

I - Aspecto Presente: em Marcos 4:3, o Reino de Deus é comparado a uma semente que é plantada no coração dos homens, não no futuro, mas agora. Em Mateus 13:44-46 o Reino é comparado a um tesouro que o homem pode adquirir agora.

II - Aspecto Futuro: em Mateus 7:21, o Reino é futuro, no qual os fiéis irão entrar.

No capítulo 7:22-23, um julgamento futuro irá decidir quem irá entrar, e em Mateus, 25:31, 34, o Reino será herdado somente por ocasião da vinda de Jesus.

Conquanto as parábolas do Reino o considerem no presente, o Reino não será no presente em sua plenitude e perfeição.

3.1 A Chave para se Compreender o Reino em seus dois Aspectos

A vinda do Messias tem um duplo aspecto.

I - Está profetizado que o Messias viria em mansidão, em humildade, sofrer e morrer.

II – Está profetizado que o Messias virá em poder e glória para julgar e reinar.

Assim, também, o Reino de Deus tem duplo aspecto. Viria primeiro no sentido espiritual e subseqüente em poder e glória.

3.2 Solução do Problema Presente e Futuro

Como entender que o Reino já veio?

Quais são algumas evidências de que o Reino é presente?

I - Antes do Reino de Deus ser consumado no futuro, o Reino de Deus veio ao homem na pessoa e na atividade de Cristo.

Mateus 12:22-30 (v. 28: o reino de Deus está presente) e Lucas 10:17. A razão disto foi que os poderes do Reino de Deus estavam entre os homens na pessoa de Jesus. O reino de Satanás estava sendo desafiado pelos poderes do Reino de Deus na pessoa de Jesus e estava para experimentar uma derrota. (Sobre essa derrota, ler João, 12:31 e 16:11).

O Reino de Deus tem vindo no sentido de que os poderes do futuro reino escatológico do Reino têm penetrado a história do homem, na pessoa de Jesus, para efetivar a vitória sobre o reino de Satanás, o qual tem sido quebrado e um novo poder está operando na Humanidade. Embora o Reino de Deus, no qual a Sua vontade é feita perfeitamente continua no futuro, o Reino de Deus como um poder salvífico ativo veio ao mundo na pessoa e atividade de Cristo para redimir o homem do reino de Satanás.

Lucas (9:1-2; 10:9) deve ser interpretado à luz de Mateus 12:28. Esta manifestação do poder era uma evidência de que o Reino de Deus havia chegado. Ao voltarem, os discípulos relataram alegremente a sujeição dos

poderes do inimigo (Lc 10:17). O poder de sujeitar os demônios é causa de regozijo porque é um sinal da presença do Reino de Deus. Então, disse Jesus: “Eu via Satanás caindo do céu como um relâmpago”. (Lc 10:18). Enquanto os discípulos de Jesus pregavam o Reino e expulsavam os demônios, Jesus viu Satanás cair do seu lugar de poder. A queda de Satanás é o começo do fim do seu reino. Algo foi conseguido como trabalho de Jesus e dos discípulos; e isto que começou deve continuar até a completa subjugação das forças do mal e a completa manifestação do Reino de Deus.

Estas passagens, entretanto, não devem ser entendidas como significando que o Reino chegara em sua plenitude e que não haverá mais uma manifestação futura do Reino de Deus.

II - O Reino como salvação

Jesus era cômico de que uma nova era estava sendo inaugurada com Seu ministério. No início de Seu ministério, Jesus leu de Isaias em Lucas 4:18-19. Depois de concluir a leitura, Ele interpretou o texto assim: “Então começou a dizer-lhes: Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos”. Uma Nova era começara.

As bênçãos do futuro Reino de Deus já estavam na experiência do perdão dos pecados, do libertamento do poder de Satanás. A salvação plena ainda não chegara, mas a essência dela, o seu poder, havia chegado.

4 Reino de Deus e Reino dos Céus

A expressão Reino de Deus é empregada por Marcos 16 vezes e por Lucas trinta e duas. Marcos e Lucas não usam a dicção “Reino dos Céus”.

A expressão “Reino dos Céus” ocorre 32 vezes em Mateus, enquanto a ideia “Reino de Deus” sucede quatro vezes. Alguns interpretam o “Reino de Deus” como o Reino universal de Deus, e o “Reino dos Céus” como sendo o Reino de Deus na Terra. É bíblica esta diferenciação?

I – A diferença é de linguagem apenas e não de significado.

Mateus fora escrito aos judeus e a reverência do judeu pelo nome de Deus levou-o a evitar ao máximo o uso do nome divino e substituí-lo por outras expressões. Uma das substituições comuns era “céu”. Ex.: Lc 15:21; Mt 21:25; Mc 14:61. Lucas, João e Marcos empregaram sistematicamente a expressão “Reino de Deus” por ser mais significativa aos seus leitores do que a dicção “Reino dos Céus”.

II - As duas unidades de ideias são aplicadas alternadamente, isto é, como sinônimos, nas Escrituras:

“Desde então começou Jesus a pregar, e a dizer: Arrependei-vos, porque é chegado o reino dos céus”. (Mt 4:17).

“E dizendo: O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo. Arrependei-vos, e crede no evangelho”. (Mc 1:15).

“Ele, respondendo, disse-lhes: Porque a vós é dado conhecer os mistérios do reino dos céus, mas a eles não lhes é dado”. (Mt 13:11).

“Ele lhes disse: A vocês foi dado o mistério do Reino de Deus, mas aos que estão fora tudo é dito por parábolas”. (Mc 4:11).

“E ele disse: A vós vos é dado conhecer os mistérios do reino de Deus, mas aos outros por parábolas, para que vendo, não vejam, e ouvindo, não entendam”. (Lc 8:10).

“Mas ide antes às ovelhas perdidas da casa de Israel; E, indo, pregai, dizendo: É chegado o reino dos céus”. (Mt 10:6-7).

“E enviou-os a pregar o reino de Deus, e a curar os enfermos”. (Lc 9:2).

“Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus”. (Mt 5:3).

“E, levantando ele os olhos para os seus discípulos, dizia: Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus”. (Lc 6:20).

“Disse então Jesus aos seus discípulos: Em verdade vos digo que é difícil entrar um rico no reino dos céus. E outra vez vos digo que é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus”. (Mt 19:23-24).

Nos textos há pouco reproduzidos, resta claro que ambas as expressões são usadas termos são usados como sinônimos e se referem a salvação, vida eterna; pois, imediatamente, os discípulos perguntam: “Ao ouvirem isso, os discípulos ficaram perplexos e perguntaram: Neste caso, quem pode ser salvo? Jesus olhou para eles e respondeu: Para o homem é impossível, mas para Deus todas as coisas são possíveis”. (Mt 19:25-26).

5 A Natureza do Reino

Jesus não somente pregou sobre a vinda do Reino de Deus, mas também falou a respeito da natureza do Reino, especialmente nas parábolas: “Por isso, o Reino de Deus é semelhante...” Embora muitos não concordem com todos os detalhes das parábolas, seus pontos principais podem ser compreendidos claramente.

I - o Reino de Deus não é agora visível sobre a terra; e nem é deste mundo.

Em João 18:26, Jesus afirma: “Se o meu reino fosse deste mundo, então meus servos lutariam...”. Os governadores do poder mundial, os centros de autoridades humanas, as cidadelas do pensamento humano, os padrões das estruturas políticas mundiais, a natureza da filosofia do mundo, são estranhos ao Reino de Deus. Tudo é estabelecido como inimizado contra o reino de Deus. Na verdade, são controlados pelo reino de Satanás, que foi “homicida desde o princípio, e não se firmou na verdade, porque não há verdade nele”. (Jo 8:44).

Por isso, Jesus não veio como um Rei visitante esperado pelos homens, mas veio como um monarca rejeitado.

II - é dito que, até o Dia do Reino de Deus, prometido pelas Escrituras, está no interior, “dentro de nós”, pois o Reino está onde o verdadeiro Rei reina; onde o coração individual tem se submetido, pelo arrependimento e fé, tornando-se como uma criança. Mateus aceita sem contestação as palavras: “Não temas, ó pequeno rebanho, porque ao vosso Pai agradou dar-vos o reino”. (Lc 12:32).

Cada grupo de cristãos é como uma unidade leal ao verdadeiro rei em meio a uma traição. Embora vivam no sistema satânico mundial, eles não lhe pertencem. Eles servem como embaixadores ao Rei verdadeiro e têm à disposição, qualquer instante, o perfeito meio de comunicação: a oração (Ex. Dn 9:22-23). E estão igualmente certos de que o controle final do mundo passará às mãos do seu Rei que, atualmente, adia o julgamento somente para que todas as pessoas possam ouvir e aceitar a Sua oferta de salvar, antes do término da graça.

III – expressa-se que perfeita obediência é uma condição do Reino.

Como a desobediência alterou a perfeita comunhão de Adão e Eva com Deus, assim a perfeita obediência (uma obediência além da capacidade do homem) restaurou esta união. E aqui Jesus é, ao mesmo tempo, nosso Rei e Salvador, pois o nosso Rei mesmo alcançou perfeita e vicária obediência.

“Porque eu desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou”. (Jo 6:38).

“Deleito-me em fazer a Tua vontade, ó Deus meu; sim, a tua lei está dentro do meu coração”. (Sl 40:8).

“E, achando na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até morte, e morte de cruz”. (Fl 2:8).

Sem esta obediência do Rei, imputada à Humanidade, seria impossível entrar no Reino de Deus.

As obras boas não são um meio de entrada.

“Disseram-lhe pois: que faremos, para executarmos as obras de Deus? Jesus respondeu, e disse-lhes: A obra de Deus é esta: Que creiais naquele que ele enviou [...] Portanto, a vontade daquele que me enviou é esta: que todo aquele que vê o Filho, e nele crê, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia”. (Jo 6:28-29, 40).

IV – Jesus ensinou que o Reino de Deus é uma possessão presente do cristão e uma condição futura.

Quando Jesus andou na terra, o Reino estava literalmente presente, embora César permanecesse no trono e Satanás continuasse a reinar no mundo. Na pessoa e obra de Cristo, o Reino de Deus estava presente, porque o Reino está onde Jesus está. “Mas se eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus é consequentemente chegada a vós o reino de Deus”. (Mt 12:28).

Entende-se “Basiléia” como Reino no sentido de autoridade ou poder para reinar como rei, e não no sentido de domínio territorial. Por onde quer que Jesus andou ou esteve com os discípulos, ali estavam o verdadeiro Reino, o Rei verdadeiro, a autoridade, o poder, as leis, os cidadãos: “Nem dirão: Ei-lo aqui, ou Ei-lo ali; porque eis que reino de Deus está entre vós”. (Lc 17:21).

O reino externo de Israel, estabelecido por Deus para refletir o governo de Deus, falhara pela desobediência. Seu poder exterior perecera, e o seu centro espiritual estava morto: “Portanto eu vos digo que o reino de Deus vos será tirado e será dado a uma nação que dê o seu fruto”. (Mt 12:43). E aos discípulos, disse: “Porque ao vosso Pai agradou dar-vos o reino”. (Lc 12:32).

Desde a Ressurreição e Ascensão de Jesus, o Reino de Deus é estabelecido em cada coração de fé, sob a operação do Espírito Santo (Reino = poder): “Porque todos os que são guiados pelo Espírito de Deus esses são filhos de Deus. (Rm 8:14).

O corpo é o reino: “Não sabeis que vós sois o templo de Deus, e que o Espírito Santo habita em vós?” (I Co 3:16).

Até a segunda vinda de Jesus, o reino é espiritual e do Espírito, pois, “o que é nascido da carne é carne, e o que é nascido do Espírito é espírito”. (Jo 3:6).

O Reino é, portanto, uma possessão interna do cristão. Libertado da escravidão de Satanás (“porque maior é o que está em vós do que o que está no mundo” I Jo 4:4), e do pecado (pois o “pecado não terá domínio sobre vós...” Rm6:14), o cristão, espiritualmente, habita na paz do Reino eterno: “Pois a nossa cidade está nos céus donde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo”. (Fl 3:20).

V - se o Reino é uma possessão espiritual do redimido no presente, indubitavelmente, o Reino é, também, na sua última manifestação, o evento culminante do futuro.

O futurismo do Reino Jesus mesmo ensinou, quando disse: “Porque o Filho do homem virá na glória de Seu Pai, com os seus anjos”. (Mt 16:27). Ver mais em Mateus 24:29-31,36; 25:31-46; 13:41; João 14:1-3; Atos 1:11; I Tessalonicenses 4:16.

As declarações ameaçadoras de Jesus em relação ao Reino devem ser entendidas à luz do caráter decisivo do Reino, de juízo final e absoluto e do seu âmbito universal. O Reino é o único lugar da salvação; fora dele é condenação eterna: “Ele limpará a sua eira, e ajuntará o trigo no seu celeiro, mas queimará a palha com o fogo que nunca se apaga”. (Lc 3:17).

“E vi um grande trono branco, e o que estava assentado sobre ele, de cuja presença fugiu a terra e o céu; e não se achou lugar para eles. E vi os mortos, grandes e pequenos, que estavam diante de Deus, e abriram-se os livros; e abriu-se outro livro, que é o da vida. E os mortos foram julgados pelas coisas que estavam escritas nos livros, segundo as suas obras. E deu o mar os mortos que nele havia; e a morte e o inferno deram os mortos que neles havia; e foram julgados cada um segundo as suas obras. E a morte e o inferno foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte. E aquele que não foi achado escrito no livro da vida foi lançado no lago de fogo”. (Ap 20:11,15).

Jesus empregava todos os meios de linguagem, parábolas, metáforas, declarações diretas, a fim de impressionar ouvintes com a urgência, a suprema importância e a necessidade de uma escolha individual imutável em relação ao Reino. Qualquer coisa é melhor do que viver e morrer fora do Reino - qualquer sacrifício, perda ou sofrimento: “Melhor é para ti entrares no reino de Deus com um só olho, do que tendo dois olhos seres lançados no fogo do inferno”. (Mc 9:47).

VI - em relação ao assunto do Reino, há que se notar o significado dos grandes atos de poder de Jesus, Seus milagres. Os atos poderosos de Jesus foram sinais efetuados, não primariamente para diminuir os sofrimentos humanos na Palestina dos dias de Cristo, mas para testificar Jesus.

Para cada cego que recebeu sua vista por intermédio de Jesus, havia milhares que nada podiam ver; para um Lázaro ressuscitado, milhares que morreram naquele dia permanecem em suas sepulturas; para cada curado por Jesus, milhares permaneciam possessos. Se as obras de Jesus visavam a amenizar unicamente o sofrimento dos Seus dias, então, tudo foi um fracasso.

Este não foi, no entanto, o propósito dos milagres. Quando João Batista, na prisão, ouviu das obras de Jesus, mas não viu nenhuma evidência visível do crescimento de um poder, ele “enviou dois dos seus discípulos, a dizer-lhe: És tu aquele que haveria de vir ou esperamos outro?” (Mt 11:2,3). A resposta de Jesus visava a lembrar a João das profecias sobre a obra redentora do Messias prometido, e visava a mostrar que as profecias se cumpriam nas Suas obras (Mt 11:4-6).

Como “sinais”, os milagres de Jesus visavam a demonstrar mais do que autoridade e poder sobre o mundo natural e as coisas físicas. Cada ato de Jesus atestava autoridade espiritual também. Ele curou doenças físicas, mas nunca sem um significado espiritual. “O Filho do homem tem poder de perdoar pecados” (Mt 9:6), e aos expectadores céticos Jesus demonstrou o Seu poder, curando o paralítico.

A relação entre a cura física e o poder espiritual para salvar é perfeitamente demonstrável. Na cura de um cego, o poder que o curara da cegueira física era uma demonstração do poder que pode fazer um cego espiritual perceber a verdade de Deus; e, na cura do leproso, estava ilustrado o poder de Jesus de purificar o pecador do seu pecado.

Nenhum poder da natureza, nenhuma aflição física, nenhuma doença espiritual, nenhum dardo de Satanás, nem mesmo o terrível dardo da morte, pode resistir ao poder de Jesus, fato que é comprovado pelos Seus milagres.

6 Princípios do Reino

A escolha dos doze foi o primeiro passo dado para organizar a Igreja. Cristo é o Rei, e os discípulos, são súditos do reino da graça (CBASD, 1978-1990, v. 5, p. 313). Mais tarde, ao pronunciar o Sermão do Monte e expressar nele as bem-aventuranças, Jesus indicou oito princípios que regem a vida dos cidadãos do Reino (KNIGHT, 1998, pp. 82-83).

Em Mateus 5, Jesus expõe os princípios do caráter, a influência e a justiça de um cristão. No capítulo 6, discute a piedade, os alvos e as prioridades de um cristão, ao passo que, no capítulo 7, se concentra nas relações e nos compromissos de um cristão. Em sua totalidade, o Sermão do Monte é um documento amplo que anuncia os princípios aplicáveis a cada setor da vida de uma pessoa (*IDEM*, p. 99).

O objetivo do ensino desses princípios não é inculcar meros valores éticos, como a justiça, o amor e o perdão; mas conseguir "[...] o principal propósito de reino que é de restaurar, no coração dos homens, a felicidade perdida no Éden que os que escolhem entrar pela porta estreita e o caminho apertado [...] encontrem a verdadeira felicidade". (CBASD, v. 5, p. 315).

Os princípios do Reino de Deus foram dados, primariamente, aos apóstolos, embora entre os que escutaram o Sermão da Montanha haja se encontrado uma multidão proveniente da Galileia e de outras regiões circundantes (Mt 4:25), a quem as bênçãos do Reino também podiam alcançar.

Jesus concluiu o Sermão do Monte com três vigorosos ensinamentos escatológicos relacionados com o compromisso cristão. Para fazê-las mais vívidas, ilustrou com as figuras dos dois caminhos, as duas árvores e os dois construtores (KNIGHT, 1998, p. 109. Cf. Mt 7: 13-14, 15-20, 24-27).

7 O Evangelho do Reino

Em que consiste o Evangelho do Reino? Ao responder a esta pergunta, Ladd (1974a, pp. 48-52), assinala que o Evangelho do Reino é o anúncio de que Deus, na pessoa de Jesus Cristo, está atuando para desfazer o reino de Satanás e estabelecer o Seu.

Desde antes da criação do mundo, o inimigo tratou de usurpar o trono de Deus e reinar em seu lugar (Is 14:13-14). Sem dúvida, não conseguiu seu objetivo. É verdade que as Escrituras apresentam o inimigo de Deus como o príncipe deste mundo (Jo 12.31, 14:30, 16:11). Não obstante, em sua primeira vinda, Cristo conseguiu a vitória sobre o usurpador. Portanto, Satanás, é um inimigo vencido.

Como consequência, essa mensagem se constitui nas boas novas do Reino. O Evangelho do Reino indica que Deus, mediante Cristo, obstrui os inimigos do Reino. Agora, quem são os inimigos do Reino? Que mensagem transmite este Evangelho?

Basicamente, podem ser assinaladas áreas nas quais Cristo conseguiu a vitória mediante Seu ministério e Sua morte.

Em primeiro lugar, venceu o poder da morte. O Evangelho do Reino é uma proclamação de triunfo sobre a morte. "Deus porá em manifesto Seu enorme poder como soberano sobre todas as coisas mediante a destruição do terrível inimigo de todas as criaturas de Deus: a morte" (*IDEM*, p. 44).

Há dois fatos históricos que corroboram esse triunfo. Primeiro, a cruz. Paulo declara: "Despojando os principados e potestades, publicamente os expôs ao desprezo, triunfando deles na cruz". (Cl 2:15). Também o Apóstolo destaca, na ascensão do Filho, os seguintes atos: "Quando houver destruído todo principado, bem como toda potestade e poder, porque convém que Ele reine até que haja posto todos os inimigos debaixo dos Seus pés. O último inimigo a ser destruído é a morte". (I Co 15:24-26). Estes textos demonstram que a vitória de Cristo sobre a morte se dá em duas etapas: primeiro, é a abolição da morte, logo, a destruição definitiva. "Sua final destruição se espera para a segunda vinda de Cristo, mas mediante sua morte e ressurreição, Cristo tem destruído a morte". (*IBID.*, p. 132).

Estas são as boas-novas do Reino! Então, se pode afirmar que o Evangelho do reino é o anúncio que proclama a vitória de Cristo sobre a morte.

Além da morte outro inimigo do Reino é Satanás. Cristo reinará até que haja posto Seus inimigos como estrado de Seus pés. Esta vitória também espera a vinda de Cristo (*IBID.*, p. 133).

Durante o ministério de Cristo, "[...] o anúncio do evangelho esteve caracterizado por curas e a expulsão de demônios". (*IBID.*, p. 48). Cristo, ao sujeitar e expulsar demônios, demonstrou que o Reino de Deus existe para libertar os homens da servidão de Satanás (Mt 12:28). Embora a expulsão de demônios seja uma prova de que o inimigo ainda não foi destruído, o Reino de Deus vai operando, até se estabelecer definitivamente como o Reino da glória. Neste sentido, pode-se afirmar que o Evangelho do Reino é o anúncio do que Deus tem feito e fará para salvar a humanidade (*IBID.*, p. 134).

Quando Cristo veio ao mundo, participou de carne e sangue "para que Sua morte destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o Diabo, e livrasse a todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida". (Hb2:14-15).

Com Seu sacrifício na cruz, Cristo não somente anulou e venceu o poder da morte, como também invalidou o poder de Satanás. Por este motivo, hoje, o inimigo ruge e busca a quem devorar (1Pe 5:8). Ele sabe que resta pouco tempo até que se cumpra a sentença decretada na cruz. Ele sabe que está derrotado. Estas também são as boas-novas do reino!

O pecado é outro inimigo do reino. Assim como a morte e Satanás, no entanto, o pecado é um inimigo derrotado (Cf. Hb 9:26. Rm 6:6).

Resumindo o que foi expresso até aqui, podem ser citadas as palavras de Padilla (1986, p. 183), quando acentua que se pode entender a proclamação do Reino por parte de Jesus. Seu anúncio: "O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo: arrependei-vos e crede no Evangelho". (Mc 1:15) não é uma mensagem verbal dada isoladamente dos sinais que O acompanham; é, mais, as boas-novas sobre algo que pode se ver e ouvir. Segundo as palavras de Jesus: (a) é uma notícia sobre um fato histórico, um evento que se está realizando e que afeta a vida humana de muitas maneiras; (b) é uma notícia de interesse público, relacionada com toda a história humana; (c) é uma notícia relativa ao cumprimento das profecias do AT (*o malkuth Yahweh* anunciado pelos profetas e celebrado por Israel se tornou uma realidade); (d) é uma notícia que suscita arrependimento e fé; e (e) é uma notícia que provoca a formação de outra comunidade, constituída por pessoas que têm sido chamadas pessoalmente.

Hoje a Igreja deve comunicar esta notícia. Deste modo, se cumprirá o mandato do Senhor incluído no Seu discurso escatológico. Se o pecado, a morte e Satanás já estão derrotados, esta é a essência da mensagem do Evangelho do Reino de Deus.

8 Relação Igreja-Reino de Deus

Quando Jesus enviou Seus discípulos para pregar, mandou que não fossem aos gentios, mas às ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 10:6). Em outra ocasião, o Senhor Se referiu aos judeus como aos "filhos do reino"; embora eles estivessem rejeitando o Messias e Seu Reino (Mt 8:12), Ladd (1974a, p. 118), comenta a este respeito que

Israel havia sido possuidor do reino de Deus. Isso significa que até o momento, avinda de Cristo em carne, a atividade redentora de Deus na história havia sido canalizada por meio da nação de Israel. [...] Porém, quando chegou a hora em que Deus manifestara Sua atividade redentora em uma nova e maravilhosa maneira e quando o reino de Deus visitara os homens na pessoa do Filho de Deus atraindo-lhes na medida mais plena às bênçãos do regime divino, Israel rejeitou o reino e o Portador do reino. Portanto, o reino, em sua nova manifestação, foi tirado de Israel e dado a um povo novo. Este novo povo é a igreja.

Esse fato está ilustrado metaforicamente por Jesus na parábola dos lavradores maus (Mt 21:33-42). Quando o pai de família enviou seus servos à vinha, os lavradores os mataram. Finalmente, o pai enviou seu filho, a quem os

lavradores também mataram. Jesus conclui a parábola dizendo: "Portanto, vos digo que o reino de Deus vos será tirado e será entregue a um povo que lhe produza os respectivos frutos". (Mt 21:43). Não obstante ser evidente o ensino que deixa a parábola, neste momento, é necessário estabelecer claramente a relação entre o Reino de Deus e a Igreja.

Sobre este particular, Vaucher (1988, p. 539) mostra que "[...] a igreja não deve ser confundida, como se tem feito, com o reino de Deus. O reino de Deus é o objetivo, a igreja não é mais que o meio para alcançar o objetivo". Também acrescenta que a Igreja não é o Reino, mas o arauto que anuncia o Reino. A Igreja não é o Reino, porquanto ela anuncia e prepara a vinda do Reino.

A Igreja, portanto, não é o Reino de Deus: este cria a Igreja e atua no mundo por meio dela (PADILLA, 1986, p. 184). A Igreja é, então, uma comunidade de crentes no Evangelho do Reino que surge como resultado do poder do rei. Os homens, por conseguinte, não podem edificar o Reino de Deus, mas podem pregá-lo e proclamá-lo; podem recebê-lo ou rejeitá-lo (LADD, 1974a, p. 121).

Ou, ainda segundo esse autor, "Na terminologia bíblica, o reino não se identifica com seus súditos. Estes são o povo de Deus que ingressa no reino, vive sob ele e é governado por ele". A Igreja é a "comunidade reino, mas nunca o reino mesmo. [...] O reino é o reinado de Deus; a Igreja é uma sociedade de pessoas". (IDEM, 1974b, p. 111).

Conclusão

Impende, por fim, mostrar, que os cidadãos do Reino são pessoas convertidas pela pregação do Evangelho do Reino. Formam um povo que sucede a Israel na história da salvação. O novo povo de Deus não somente se menciona em termos escatológicos futuros, mas também em um sentido histórico futuro (RIDDERBOS, 1988, p. 65).

O reino de Deus é um tema em que os conceitos soteriológicos, missiológicos e escatológicos estão intimamente unidos (IDEM, p. 46; IBID., pp. 82, 84, 86).

Hoje, embora os homens governem, Deus reina. Os crentes proclamam o Evangelho do Reino, enquanto elevam ao Céu a prece "venha Teu reino".

O Reino de Deus virá muito logo para tomar posse dos reinos deste mundo, que o inimigo usurpou temporalmente. Então, a proclamação do sétimo anjo se fará realidade, quando, ao som da trombeta final, anunciar a tomada de posse do Rei legítimo, porque "o reino do mundo se tornou de

nosso Senhor e do Seu Cristo, e Ele reinará pelos séculos dos séculos". (Ap 11:15).

Os filhos de Deus que proclamaram o evangelho e clamaram pelo Reino, exaltarão a quem os "[...] constituiu reino, sacerdotes para o Seu Deus e Pai; a Ele, a glória e o domínio pelos séculos dos séculos". (Ap 1:6). O propósito do Evangelho do Reino terá, então, se cumprido. A ordem, a paz e a harmonia do planeta serão uma realidade; a restauração total e a harmonia plena também o serão, porque Deus reinará soberano pela eternidade.

Referências Bibliográficas

Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día (CBASD). *Reino de Dios [Lc 19:11]*. v. 5. NICHOL, F.D. (Ed.). Trad. V E. Ampuero Matta. 7 v. Boise: Publicaciones Interamericanas, 1978-1990, p. 832.

FERGUSON, Siclair B.; WRIGHT, David F. *Nuevo diccionario de Teología*. Casa Bautista de Publicaciones: El Paso, 1992.

KLAPPERT, B. Reino (Basileu). *Diccionario Teológico del Nuevo testamento*. In: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans; SALA, Mario; HERRERA, Araceli (Eds.). 4 v., 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

KNIGHT, George R. *Mateo*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1998.

LADD, George Eldon. *El evangelio del reino*. Barcelona: Editorial Caribe, 1974a.

_____. *The Theology of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974b.

PADILHA, René. *El reino de Dios y América Latina*. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975.

_____. *Misión integral*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.

RIDDERBOS, Herman Nicolas. *La venida del reino*. Buenos Aires, Argentina: Edições La Aurora, 1988.

SCHMIDT, Karl Ludwing. Basileuv, basiléia. In: KITTEL, Gerhard (Ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. 10 v.. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Reino de Dios*. In: BAUER, Johannes B. (Ed.) *Diccionario de Teología bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1967.

VAUCHER, Alfred. *La historia de la salvación*. Madrid: Editorial Safeliz. 1988.

VINE, W. E. *Diccionario expositivo de palabras del Nuevo Testamento*. 4 v. Barcelona: Clie, 1984.

**Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier*

Doutor em Teologia e professor na Faculdade Adventista de Teologia,
Ivatuba, PR.

1 Re 18, 20-40, SACRIFICIO, GUERRA E “PASQUA”: DELIMITAZIONE DEL TESTO¹

Prof. Dr. Pe. Fernando César Chaves Reis*

Riassunto

L'articolo analizza a livello narrativo² il sacrificio, la guerra e la “pasqua” sul monte Carmelo (1 Re 18,20-40), cercando di delimitare il brano. L'intento è quello di individuare dove inizia (18,20) e dove finisce (18,40) la gara tra Elia e i profeti di Baal, tra il Signore e Baal, definendo il limite del nostro brano. Per raggiungere questa finalità seguiamo, come criterio, la priorità dell'azione nella trama³, coniugandolo con il criterio del cambio dei personaggi, del tempo e del luogo.

¹ Esse artigo “1 Re 18,20-40, Sacrificio, Guerra e «Pasqua»: Delimitazione del Testo” faz parte da dissertação para o doutorado “análisi di 1 Re 18,20-40: sacrificio, guerra e «pasqua». Studio narrativo della disputa di Elia sul monte Carmelo”, apresentada na Pontificia Università Gregoriana de Roma, em junho de 2015.

² Cf J.P. SONNET, “L'analisi narrativa dei racconti biblici”, Bologna, 2010, 45); Y. AMIT, *Reading Biblical Narratives*, Barnes & Noble, Minneapolis, 2001, 10; J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 13; ID., *Specchi, lampade e finestre*, EDB, Bologna, 2014, 66; ID., *L'Antico Testamento*, San Paolo Edizioni, Torino, 2011, 76; A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2005, 135; A. BARBI – S. ROMANELLO, “Introduzione. Ragione e metodo”, Padova, 2012, 5; J.P. SONNET, “Elementi per una teoria narrativa dell'ispirazione nella Bibbia ebraica”, Torino, 2013, 156-169; F. MIES, *BLt*, Bruxelles, 1999, 6; P. PUGLIATTI, *Lo sguardo nel racconto*, Zanichelli, Bologna, 1985, 129; A. MARCHESI, *Dizionario di retorica e di Stilistica*, Mondadori Store, Milano, 1991, 320; T.J. KEEGAN, *Interpreting the Bible*, Paulist Press International, New York – Mahwah, 1985, 169; S. CHATMAN, *Storia e discorso*, Milano, 2010, 153; ID., *Coming to Terms*, Cornell University Press, New York – London, 1990, 6. Si veda anche R.L. COHN, “The Literary Logic”, Lagrasse, 1983, 333-350; D. MARGUERAT – A. WÉNIN, *Sapori del racconto biblico*, EDB, Bologna, 2013, 9-11; D. MARGUERAT, “Quattro lettori”, EDB, Bologna, 2013, 25; A. WÉNIN, “Costruzione del discorso e costruzione del racconto”, EDB, Bologna, 2013, 199; ID., “Davide e la storia di Natan”, EDB, Bologna, 2013, 223; A.M. PELLETIER, “Patience”, 86; J.L. SKA, “Le livre de Ruth”, 2002, 41; ID., “Salomon”, Bruxelles, 2008, 36; E. PARMENTIER, “Dieu a des histoires”, Bruxelles, 2006, 118; P. GIBERT, “Fiction, objets de légende et propos historien en 1 Samuel 8–10”, 125-131; J.P. SONNET, “Du personnage”, Bruxelles, 2002, 15; D. CANDIDO, “Questioni di metodo”, Milano, 2014, 21-23.

³ Cf. K.A. KUHN, *The Heart of Biblical Narrative*, Fortress Press, Minneapolis, 2009, 33); ARISTOTELE, *Peri. Poitikh/j*, La Sociedad General Española de Librería, Madrid, 1999, 147; J.L. SKA – J.P. SONNET – A. WÉNIN, *Análisis narrativo*, Bologna, 2010, 9).

Parole chiave

1 Re 18,20-40. Delimitazione del testo.

Abstract

This article examines at narrative level the sacrifice, the war and the "Passover" on the top of Mount Carmel (1 Kgs 18, 20-40) in a search to mark the limits of the fragment. It aims at specifying where (18, 20) initiates and (18, 40) terminates referring to the disputes between Elijah and the prophets of Baal and the Lord and Baal. This is essential to define the limits of the fragment. In order to reach the aim established, the criteria of the priority of action in the plot will be employed in association with the criteria of the exchange of personages, time and place.

Keywords

1 Kgs 18, 20-40. Delimitation of the text.

1 Delimitazione del testo

Secondo questo criterio 1 Re 18,20-40 si trova ben delimitato⁴ tra la scena dell'incontro tra Elia e Acab (vv. 16-19), contesto precedente, e la scena della fine della grande siccità⁵ (v. 41; cf. vv. 41-46), contesto successivo. Quando si passa dai vv. 16-19 ai vv. 20-40 e da questi ai vv. 41-46, cambiano la trama, i personaggi⁶, il tempo e il luogo.

1.1 Il contesto precedente (vv. 16-19): la scena dell'incontro tra Elia ed Acab

– La trama

La trama dei vv. 16-19⁷ tratta dell'incontro tra Abdia e Acab e dell'aspro incontro tra Elia e Acab: essi si accusano a vicenda di essere causa della rovina

⁴ Riguardo alla delimitazione del testo si veda D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, Edizioni Borla s.r.l., Roma, 2001, 38. Cf. J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 15; ID., "Sincronia: analisi narrativa", EDB, Bologna, 1994, 146-147; J. M. LOTMAN, "Il concetto di testo", 85.

⁵ Riguardo a "la sécheresse" P. BUIS, *Le livre des Rois*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, 22; cf. B. COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua*, LaFeltrinelli, Torino, 2009, 53. Oxford, 1910.

⁶ I vv. 16-19 presentano personaggi che non sono presenti nei vv. 20-40 e i vv. 20-40 presentano personaggi che non sono presenti nei vv. 16-19. I vv. 20-40 presentano personaggi che non sono presenti nei vv. 41-46 e i vv. 41-46 presentano un personaggio che non è presente nei vv. 20-40.

⁷ Riguardo al v. 18 si veda GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Hardcover, Oxford, 1910, 352. Riguardo a 18,6-16 cf. J.T. WALSH, *Style & Structure in Biblical Hebrew*, The Liturgical Press, Collegeville, 2001, 134-135. Riguardo al contesto letterario del capitolo 18 si veda A.J. HAUSER – R. GREGORY, *From Carmel to Horeb*, JSOT Press, Sheffield, 1990, 22; S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 217; R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Paidea, Brescia, 1990, 95; J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 26.93.141; GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Hardcover, Oxford, 1910, 433; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Labor & Fides, Genève, 1965, 13 (nota 1).51; P. ZAMORA GARCIA, *El libro de Reyes*, Verbo Divino, Navarra, 2011, 357-358; J.T. WALSH, *Style & Structure in Biblical Hebrew*, The Liturgical Press, Collegeville, 2001, 145, nota 2.

d'Israele. Questa trama è preceduta dall'incontro di Elia con Abdia (vv. 7-15)⁸, durante il quale viene drammatizzato il punto di vista⁹ di tali personaggi e viene rafforzata da parte di Elia la ferma intenzione di incontrare Acab¹⁰.

– I personaggi

I personaggi coinvolti nella scena dei vv. 16-19 sono Elia, Acab, Abdia¹¹, la famiglia di Acab¹², il Signore, Baal, tutto Israele, i quattrocentocinquanta profeti di Baal, i quattrocento profeti di Ashera, Ashera e la regina Gezabele¹³. Tra questi personaggi possiamo distinguere personaggi principali, personaggio secondario e personaggi appena nominati nel racconto.

I personaggi principali sono Acab e Elia, fondamentali per la comprensione della trama¹⁴: Acab chiama Elia "sovvertitore di Israele"¹⁵ (cf. v.

⁸ "Mediante il dialogo" tra Elia e Abdia (J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 140). In 18,7 "el narrador nos hace saber explícitamente que está describiendo lo que uno de los personajes está viendo en ese instante, aunque sepamos que el narrador ya lo sabía antes o que sabe más que lo que el personaje en cuestión percibe en ese momento [...] «Abdías estaba de camino y, mira por dónde, Elías vino hacia él» (1 Re 18,7)" (S. B.-EFRAT, *El arte de la narrativa nella Biblia*, Madrid, 2003, 44-45). Riguardo alla "forma di contrasto" nel dialogo tra Elia e Abdia (R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Paidea, Brescia, 1990, 95). Si veda anche M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Indiana University Press, Bloomington, 418; R.A. CARLSON, "Élie à l'Horeb", Brill, Leiden, 1969, 421.

⁹ Riguardo al punto di vista cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *L'arte di raccontare la storia*, San Paolo Edizioni, Roma, 2013, 74; S. CHATMAN, *Storia e discorso*, Milano, 2010, 159.

¹⁰ Cf. J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 140.

¹¹ Che "è un ministro che agisce contro il suo re, perché teme il Signore più del suo sovrano" e che "chiama Elia «mio signore», in questo modo professando una fedeltà che continua nei riguardi del profeta" (B. COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua*, LaFeltrinelli, Torino, 2009, 42-44). Abdia "era muy religioso" (S. B.-EFRAT, *El arte de la narrativa nella Biblia*, Madrid, 2003, 67). A rispetto di Abdia si veda J.P. SONNET, *L'Alleanza della lettura*, San Paolo Edizioni, Torino, 2011, 242, nota 22; R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Paidea, Brescia, 1990, 95. Abdia ha paura di presentarsi davanti ad Acab (cf. vv. 9-14; specialmente il v. 12). In relazione alla paura cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *El estilo literario, Arte y Artesanía*, Bilbao, 1995, 301; B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, Ed. PIB, Roma, 2007, 17-28: la paura a livello narrativo (M. BIRATTARI, *Io scrivo*, XXIII, 8-37); M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Indiana University Press, Bloomington, 255. "The narrator portrays Obadiah as a man who «feared the Lord greatly» and rescued a hundred prophets from Jezebel's sword" (*Ibid.*, 418). Riguardo ai "n^{bi}'ê jhwj" che Abdia ha nascosto (cf. J. CONRAD, *GLAT*, V, Paidea, Brescia, 2005, 519): "che Elia sia rimasto l'unico profeta (così *I Reg.* 18,22 = 19,10 [...]) contrasta con la notizia dei cento profeti salvati da Abdia (18,4.13)" (*Ibid.*); cf. D. LAWRIE, "Telling of(f) Prophets", Leiden, 1997, 170.

¹² Riguardo alla casa di Acab e alla casa di Omri si veda H. CAZELLES, *Historia politica de Israel*, Nelson, London, 1979, 164-165.

¹³ Riguardo alla regina come "antagonista tipica del culto esclusivo di Jhw" (J. CONRAD, *GLAT*, V, Paidea, Brescia, 2005, 519).

¹⁴ Elia e Acab guidano "il corso degli avvenimenti" dei vv. 16-19 (J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 136).

17; 16,29-33) ed Elia risponde al re di non essere lui il sovvertitore, bensì Acab stesso e la casa di suo padre¹⁶. Elia è quello che comanda al re di chiamare e di radunare sul monte Carmelo tutto Israele, i profeti di Baal e quelli di Ashera (cf. v. 19). Il re, oltre a essere considerato un personaggio principale, è anche antagonista¹⁷, in quanto rivale di Elia.

Il personaggio secondario è Abdia che, pur essendo un personaggio secondario, gioca un ruolo importante nell'intreccio in quanto è colui che, su comando di Elia, incontra Acab (v. 16; cf. vv. 8.11.14) e gli riferisce che il profeta lo vuole incontrare. Abdia è anche considerato utilità o agente, perché a servizio del racconto¹⁸.

Gli altri personaggi appena nominati sono la famiglia di Acab (v. 18), il Signore (v. 18), Baal (vv. 18.19), tutto Israele (v. 19), i quattrocentocinquanta profeti di Baal (v. 19)¹⁹, i quattrocento profeti di Ashera (v. 19), Ashera²⁰ (v. 19)

¹⁵ "Il sovversivo" (M. NOBILE, *1-2Re*, Paoline Editoriale, Milano, 2010, 219). Dal verbo רָקַץ [': nel senso di "stir up, disturb, trouble" (F. BROWN – S.R. DRIVER – C.A. BRIGGS, ed., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford, 1952, 747). "Ahab's charge that Elijah is the 'troubler', 'okēr, of Israel is noteworthy" (M.A. SWEENEY, *I & II Kings*, Berit Olam, London, 2007, 226). Cf. S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 217.

¹⁶ "Perché avete abbandonato i comandamenti del Signore [...] è il re e il suo peccato che stanno rovinando il popolo, coinvolgendolo nella follia dell'idolatria" (B. COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua*, LaFeltrinelli, Torino, 2009, 44).

¹⁷ "Il principale avversario dell'eroe [...] Acab (e Gezabele) contro Elia in 1Re 17-19" (J. L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 136).

¹⁸ Le utilità o agenti "sono semplici strumenti a servizio dell'intreccio" (J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 136). Abdia è un personaggio secondario e non sempre presente nella trama, che, però, gioca "un ruolo decisivo" nel racconto (*Ibid.*), perché è per suo tramite che Acab viene informato della decisione di Elia di incontrare il re, che, quindi, va al incontro al profeta (cf. v. 16). Egli ha lo stesso ufficio di Achisar, ufficiale di Salomone: sovrintendente del palazzo תַּיְבַּח־יָ [': (si veda 4,6); cf. S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 217. Si veda anche J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 141. Riguardo al "personaggio" (B. BRAIT, *A Personagem*, Atica, São Paulo, 1993, 8). I personaggi principali e quello secondario interagiscono nella scena del racconto (dei vv. 16-19) e preparano la scena seguente (dei vv. 20-40). Infatti, è subito dopo l'incontro tra Abdia e Acab (v. 16) e l'incontro tra Acab ed Elia (vv. 17-18), con l'ordine di quest'ultimo rivolto al re (v. 19), che si svolgono il dramma e la sfida, che caratterizzeranno la scena dei vv. 20-40 sul monte Carmelo.

¹⁹ I profeti di Baal sono anche presenti nei vv. 20-40 (cf. vv. 20.22.25.40), ma i vv. 20-40 presentano personaggi che non sono presenti nei vv. 16-19: i figli di Giacobbe, Giacobbe, Israele, Abramo ed Isacco. Dunque, cambiano i personaggi quando si passa dalla scena dei vv. 16-19 alla scena dei vv. 20-40.

²⁰ Appena nominata nell'espressione הַרְוַחַיָּאִי. È una "divinità femminile" (M. NOBILE, *1-2Re*, Paoline Editoriale, Milano, 2010, 220). "Per il culto di Ascera" (C. SCHEDL, *Storia del Vecchio Testamento*, Paoline, Roma, 1964, 33).

e la regina Gezabele (v. 19). La famiglia di Acab²¹ viene nominata nel v. 18 con l'espressione ^ybb' tybl , il Signore viene designato nello stesso v. 18 con l'espressione hhy> twm-tai , Baal viene presentato nel v. 18 al plurale²² -yl[Bh; e e nel v.19 con l'espressione [Bh; yayb>tail .

Tutto Israele, i quattrocento cinquanta profeti di Baal, i quattrocento profeti di Ashera che mangiano alla mensa di Gezabele²³ e Ashera sono presenti nel versetto 19. La regina Gezabele, anche lei nominata nel v. 19, è colei che voleva sostituire, nel territorio di Israele, il culto del Signore con quello di Baal²⁴. Il suo nome significa: "Dov'è il principe?"²⁵.

– Le indicazioni spaziotemporali

L'indicazione temporale nei vv. 16-19 non viene stabilita e nemmeno presentata dal narratore. Il racconto non precisa quando si verifica l'incontro di Abdia con Acab e l'incontro di Elia con Acab (nel v. 16): esso avviene subito dopo l'incontro tra Elia e Abdia (vv. 7-15), ma non si sa, esattamente, quando.

L'indicazione spaziale dei vv. 16-19 fa riferimento sia ad un luogo imprecisato²⁶, sia al monte Carmelo, che viene appena nominato (cf. v. 19)²⁷.

²¹ La famiglia di Acab e Baal sono oppositori di Elia e del Signore nella scena dei vv. 16-19. Riguardo alla "scena" (M.E. MATOS DA ROSA, *Elementos para a análise da narrativa*, Brasília, 2010, 12).

²² "The plural «Baal» refers to local manifestations of Baal at various high places" (T.E. FRETHEIM, *First and Second Kings*, John Knox Press, Louisville, 1999, 103). "The plural reflects the presence of numerous Baal-shrines in the land" (S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 217).

²³ "Comensales de Jezabel" (P. JOUON – T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, Verbo Divino, Navarra, 2007, 437). Riguardo al numero "quattrocento", in 1 Re 22,6 appaiono "circa quattrocento" profeti radunati da Acab. Sia in 18,20 sia in 22,6 Acab $\text{-yaybl> ta; #Bq>yl}$.

²⁴ Cf. B.S. CHILDS, "On Reading the Elijah Narratives", Westminster John Know Press, 1980, 130.

²⁵ Cf. S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 204. Riguardo alla "terribile" Gezabele (M. NOBILE, *1-2Re*, Paoline Editoriale, Milano, 2010, 219) che ha dimostrato essere una "fanatical religious adherent of the Baal cult" (B.S. CHILDS, "On Reading the Elijah Narratives", Westminster John Know Press, 1980, 130). Cf. J. GRAY, *I & II Kings*, The Old Testament Library, London, 1970, 368. "In Ugaritic zbl means *prince*" (E.C.B. MACLAURIN, "Beelzeboul", 1978, 157). Cf. R.A.JR. OLDEN, "Ba'al Šamēm and 'Ēl", Catholic Biblical Association of America, 1977, 39; M.K. WAKEMAN, "The Biblical Earth Monster", SBL Press, 1969, 313-320.

²⁶ Non si conosce il luogo dell'incontro tra Abdia e Acab.

²⁷ C'è anche il riferimento a lar'fyl nei vv. 17.18.19. Però, lar'fyl qui significa il popolo di lar'fyl cf. v. 19: $\text{-la; lar'fyl>lk-ta; ylae #bq; xl>v. ht[]> lmrkh; rh}$: si veda anche J.A. MONTGOMERY – H.S. GEHMAN, *The Book of Kings*, Edinburg, 1986, 300: nel v. 19 "Elijah proceeds to a summary demand for a convocation of *all Israel on Mount Carmel*".

Riguardo al luogo imprecisato, i versetti non specificano né quello dove Abdia incontra Acab²⁸ (v. 16), né quello dove Acab incontra Elia²⁹ (vv. 16-19).

1.2 I vv. 20-40: la disputa di Elia sul monte Carmelo

– Cambia la trama

Nei versetti successivi (vv. 20-40) cambia la trama, quando Acab comanda di chiamare tutti i figli di Israele e di radunare i profeti sul monte Carmelo (v. 20). È l'inizio, quindi, di una nuova azione contenente nuove indicazioni spaziotemporali, sia precise sia generiche, e nuovi personaggi principali e secondari³⁰.

La trama specifica dei vv. 20-40 non è più l'incontro tra Elia e il re Acab in un luogo sconosciuto, come presentato nei versetti precedenti (vv. 16-19), ma la disputa³¹ tra Elia e i profeti di Baal, tra il Signore e Baal sul monte Carmelo per sapere chi è il vero Dio nel territorio di Israele (cf. v. 24).

– I nuovi personaggi

I personaggi principali e indispensabili coinvolti nel racconto sono Elia (cf. vv. 21-22.25.27.30-31.36.40) e il Signore (cf. vv. 21.24.31-32.36-39)³². Gli altri personaggi che intervengono nella trama, i personaggi secondari, e quelli appena nominati nel racconto sono Acab (cf. v. 20), tutti i figli d'Israele (cf. v. 20)³³, il popolo (cf. vv. 21.22.24.30.37.39)³⁴, i profeti³⁵ (cf. v. 20), i profeti di Baal

²⁸ Né il posto esatto dove Elia va incontro ad Abdia. Sappiamo dal testo che il re e Abdia percorrono il territorio di Israele (cf. v. 5) e che lo hanno diviso tra di loro (cf. v. 6), per cercare Elia. In 18,20 abbiamo il percorso di tutto il territorio di Israele con la chiamata di tutti i figli di Israele e il raduno dei profeti sul monte Carmelo: per chiamare tutti i figli d'Israele si deve percorrere tutto il territorio di Israele.

²⁹ Il re incontra Elia nel luogo dove Abdia aveva lasciato Elia (cf. vv. 7-15; cf. v. 16: il re va incontro a Elia), anche se il racconto non dà indicazioni specifiche, dove si trovi questo luogo.

³⁰ Che intervengono nelle scene e nel dramma del racconto.

³¹ Cf. F. ROSSI DE GASPERIS – A. CARFAGNA, *Prendi il libro e mangialo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999, 219.

³² Elia appare nei vv. 21.22.25.27.30.31.36.40 e il Signore compare nei vv. 21.24.31.32.36.37.38.39. Elia, il Signore e il popolo sono i personaggi più presenti in tutto il racconto.

³³ I figli d'Israele sono il popolo e i figli di Giacobbe (del v. 31). Questa denominazione "figli di Israele" avrà un ruolo fondamentale in tutto il racconto: i figli d'Israele che sono i figli di Giacobbe (del v. 31) dovranno riconoscere il Signore Dio di Abramo, di Isacco e di Israele come il vero Dio (vv. 36.39). Questo Israele che è Giacobbe; cf. R.A. CARLSON, "Élie à l'Horeb", Brill, Leiden, 1969, 427.

³⁴ Compare due volte nei vv. 21.30.

³⁵ I profeti del v. 20b sono i profeti di Baal: sono loro che sono nominati lungo il racconto come profeti (cf. vv. 22.25.26.27-28.29.40).

(cf. vv. 20.22.25.40), Baal (cf. vv. 21.26)³⁶, i figli di Giacobbe (cf. v. 31), Giacobbe (cf. v. 31), Israele (cf. vv. 31.36), Abramo (v. 36) e Isacco (v. 36)³⁷.

I nuovi personaggi che compaiono nei vv. 20-40 e che non appaiono nei vv. 16-19 sono i figli di Giacobbe, Giacobbe, Israele, Abramo ed Isacco. I personaggi che compaiono nei vv. 16-19 e che non appaiono nei vv. 20-40 sono Abdia, la famiglia di Acab, i quattrocento profeti di Ashera, Ashera e la regina Gezabele. Il nuovo personaggio principale che compare nei vv. 20-40 e che non appare nei vv. 16-19 in quanto personaggio principale è il Signore. Cambiano i personaggi principali quando si passa dai vv. 16-19 ai vv. 20-40: nei vv. 16-19 i personaggi principali sono Elia ed Acab, mentre nei vv. 20-40 sono Elia e il Signore³⁸.

Si nota un collegamento letterario riguardo ai personaggi quando si passa dalla scena di vv. 16-19 alla scena dei vv. 20-40: abbiamo sei gruppi di personaggi presenti tanto nei vv. 16-19 quanto nei vv. 20-40, cioè Elia, Acab, il Signore, Baal, tutto Israele (= tutti i figli di Israele) e i quattrocentocinquanta profeti di Baal.

Si nota, però, una differenza quando si passa dai vv. 16-19 ai vv. 20-40: i vv. 16-19 presentano dei personaggi che non sono presenti nei vv. 20-40 (Abdia, la famiglia di Acab, i quattrocento profeti di Ashera, Ashera e la regina Gezabele) e i vv. 20-40 presentano dei personaggi che non sono presenti nei vv. 16-19 (i figli di Giacobbe, Giacobbe, Israele, Abramo ed Isacco)³⁹.

– Le nuove indicazioni spaziotemporali

Le nuove indicazioni temporali presenti nei vv. 20-40 e che non compaiono nei vv. 16-19 sono: “dalla mattina fino a mezzogiorno” (v. 26), “mezzogiorno” (v. 27), “dopo mezzogiorno fino all’ora della *hxtm*” (v. 29), “l’ora della *hxtm*” (v. 36) e “oggi” *-Alh* (v. 36). Ognuna di queste indicazioni temporali sarà importante per la comprensione dello sviluppo della trama dei vv. 20-40.

³⁶ Compare due volte nel v. 26.

³⁷ Per l'intendimento dell'insieme della trama analizzeremo più avanti, a livello narrativo, l'importanza di ognuno di questi personaggi.

³⁸ I personaggi che sono presente sia nei vv. 16-19 sia nei vv. 20-40 sono Elia, Acab, il Signore, Baal, tutto Israele (= tutti i figli di Israele) e i quattrocentocinquanta profeti di Baal. Cambiano i personaggi quando si passa dai vv. 16-19 ai vv. 20-40: nei vv. 16-19 abbiamo Elia, Acab, Abdia, la famiglia di Acab, il Signore, Baal, tutto Israele, i quattrocentocinquanta profeti di Baal, i quattrocento profeti di Ashera, Ashera e la regina Gezabele e nei vv. 20-40 abbiamo Elia, il Signore, Acab, tutti i figli d'Israele, il popolo, i profeti, i profeti di Baal, Baal, i figli di Giacobbe, Giacobbe, Israele, Abramo e Isacco.

³⁹ Cambiano, dunque, i personaggi quando si passa dalla scena dei vv. 16-19 alla scena dei vv. 20-40.

Le nuove indicazioni spaziali, sia precise sia generiche, sono il torrente Kishon e Israele. Le indicazioni spaziali precise sono il monte Carmelo (cf. v. 20)⁴⁰ e il torrente Kishon⁴¹, mentre l'indicazione spaziale generica è Israele (cf. v. 36)⁴². La trama, i personaggi, lo spazio e il tempo cambiano quando si passa dai versetti 20-40 ai versetti 41-46.

1.3 Il contesto successivo (vv. 41-46)

– La nuova trama

A partire dal v. 41 cambia la trama in quanto abbiamo la fine della grande siccità⁴³ (v. 41), un nuovo incontro di Elia con Acab e la presenza del giovane che accompagna Elia (cf. v. 43). Nella nuova trama Elia annuncia ad Acab "il ritorno della pioggia"⁴⁴ (cf. v. 41; v. 44)⁴⁵. Ora non si parla più degli scontri tra Elia e i profeti di Baal, tra il Signore e Baal, che costituivano l'intreccio nei vv. 20-40.

– Il nuovo personaggio

Il nuovo personaggio presente nel racconto dei vv. 41-46 che non compare nei versetti precedenti (vv. 20-40) è il giovane che accompagna Elia

⁴⁰ Con l'azione di percorrere tutto il territorio di Israele per chiamare tutti i figli di Israele e radunare i profeti (cf. v. 20ab).

⁴¹ Dove finisce l'azione di tutto il racconto (cf. v. 40).

⁴² "Tu sei Dio in Israele". Riguardo al nome "Israele" come "«God of Abraham, Isaac, and Israel»: the old familiar formula, but with «Israel» deliberately substituted for «Jacob» as a basis for the punning sequel, «Thou art God in Israel»" (S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 230): "Tu sei Dio in tutto il territorio di Israele". Cf. J.A. MONTGOMERY – H.S. GEHMAN, *The Book of Kings*, Edinburg, 1986, 305: "Elijah prays [...] that *to-day it may be known that thou art God in Israel*". Si può anche capire nel senso di "Tu sei Dio di Israele", del popolo di Israele. Il popolo di Israele che abita in Israele, nel territorio di Israele. In 18,20-40 Elia lotta per convincere "il popolo di Israele" che il Signore, Lui, è Dio in Israele, nel territorio di Israele, del popolo di Israele (cf. v. 39).

⁴³ Questa scena "begins with Elijah's announcement that rain will come (18:41), and the arc of tension ("Will it happen?") ends when the rain falls in 18:45a. the last sentences (18:45b-46) bring the scene to a close with yet another double-departure notice, this one more elaborate than such notices usually are" (J.T. WALSH, *Old Testament Narrative*, Westminster John Knox, Louisville, 2009, 162).

⁴⁴ G.C. BOTTINI, "Il racconto", Roma, 1979, 335.

⁴⁵ Nel v. 44 abbiamo un "simil [...] el simil dilucida o revela nuevos aspectos de la palabra por medio de connotaciones que se añaden al significado primario. El adverbio «como» es típico de los similares [...] «Sube del mar una nubecilla *como la palma de una mano*» (1 Re 18,44)" (S. B.-EFRAT, *El arte de la narrativa nella Biblia*, Madrid, 2003, 266); nei vv. 41.44.45 abbiamo una "triple répétition" con il termine -v, G< (R.A. CARLSON, "Élie à l'Horeb", Brill, Leiden, 1969, 424).

(cf. vv. 43-44). I personaggi principali sono il Signore ed Elia e il personaggio secondario è Acab⁴⁶.

Il Signore è Colui che manda la pioggia facendo cessare la grande siccità (cf. v. 45) ed Elia è quello che comanda l'azione in tutta la trama (cf. vv. 41.42.43.44.46). Inoltre, l'importanza del Signore, definito con precisione dall'espressione *hny>dy*⁴⁷ (cf. v. 46), si deve al fatto che è Sua la mano sopra Elia, che fa sì che il profeta arrivi per primo all'ingresso di Izreel (v. 46)⁴⁸.

Acab viene nominato nella scena dei vv. 41.42.44.45.46 ed è un personaggio secondario che, nella trama, gioca un ruolo decisivo. Era uscito di scena a partire dal v. 20 (fino al v. 40) e riappare nella scena dei vv. 41-46⁴⁹. È a lui che Elia comanda di salire al monte Carmelo (v. 41) e, poi, di scendere (cf. vv. 44.45), quando arriva la pioggia (cf. vv. 41.44.45).

Il giovane che accompagna Elia, introdotto nella scena del racconto, è un nuovo personaggio secondario che gioca, anche lui, un ruolo decisivo: è lui che sta con Elia (cf. v. 43) ed è lui che annuncia l'arrivo della piccola nuvola che sale dal mare⁵⁰ (cf. v. 44). I personaggi che compaiono nei vv. 20-40 e che non appaiono nei vv. 41-46 sono tutti i figli di Israele, il popolo, i profeti, i profeti di Baal, Baal, i figli di Giacobbe, Giacobbe, Israele, Abramo ed Isacco.

– Le nuove indicazioni spaziotemporali

Le nuove indicazioni temporali non vengono specificate, ma sappiamo dal contesto che il tempo nei vv. 41-46 cambia riguardo ai vv. 20-40, una volta

⁴⁶ Insieme al giovane che accompagna Elia. Riguardo ai vv. 41-46 si veda P. ZAMORA GARCÍA, *El libro de Reyes*, Verbo Divino, Navarra, 2011, 356.

⁴⁷ Cf. P. ZAMORA GARCÍA, *El libro de Reyes*, Verbo Divino, Navarra, 2011, 357.365; S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 218: "The «hand of Yahweh» (a term for the overwhelming power of the divine spirit; cf. Ezek 8:1) enables Elijah to run before Ahab in triumph to the very gates of Jezreel".

⁴⁸ Cf. P. ZAMORA GARCÍA, *El libro de Reyes*, Verbo Divino, Navarra, 2011, 357.

⁴⁹ Riguardo alla macro-scena dei vv. 20-46: Acab è l'unico personaggio che sparisce all'inizio di una scena (vv. 20-40) e che riappare all'inizio di un'altra (vv. 41-46). Tra i vv. 1-2 e i vv. 41-46 abbiamo un'inclusione con il tema della pioggia e la fine della grande siccità: così i vv. 1-2 con l'annuncio dell'arrivo della pioggia (cf. v. 1) e i vv. 41-46 con l'arrivo della pioggia (cf. vv. 41.44.45). Nel capitolo 18 abbiamo un'altra inclusione relativa ai personaggi Signore, Abdia, Acab ed Elia. Se nei vv. 3.5 è Abdia che riceve gli ordini da parte di Acab, nei vv. 41.44 è Acab che riceve gli ordini da parte di Elia. Se nei vv. 1-2 abbiamo il comando del Signore e l'obbedienza di Elia, nei vv. 41-42 abbiamo il comando da parte di Elia e l'obbedienza da parte di Acab. Sia nel v. 2 sia nel v. 42 abbiamo la stessa catena *wayyiqtol + infinitivo* (cf. P. ZAMORA GARCÍA, *El libro de Reyes*, Verbo Divino, Navarra, 2011, 357-358). Riguardo all'inclusione cf. J.T. WALSH, *Old Testament Narrative*, Westminster John Knox, Louisville, 2009, 108.

⁵⁰ La settima volta. Riguardo a "the seventh (time)" (GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Hardcover, Oxford, 1910, 436).

che la scena della disputa tra Elia e i profeti di Baal sul monte Carmelo nei vv. 20-40 avviene prima della scena dell'arrivo della pioggia nei vv. 41-46⁵¹.

Le nuove indicazioni spaziali, inoltre, vengono caratterizzate da un nuovo movimento di salita e di discesa dal monte Carmelo: la salita di Elia, di Acab e del giovane al monte Carmelo (v. 41-42) e la successiva discesa di Elia e di Acab dal suddetto monte fino all'ingresso di Izreel (cf. v. 46)⁵².

– Il nuovo movimento di salita e di discesa

Il nuovo movimento di salita e di discesa dal monte Carmelo viene precisato: inizialmente, Elia si rivolge direttamente ad Acab ordinandogli di salire, di mangiare e di bere (v. 41). In seguito egli ordina al giovane, che lo accompagna, di salire e di guardare in direzione del mare (v. 43).

Alla fine, comanda ancora al giovane⁵³ di salire e di ordinare ad Acab di attaccare i cavalli e di scendere (v. 44), affinché la pioggia non lo trattenga (cf. v. 44)⁵⁴. Possiamo individuare un movimento fisico di Acab e del giovane⁵⁵, che obbediscono al comando di Elia (vv. 41-46).

In questo movimento dapprima Elia ordina ad Acab di salire, di mangiare e di bere (v. 41) e il re sale sul monte per mangiare e per bere (v. 42). Poi, Elia sale sulla cima del Carmelo (v. 42), ordinando al suo servo di salire e di guardare e il servo sale e guarda (v. 43)⁵⁶ obbedendo ad Elia.

In un terzo momento Elia ordina al suo servo di salire e di dire ad Acab di attaccare i cavalli e di scendere (v. 44)⁵⁷ ed Acab scende e va a Izreel (v. 45),

⁵¹ Dunque, si ha un cambiamento di tempo quando si passa dalla scena dei vv. 20-40 alla scena dei vv. 41-46.

⁵² Il tempo nella scena dei vv. 41-46 non viene chiaramente specificato, ma il lettore sa che la nuova trama si snoda dopo il sacrificio dei profeti di Baal (cf. v. 40). Questo tempo è diverso da quello dei versetti precedenti (vv. 20-40).

⁵³ Il giovane è l'unico personaggio nella scena dei vv. 41-46 a cui Elia due volte ordina di salire: salire per guardare in direzione del mare (v. 43bc), salire per ordinare ad Acab di attaccare i cavalli e di scendere (v. 44defg). Riguardo ai personaggi si veda T.J. KEEGAN, *Interpreting the Bible*, Paulist Press International, New York – Mahwah, 1985, 166; A. MARCHESI, *Dizionario di retorica e di Stilistica*, Fonte Nuova, Milano, 1991, 237; L. ALONSO SCHÖKEL, *El estilo literario*, Arte y Artesanía, Bilbao, 1995, 234; R. BARTHES, "Introduction à l'analyse structurale", Seuil, Paris, 1977, 35; cf. D. MARGUERAT, "Luca", Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013, 165.

⁵⁴ Riguardo al v. 44 cf. GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Hardcover, Oxford, 1910, 156.323.

⁵⁵ Nonché il movimento di Elia.

⁵⁶ E dice: "non c'è nulla". "There is nothing [...] expresses an absolute negation" (GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Hardcover, Oxford, 1910, 481).

⁵⁷ Riguardo agli imperativi nel v. 44 cf. GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Hardcover, Oxford, 1910, 324.

dove Elia correndo arriva per primo (v. 46)⁵⁸. Si possono notare sia il movimento della piccola nuvola, che sale dal mare (v. 44), sia il movimento di Elia, che si piega verso terra, mettendo il volto fra le ginocchia (v. 42). Riguardo al movimento fisico nel testo dei vv. 41-46 si nota, dunque, il movimento del re (vv. 41.45), di Elia (vv. 42.46), del servo (v. 43) e della nuvola (v. 44):

il re sale ↑	il re scende ↓
(v. 41)	(v. 45)
Elia sale ↑	Elia scende ↓
(v. 42)	(v. 46)
il servo sale ↑	Elia si piega verso terra
(v. 43)	e mette il volto fra le ginocchia ↓
la nuvola sale ↑	(v. 42)
(v. 44)	

Tale movimento viene caratterizzato da uno schema di comando-obbedienza presente nei vv. 41.42.43.44.45⁵⁹. Se nei vv. 41.42.43 lo schema è abbastanza chiaro, lo stesso non si osserva, però, quando si passa ai vv. 44.45: in essi manca l'obbedienza del giovane che accompagna Elia⁶⁰ e compare soltanto l'obbedienza di Acab (v. 45) al comando di Elia⁶¹.

– Lo schema di comando-obbedienza

Nei vv. 41.42 abbiamo una corrispondenza grammaticale perfetta nello schema di comando-obbedienza, perché tutti i verbi presenti nel comando di Elia nel v. 41 *htwW lka/ hl[]* compaiono nell'obbedienza del re nel v. 42 *tATv l[] lka/ , baxa; hl.[]w*: nello stesso ordine: prima il verbo *hl[]'*, poi il verbo *lka'* e alla fine il verbo *htv'* (vv. 41-42).

⁵⁸ All'ingresso di Izreel (cf. v. 46).

⁵⁹ È interessante vedere come, nella scena dei vv. 41-46, tutti i personaggi della trama obbediscano a Elia: il giovane (nel v. 43 de), il re (nel v. 45cd), perfino il Signore (nel v. 45), che manda la pioggia dopo il comando/la parola di Elia (cf. 17,1). Nei vv. 20-40 pure il re, il popolo, i profeti di Baal e il Signore obbediscono al comando di Elia. Il tema della pioggia e della siccità apre e chiude il capitolo 18 (cf. vv. 1.41-46), collegando il capitolo 18 con il capitolo precedente (17,1.7.14). “1 Re 17-18 serve-se dos dois termos para «chuva»: Γ] ℳ [chuva] em 17,1 e 18,1; ~V[]-[chuva] em 17,7.14 e 18,41.44.45” (C.M.D. DA SILVA, *Aquele que manda a chuva*, Paulinas, São Paulo, 106). Riguardo a 17,1 (J.T.JR. DENNISON, “Elijah the Tishbite”, Philadelphia, 1978, 124-126); riguardo a 17,21 (N. KIUCHI, “Elijah's Self-Offering”, 1994, 74-79). Nei vv. 42b-44 c'è “un nuevo rito ejecutado por Elias” (P. ZAMORA GARCIA, *El libro de Reyes*, Verbo Divino, Navarra, 2011, 357).

⁶⁰ L'obbedienza al comando di Elia.

⁶¹ Comando trasmessogli dal giovane stesso.

Anche nel v. 43 si realizza una perfetta sincronia grammaticale tra il comando di Elia $\text{-y}^{\text{r}}\text{r}^{\text{b}}\text{< j B}^{\text{h}}\text{, an}^{\text{h}}\text{hl}^{\text{d}}\text{[]}$ e l'obbedienza del giovane $\text{j B}^{\text{h}}\text{[] I}^{\text{h}}\text{[]}$ perché le stesse radici verbali $\text{hl}^{\text{d}}\text{[]}$ e j br^{h} sono presenti in quest'ordine: prima, il verbo $\text{hl}^{\text{d}}\text{[]}$ ($\text{hl}^{\text{d}}\text{[]}$, $\text{I}^{\text{h}}\text{[]}$) e, poi, il verbo j br^{h} ($\text{j B}^{\text{h}}\text{[]}$, $\text{j B}^{\text{h}}\text{[]}$).

Nei vv. 44.45, invece, non si rileva a livello grammaticale l'obbedienza del servo⁶² di Elia al suo comando, come esso viene impartito nel v. 44, ma possiamo notare soltanto l'obbedienza di Acab nel v. 45 come risposta al comando di Elia nel v. 44. Il v. 45 non specifica espressamente se il giovane abbia risposto al comando del profeta, però, sappiamo dal contesto che ha risposto, una volta che il re obbedisce al comando di Elia, comunicatogli dal giovane, di attaccare i cavalli e di scendere (cf. vv. 44.45)⁶³.

C'è una diversità grammaticale nelle radici verbali relative al comando di Elia nel v. 44 e all'obbedienza di Acab nel v. 45, in quanto il comando di Elia è di rsa^{h} i cavalli e dry^{h} , mentre Acab, obbedendo al comando di Elia, bkr^{h} e h^{h} in direzione di Izreel. Abbiamo un cambiamento delle radici verbali, quando si passa dal comando di Elia nel v. 44 all'obbedienza di Acab nel v. 45.

L'obbedienza di Acab nel v. 45, però, è perfettamente d'accordo con il comando di Elia nel v. 44. Infatti abbiamo il comando "attacca i cavalli e scendi!" (v. 44) e l'obbedienza al comando in quanto Acab sale sul carro e va a Izreel (v. 45).

1.4 // v. 19

Riguardo al fatto che il v. 19 appartenga alla scena dei vv. 16-19 e non alla scena dei vv. 20-40 si può osservare che ci sono autori che nell'analisi del capitolo 18 separano il v. 19 dal v. 20 ed alcuni, che, invece, li considerano insieme⁶⁴.

⁶² Cf. S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 217.

⁶³ Il comando di Elia al giovane è $\text{dr}^{\text{h}}\text{r}^{\text{h}}\text{rsa}^{\text{h}}/\text{baxa}^{\text{h}}\text{:la}$, $\text{rma}^{\text{h}}/\text{hl}^{\text{d}}\text{[] rma}^{\text{h}}\text{[]}$ (v. 44) e obbedienza di Acab al comando è $\text{hl}^{\text{d}}\text{[] r}^{\text{h}}\text{[] I}^{\text{h}}\text{[] baxa}^{\text{h}}\text{: bkr}^{\text{h}}\text{[]}$ (v. 45). Manca l'obbedienza espressa del giovane al comando di Elia.

⁶⁴ M.A. SWEENEY, *I & II Kings*, Berit Olam, London, 2007, 226-229 (vv. 17-19.20-24), M. COGAN, *I Kings*, 445 (vv. 7-16a.16b-19.20-40.41-46), J.A. MONTGOMERY – H.S. GEHMAN, *The Book of Kings*, Edinburg, 1986, 299-306 (vv. 16-19.20-40), W. BRUEGGEMAN, *I Kings*, Claudiana, Torino, 1993, 121-125 (vv. 17-19.20-21.22-29), C. MESTERS – W. GRUEN, *O profeta Elias*, Cittadella, Assisi, 1990, 19-25 (vv. 1-19.20-40), B.S. CHILDS, "On Reading the Elijah Narratives", Westminster John Know Press, 1980, 130 (vv. 20-21), B. COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua*, LaFeltrinelli, Torino, 2009, 45 (vv. 1-19.20-40; nei vv. 20-40 B. Costacurta vede "il confronto tra Elia e i profeti di Baal, che è in realtà confronto tra il vero Dio e l'idolo inane", *Ibid.*), A.J. HAUSER – R. GREGORY, *From Carmel to Horeb*, JSOT Press, Sheffield, 1990, 22-60 (vv. 16-19.20-29), P. TRIBLE, "Exegesis", 7-8 (vv. 20-24.25-29.30-40), S.J. BAEZ, *Quando tutto tace*, 134-141 (vv. 20-40), N.J. TROMP, "Water and

Analizziamo la proposta di A. Wénin, nel vedere perché il v. 16 riguardi l'insieme dei vv. 16-19 e non appartenga alla scena dei vv. 7-15 e perché il v. 20 riguardi l'insieme dei vv. 20-40 e non appartenga, invece, alla scena dei vv. 16-19. Facendo l'analisi critica della proposta di A. Wénin, ci si può chiedere perché il v. 19 debba essere considerato separato dal v. 20 e non debba, bensì, essere considerato unito ad esso in una stessa scena. Si può anche concludere che, nella suddivisione dei vv. 7-15.16-19.20-40 in scene diverse, i criteri del cambiamento dell'azione, dei personaggi, del tempo e del luogo sono fondamentali.

1.4.1 L'analisi della proposta di A. Wénin

A. Wénin esamina i racconti sul ciclo di Elia (1 Re 17-19.21; 2 Re 1-2) e, principalmente, i capitoli 17-19⁶⁵ secondo una visione narrativa e teologica: egli considera la struttura letteraria del testo e propone una sua interpretazione, dal momento che il suo interesse principale è il profeta Elia⁶⁶. Secondo il suo punto di vista, la cosa fondamentale, nel ciclo di Elia, è la lotta del profeta contro la religione di Baal (cf. 16,29-33): in Israele Acab adora e si prostra davanti a Baal (cf. vv. 31-33)⁶⁷.

Fire", 497-498 (vv. 20-30.31-32.33.34-36.37-38a.39-40) e P. ZAMORA GARCÍA, *El libro de Reyes*, Verbo Divino, Navarra, 2011, 348-357 (vv. 20-40) analizzano separatamente i vv. 19 e 20. S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 215-230 (vv. 16-18.19-20), J.T. WALSH, *1 Kings*, Liturgical Press, Collegeville, 1996, 242-254 (vv. 17-20), O. CARENA, *La comunicazione*, Marietti, Torino, 1981, 63-67 (vv. 16-20), J. KEINÄNEN, *Traditions in Collision*, Helsinki, 2001, 70 (vv. 19-20), R.L. COHN, "The Literary Logic", Lagrasse, 1983, 338 (vv. 17-20), G.C. BOTTINI, "Il racconto", Roma, 1979, 335 (vv. 16-20; cf. J. GRAY, *I & II Kings*, The Old Testament Library, London, 1970, 383), H. SEEBASS, "Elia", Tübingen, 1973, 134 (vv. 15-20), M. NOBILE, *1-2Re*, Paoline Editoriale, Milano, 2010, 216-224 (19-20), S. OTTO, "The Composition of the Elijah-Elisha", Sheffield Academy Press, Sheffield, 2003, 495 (vv. 19-46), R.D. NELSON, *I e II Re*, Claudiana Editrice, Torino, 2010, 131-135 (vv. 1-20.21-40) e A. WÉNIN, *Élie et son Dieu*, Bruxelles, 1992, 20-24 (vv. 7-16.17-20; cf. D. LAWRIE, "Telling of(f) Prophets", Leiden, 1997, 169-170) considerano l'insieme dei vv. 19-20. Cf. anche "I Rois 18:17-40" (G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Labor & Fides, Genève, 17); "vv. 21-24.25-29.30-40" (C. BALZARETTI, *1-2 Re*, 104-105). J.T. Walsh accentua i personaggi nella sua suddivisione: cf. J.T. WALSH, *Old Testament Narrative*, Westminster John Knox, Louisville, 2009, 161; Id., *Style & Structure in Biblical Hebrew*, The Liturgical Press, Collegeville, 2001, 131.

⁶⁵ "La lutte d'Élie contre le baalismo et ses représentants" (A. WÉNIN, *Élie et son Dieu*, Bruxelles, 1992, 6). Riguardo al baalismo come "il culto di Baal diffuso tra i popoli circonvicini" si veda B. COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua*, LaFeltrinelli, Torino, 2009, 8. Cf. anche R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Paidea, Brescia, 1990, 95; A. WÉNIN, *L'Uomo biblico*, EDB, Bologna, 2005, 146-151; E.H. PETERSON, "Baalism and Yahwism Updated", Westminster John Knox, 1972, 138-143; F.E.JR. EAKIN, "Yahwism and Baalism", SBL, Leipzig, 1965, 407-414.

⁶⁶ "Ses relations avec Dieu, avec le roi et avec le peuple" (A. WÉNIN, *Élie et son Dieu*, Bruxelles, 1992, 6).

⁶⁷ Cf. J. DELORME - J. BRIEND, «Les premiers livres prophétiques», Desclée, Paris, 1972, 313. Riguardo a un'altra considerazione su 1 Re 16,29-34 cf. A. CHOI, *La figura di Elia*, Rome, 1995, 22-25.

Al tempo di Elia la pratica del baalismo non significava per il popolo l'abbandono del Signore, ma i figli di Israele intendevano seguire, come Dio, sia Baal sia il Signore (cf. 18,21). Al contrario, per Elia e per i fedeli del Signore era impossibile seguire Baal e, contemporaneamente, seguire il Signore⁶⁸: si doveva scegliere l'uno o l'altro⁶⁹.

Secondo A. Wénin, dunque, il baalismo era il grande problema che Israele doveva affrontare. Era una religione che aveva come finalità il culto della fecondità sia del suolo che degli armenti, essendo Baal il dio della pioggia, il padrone che fertilizza il suolo. Elia doveva lottare, pertanto, contro il pericolo del baalismo.

A. Wénin divide il ciclo di Elia in tre parti: 1 Re 17-19, 1 Re 21 e 2 Re 1-2. La prima parte (1 Re 17-19) deve essere considerata insieme perché costituisce un lungo racconto della lotta di Elia contro i profeti di Baal, contro Acab e contro Gezabele. Questa prima parte si struttura in tre sezioni⁷⁰: il capitolo 17, la scena che va da 18,1 a 19,5a e l'ultima sezione del capitolo 19, cioè i versetti 5b-21. La grande sezione 18,1-19,5a si può considerare una "simmetria concentrica"⁷¹:

"Il Signore – Elia (18,1-2a)⁷²
Abdia [Gezabele] (18,2b-15)⁷³

⁶⁸ Riguardo a "Baal o Jahvé" (C. SCHEDL, *Storia del Vecchio Testamento*, Roma, Paoline, 1964, 49-65). "La regione del Carmelo non si trovava nel territorio originario delle tribù israelitiche [...] da ogni parte confluirono popolo e sacerdoti di Baal" (*Ibid.*, 58). Riguardo all'"intolleranza verso l'adorazione di altri dèi" (A. DEISSLER, *L'Annuncio dell'Antico Testamento*, Paidea, Brescia, 1980, 29). Riguardo al sincretismo religioso (G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Labor & Fides, Genève, 1963; *Id.*, II, 17). "L'opposition irréductible entre l'exercice des deux cultes [...] des deux formes inconciliables de culte" (*Ibid.*, 18). Cf. GLAT, IV, Paidea, Brescia, 1084; R.P. CARROL, "The Elijah-Elisha Sagas", 408-409.

⁶⁹ "Entre Baal et le Seigneur, il faut faire un choix, et un choix clair" (A. WENIN, *Élie et son Dieu*, Bruxelles, 1992, 6-8). Riguardo all'influenza della regina Gezabele su Acab (*Ibid.*, 6). Cf. *Id.*, *L'homme*, 148. Riguardo a "l'incompatibilité entre le culte de Baal et les anciennes traditions yahvistes d'Israël [...] Elie [...] estime inadmissible la coexistence et plus encore l'interpénétration des deux formes de culte" (G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Labor & Fides, Genève, 1978). Riguardo al "potere di Baal" (B. COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua*, La Feltrinelli, Torino, 2009, 53); cf. J.L. SKA, *I volti insoliti di Dio*, 80.

⁷⁰ Cf. A. WENIN, *Élie et son Dieu*, Bruxelles, 1992, 9.

⁷¹ Cf. A. WENIN, *Élie et son Dieu*, Bruxelles, 1992, 19-20. Secondo A. Wénin in questa sezione "on peut y distinguer trois tableaux à partir des personnages principaux" che agiscono nel racconto; "au centre de ce schéma" narrativo abbiamo "la confrontation entre les prophètes de Baal et le prophète du Seigneur; l'enjeu est de convaincre le peuple de se rallier au Dieu le plus fort" (*Ibid.*).

⁷² "Tutto inizia con un nuovo comando di Dio" (B. COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua*, La Feltrinelli, Torino, 2009, 41).

⁷³ Riguardo a 18,9-14 cf. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Paidea, Brescia, 1990, 95. Riguardo a 18,6b cf. J.T. WALSH, *Style & Structure in Biblical Hebrew*, The Liturgical Press, Collegeville, 2001, 163-164; "18,2b-18" (D. LAWRIE, "Telling of(f) Prophets", Leiden, 1997, 170).

Acab (18,16-20)
 Il popolo [è il Signore che è Dio?] (18,21-24)
 I profeti di Baal (18,25-29) – Elia (18,30-38)
 Il popolo [è il Signore che è Dio!] (18,39-40)
 Acab (18,41-46)
 Gezabele (19,1-3)
 Elia – Il Signore (19,4-5a)“.

Ciò che ci interessa in questo lavoro è l'analisi che A. Wénin fa del capitolo 18 e, specialmente, delle scene dei vv. 7-16⁷⁴ e 17-20. Nella scena dei vv. 7-16 A. Wénin vede una struttura concentrica, che si articola tra due incontri di Abdia di cui il primo con Elia (v. 7) e il secondo con Acab (v. 16), avendo come punto centrale i vv. 12b-13⁷⁵:

- a “Incontro Elia – Abdia (v. 7)⁷⁶
 - b Ordine di Elia: «Va' a dire al tuo signore: ecco Elia» (v. 8)
 - c Obiezione di Abdia: «E ora tu mi dici: 'Va' a dire al tuo signore: ecco Elia' - egli mi ucciderà» (v. 9-12a)⁷⁷
 - x Abdia teme il Signore (vv. 12b-13)⁷⁸
 - c' Obiezione di Abdia: «E ora tu mi dici: 'Va' a dire al tuo signore: ecco Elia' - egli mi ucciderà» (v. 14)
 - b' Promessa di Elia: «Oggi, mi mostrerò ad Acab» (v. 15)
- a' Incontro Abdia – Acab: quest'ultimo va verso Elia (v. 16)“.

1.4.2 Critica alla proposta di A. Wénin

A. Wénin unifica in una struttura concentrica e in una stessa scena (vv. 7-16) due azioni diverse: l'incontro tra Elia ed Abdia (vv. 7-15)⁷⁹ e l'incontro tra

⁷⁴ Riguardo a 1 Re 18,7-16 cf. J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 50.

⁷⁵ Cf. A. WENIN, *Élie et son Dieu*, Bruxelles, 1992, 22. Riguardo a 1 Re 18,3-16 cf. J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 141.

⁷⁶ Cf. A.J. HAUSER – R. GREGORY, *From Carmel to Horeb*, JSOT Press, Sheffield, 1990, 14-15.

⁷⁷ Riguardo al v. 9 si veda GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Hardcover, Oxford, 1910, 356. Riguardo a 18,9-14 cf. J.T. WALSH, *Style & Structure in Biblical Hebrew*, The Liturgical Press, Collegeville, 2001, 103-105.

⁷⁸ Riguardo al v. 12 cf. GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Hardcover, Oxford, 1910, 335.446. Riguardo a 18,12-13 cf. J.T. WALSH, *Style & structure in Biblical Hebrew*, The Liturgical Press, Collegeville, 2001, 145, nota 2.

⁷⁹ “Elie qui, sur l'ordre de YHWH, surgit et se fait voir à Obadyahou puis à Achab qui sont à la recherche de fourrage pour le bétail en cette période de sécheresse (v. 1-18)” (P. HUGO, *Les deux visages d'Élie*, 213). Secondo A. Wénin l'incontro tra Elia e Acab è “ensuite retardée par la rencontre entre Elie et Ovadyahu qui informe le prophète de l'état d'esprit du roi qui le

Abdia ed Acab (v. 16). Nella prima azione Elia ordina ad Abdia di presentarsi ad Acab (cf. vv. 8-14), per dirgli che lui, Elia, è presente (cf. vv. 11.14). Nella seconda azione Abdia si mette in moto e va incontro al re (cf. v. 16).

Oltre al cambiamento delle azioni⁸⁰, tra i vv. 7-15 e il v. 16 cambiano i personaggi coinvolti nel racconto, perché si passa da Elia e Abdia, nei vv. 7-15, ad Abdia e Acab, nel v. 16. Cambia il tempo, perché l'incontro tra Abdia e Acab avviene dopo l'incontro tra Elia e Abdia. Cambia il luogo, perché si passa dal luogo dell'incontro tra Elia e Abdia (nei vv. 7-15) al luogo dell'incontro tra Abdia e Acab (nel v. 16)⁸¹.

Dunque, tra i vv. 7-15 e 16 cambiano le azioni, i personaggi, il tempo e il luogo: possiamo, perciò, concludere che si tratta di due scene diverse. Così, è meglio considerare il v. 16 come appartenente alla scena dei vv. 16-19, piuttosto che appartenente alla scena dei vv. 7-15. È meglio ritenere il v. 16 costitutivo della scena dei vv. 17-19 che, come pretende A. Wénin, considerarlo versetto conclusivo della scena dei vv. 7-15⁸².

1.5 // v. 20

Riguardo al v. 20 è meglio considerarlo come parte integrante della scena dei vv. 21-40, piuttosto che della scena dei vv. 17-20⁸³ come vuole A. Wénin⁸⁴ e come pretendono S.J. Devries⁸⁵, S.J. Walsh⁸⁶, O. Carena⁸⁷, J. Keinänen⁸⁸, R.L. Cohn⁸⁹ e G.C. Bottini⁹⁰, poichè tra i vv. 16-19 e il v. 20

recherche désespérément (vv. 7-15)" (A. WENIN, *L'intrigue*, 124). "Tutta l'attenzione" dei vv. 7-15 "si concentra su di" loro: Elia e Abdia (J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 136). Cf. la divisione in P. Zamora García: vv. 1-6.7-15.16-19 (P. ZAMORA GARCÍA, *El libro de Reyes*, Verbo Divino, Navarra, 2011, 340-348).

⁸⁰ Abbiamo il cambiamento della trama: nei vv. 7-15 c'è la trama dell'incontro di Elia con Abdia e nei vv. 16-19 la trama dell'incontro di Abdia con Acab e di quest'ultimo con Elia. L'incontro di Abdia con Acab funge da preparazione all'incontro di Acab con Elia.

⁸¹ E, conseguentemente, al luogo dell'incontro tra Elia e Acab: Abdia va incontro ad Acab (v. 16a) ed Acab va incontro ad Elia nel luogo in cui il profeta si trova (v. 16c), cioè il luogo dell'incontro tra Elia e Abdia (nei vv. 7-15).

⁸² È meglio considerare i vv. 7-15 come quelli che preparano la scena dell'incontro di Elia con Acab nei vv. 16-19 (cf. J.L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna, 2012, 50). Riguardo alla scena precedente (i vv. 1-6, più il v. 7) cf. *Ibid.*, 26.

⁸³ Nella scena dei vv. 17-20 A. Wénin unifica in una stessa scena due azioni diverse: l'incontro di Elia con Acab (nei vv. 16-19) con l'ordine di Elia, rivolto al re di Israele, di chiamare e di radunare il popolo e i profeti sul monte Carmelo (nel v. 19) e l'esecuzione dell'ordine da parte di Acab (nel v. 20).

⁸⁴ Cf. A. WENIN, *Élie et son Dieu*, Bruxelles, 1992, 23-24.

⁸⁵ Cf. S.J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco, 1985, 215-230.

⁸⁶ Cf. J.T. WALSH, *1 Kings*, Liturgical Press, Collegeville, 1996, 242-254.

⁸⁷ Cf. O. CARENA, *La comunicazione*, Marietti, Torino, 1981, 63-67.

⁸⁸ Cf. J. KEINANEN, *Traditions in Collision*, Helsinki, 2001, 70.

abbiamo⁹¹ un nuovo cambiamento dell'azione, dei personaggi coinvolti, del tempo e del luogo.

Secondo i criteri del cambiamento dell'azione, dei personaggi, del luogo e del tempo, si osservano due scene diverse quando si passa dai vv. 7-15 ai vv. 16-19, e da questi ai vv. 20-40. Si può, dunque, concludere che, secondo tali criteri, il v. 19 deve essere considerato separato dal v. 20.

Osservazioni conclusive

Dopo questa prima considerazione sui diversi modi di suddividere e di analizzare 18,20-40, il contesto precedente (vv. 16-19) il contesto successivo (vv. 41-46), possiamo precisare, in ordine alla delimitazione di 18,20-40, dove inizia⁹², nel v. 19 o nel v. 20, e dove finisce l'azione narrativa di questo brano, e concludere che tra i vv. 16-19 e i vv. 20-40 e tra i vv. 20-40 e i vv. 41-46 notiamo un cambiamento di azione, di personaggi, di tempo e di luogo.

Notiamo un primo cambiamento di azione quando si passa dall'incontro di Abdia con Acab e di Elia con Acab nei vv. 16-19⁹³ alla gara tra Elia e i profeti di Baal, tra il Signore e Baal nei vv. 20-40. Infatti, la trama dei vv. 20-40 non è più l'incontro tra Elia e Acab dei vv. 16-19, bensì la disputa sul monte Carmelo.

Notiamo un secondo cambiamento di azione quando si passa dalla disputa tra Elia e i profeti di Baal, tra il Signore e Baal nei vv. 20-40 alla scena dei vv. 41-46: ora la trama riguarda il ritorno della pioggia nei vv. 41-46 e non più la disputa su chi sia il vero Dio in Israele nel v. 24⁹⁴.

Notiamo il cambiamento di personaggi quando si passa dalla scena dei vv. 16-19 alla scena dei vv. 20-40, in quanto appaiono nuovi personaggi⁹⁵, quali i figli di Giacobbe, Giacobbe, Abramo, Isacco e Israele. Nella scena dei vv. 41-

⁸⁹ Cf. R.L. COHN, "The Literary Logic", Lagrasse, 1983, 338.

⁹⁰ Cf. G.C. BOTTINI, "Il racconto", Roma, 1979, 339-340.

⁹¹ Come già affermato precedentemente.

⁹² "Uno dei primi compiti dell'esegesi è quello di identificare esattamente l'inizio e la fine del racconto preso in esame" (J. L. SKA, "Sinchronia: analisi narrativa", EDB, Bologna, 1994, 146-147); cf. B. CORSANI, *Come interpretare un testo biblico*, 17.

⁹³ Con il comando di Elia di chiamare e di radunare presso di lui sul monte Carmelo tutto Israele, i quattrocentocinquanta profeti di Baal e i quattrocento profeti di Ashera.

⁹⁴ Se è vero che abbiamo un cambiamento nella trama, nel tempo, nei personaggi e nel luogo quando si passa dai vv. 20-40 ai vv. 41-46, non è meno vero che abbiamo un collegamento grammaticale tra i vv. 40 e 41: il v. 41 inizia dello stesso modo come aveva iniziato il v. 40 $\text{וַיְהִי אֵת מַלְאָכָה}$.

⁹⁵ "Dans la poétique aristotélicienne, la notion de personnage est secondaire, entièrement soumise à la notion d'action: il peut y avoir des fables sans «caractères», dit Aristote, il ne saurait y avoir de caractères sans fable" (R. Barthes, "Introduction", 32-33).

46 si osserva, inoltre, la comparsa del giovane che accompagna Elia, che è un personaggio nuovo rispetto alla scena dei vv. 20-40.

Notiamo il cambiamento di tempo quando si passa dai vv. 16-19 ai vv. 20-40 e da questi ai vv. 41-46: infatti, la gara di Elia con i profeti di Baal e del Signore con Baal nei vv. 20-40 si verifica temporalmente dopo l'incontro tra Elia e Acab nei vv. 16-19 e prima dell'arrivo della pioggia nei vv. 41-46.

Si ha cambiamento di luogo, quando si passa dalla scena dei vv. 16-19 alla scena dei vv. 20-40: nei vv. 16-19 si parla di un luogo sconosciuto, mentre nei vv. 20-40 abbiamo un movimento, corrispondente al percorso di tutto il territorio di Israele, affinché il popolo sia chiamato e i profeti siano radunati sul monte Carmelo⁹⁶.

Infine, si ha un nuovo cambiamento di luogo, quando si passa dalla scena dei vv. 20-40 alla scena dei vv. 41-46. La scena dei vv. 20-40 si conclude con la discesa dal monte Carmelo fino al torrente Kishon, mentre la nuova scena nei vv. 41-46 presenta un nuovo movimento di salita al monte Carmelo da parte di Acab (cf. vv. 41,42), di Elia (cf. v. 42) e del giovane che sta con Elia, nonché un nuovo movimento di discesa di Elia e del re dal monte Carmelo fino all'ingresso di Izreel.

Si può, dunque, affermare e concludere che, in ordine alla delimitazione di 18,20-40, si ha un cambiamento della trama, dei personaggi, del tempo e del luogo quando si passa dai vv. 16-19 ai vv. 20-40 e di questi ai vv. 41-46.

Riferimento Bibliografico

ALONSO SCHÖKEL, L., *L'Arte di raccontare la storia*. Storiografia e poetica narrativa nella Bibbia, presentazione del Card. Gianfranco Ravasi, traduzione dallo spagnolo di T. Tosatti, Roma: San Paolo Edizioni, 2013.

ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books MLA, 1981; trad. italiana, *L'arte della narrativa biblica*, BiBi(B) 4, Brescia: Paidea, 1990.

AMIT, Y., *Reading Biblical Narratives*. Literary Criticism and the Hebrew Bible, translated from Hebrew by Yael Lotan, Minneapolis: Barnes & Noble, 2001.

ARISTOTELE, *PERI POIHTIKHS*; trad. española, *Poética de Aristóteles*, tr. V. García Yebra, Madrid: La Sociedad General Española de Librería, 1974, 1999³.

⁹⁶ Nonché l'arrivo sul monte Carmelo (cf. v. 20).

BARBI, A. – ROMANELLO, S., “Introduzione. Ragione e metodo di una ricerca”, in A. BARBI – S. ROMANELLO, ed., *La narrazione nella e della Bibbia*, SDP 7, Padova, p. 5-27. 2012.

B.-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, Sheffield: 2000; trad. española, *El arte de la narrativa nella Biblia*, Madrid: 2003.

BERLIN, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield: Biblical Horizons, 1983, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005⁵.

CANDIDO, D., “Questioni di metodo”, *Narrazione biblica e catechesi*, D. CANDIDO, ed., Milano, p. 11-24. 2014.

CHATMAN, S., *Coming to Terms. The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, New York – London: Cornell University Press, 1990.

———, *Story and Discourse*, London 1978; trad. italiana, *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, tascabili 143, Saggi, tr. E. Graziosi, Parma 1981, Milano, 2003², 2010³.

COHN, R.L., “The Literary Logic of 1 Kings 17–19”, *JBL* 101, Lagrasse, p. 333-350. 1983.

GIBERT, P., “Fiction, objets de légende et propos historien en 1 Samuel 8–10”, in D. MARGUERAT, ed., *Bre, L'Exégèse biblique à l'heure du lecteur, colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible*, MoBi 48, p. 125-134. 2002.

KEEGAN, T.J., *Interpreting the Bible. A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*, New York – Mahwah: Paulist Press International, 1985.

KUHN, K.A., *The Heart of Biblical Narrative. Rediscovering Biblical Appeal to the Emotions*, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

MARCHESE, A., *Dizionario di retorica e di stilistica. Arte e artificio nell'uso delle parole retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura*, Milano: Mondadori Store, 1978, 19813, 19844, 19915.

MIES, F., BLT, “L'homme et Dieu mis en intrigue”, in F. MIES, ed., Bruxelles, p. 5-7. 1999.

MARGUERAT, D., “Quattro lettori per quattro vangeli”, in Srebi, Paris 2012; trad. italiana, *Sapori del racconto biblico. Una nuova guida a testi millenari*, M. GRILLI – A. FILIPPI, dir., trad. R.S. Lora, EpP nuova serie n. 4, Bologna: EDB, 2013, 25-58.

MARGUERAT, D. – WÉNIN, A., Srebi, Paris 2012; trad. italiana, *Sapori del racconto biblico. Una nuova guida a testi millenari*, M. GRILLI – A. FILIPPI, dir., trad. R.S. Lora, EpP nuova serie n. 4, Bologna: EDB, 2013.

PARMENTIER, E. "Dieu a des histoires", in D. MARGUERAT, ed., Bre, L'Exégèse biblique à l'heure du lecteur, colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, MoBi 48, p. 112-119. 2002.

PELLETIER, A.M., "Patience du sens. Petit plaidoyer pour une exégèse de la durée", in P. ABADIE, dir., *Mémoires d'Écriture*. Hommage à Pierre Gibert s.j. offert par la Faculté de Théologie de Lyon, LeIR 25, Bruxelles, p. 81-96. 2006.

PUGLIATTI, P., *Lo sguardo nel racconto*. Teorie e prassi del punto di vista, in M. MARZADURI – G. SCALIA, ed., *Critica letteraria contemporanea*, Bologna: Zanichelli, 1985.

SKA, J.L., *L'Antico Testamento*, spiegato a chi ne sa poco o niente, Torino: San Paolo Edizioni, 2011.

———, "Le livre de Ruth ou l'art narratif biblique dans l'Ancien Testament", in D. MARGUERAT, ed., Bre, L'Exégèse biblique à l'heure du lecteur, colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, MoBi 48, p. 41-72. 2002.

———, *Ours Fathers Have Told Us*. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives, SubBib 13, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2000; trad. italiana, *I nostri padri ci hanno raccontato*, Bologna: EDB, 2012.

———, "Salomon et la naissance du royaume du nord: fact or fiction?", in C. LICHTERT – D. NOCQUET, ed., *Le roi Salomon un héritage en question*. Hommage à Jacques Vermeylen, Bruxelles, p. 36-56. 2008.

———, "Sincronia: analisi narrativa", in H. SIMIAN-YOFRE, ed., *Metodologia dell'Antico testamento*, CSB 25, Bologna: EDB, p. 39-78. 1995, 1997, 2002.

———, *Specchi, lampade e finestre*. Introduzione all'ermeneutica biblica, Bologna: EDB, 2014.

———, *The Poetics of Biblical Narrative*. Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington: 1985, 1987.

Sonnet, J.P., "Elementi per una teoria narrativa dell'ispirazione nella Bibbia ebraica", in P. Dubovský – J.P. sonnet, ed., *Ogni Scrittura è ispirata*. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica, Torino: Le 5, p. 155-184. 2013.

———, "Du personnage de Dieu comme être de parole", in F. MIES, ed., *Bth*, Bruxelles: L'intelligence de la foi, p. 15-36. 1995, 1997, 2002.

———, "L'analyse narrative des récits bibliques", Genève: Labor et Fides, 2008, trad. italiana, "L'analisi narrativa dei racconti biblici", in M. BAUKS – C. NIHAN, ed., Bologna, p. 45-85. 2010.

Sternberg, M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, 1987.

WENIN, A., “Costruzione del discorso e costruzione del racconto. Il discorso comunitario di Mt 18”, in Srebi, Paris 2012; trad. italiana, *Sapori del racconto biblico. Una nuova guida a testi millenari*, M. GRILLI – A. FILIPPI, dir., trad. R.S. Lora, EpP nuova serie n. 4, Bologna: EDB, 2013, 199-221.

———, “Davide e la storia di Natan (2Sam 12,1-7). Il lettore e la «fiction» profetica del racconto biblico”, in Srebi, Paris 2012; trad. italiana, *Sapori del racconto biblico. Una nuova guida a testi millenari*, M. GRILLI – A. FILIPPI, dir., trad. R.S. Lora, EpP nuova serie n. 4, Bologna: EDB, 2013, 223-237.

**Prof. Dr. Pe. Fernando César Chaves Reis*

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1995), graduação em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (2013), mestrado em Scienza Biblica pelo Pontificio Istituto Biblico (2008) e doutorado em Teologia Biblica pela Pontificia Università Gregoriana (2016).

MAX SCHELER E LIMA VAZ: A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DO ESPÍRITO

*Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa**

Resumo

Compara o modo como Max Scheler e Lima Vaz exprimem a categoria transcendental e unificadora do *espírito* como uma dimensão constitutiva do discurso antropológico. No primeiro segmento, expressa-se o diálogo que os dois filósofos têm com a tradição metafísica e o método escolhido no ato de filosofar no tempo presente. No segundo, discorre-se sobre o desvelamento do *espírito* no discurso antropológico, evidenciando o homem como um ser espiritual e, no terceiro módulo, delinea-se a relação do homem com a transcendência.

Palavras-Chave

Fenomenologia. Dialética. Espírito. Transcendência.

Abstract

The article compares how Max Scheler and Lima Vaz present the transcendental and unifying category of the Spirit as a constitutive dimension of anthropological discourse. The first topic presents the dialogue that the two philosophers have with the metaphysical tradition and the method chosen in the act of philosophizing in the present time. In the second topic we discuss the unveiling of the spirit in anthropological discourse, evidencing man as a spiritual being, and in the third topic the relation of man to transcendence is presented.

Keywords

Phenomenology. Dialectic. Spirit. Transcendence.

1 Filosofia e Tradição

Em pleno desenvolvimento de uma sociedade pós-moderna, urbana, globalizada e tecnológica, em que “[...] o ambiente é povoado pela cibernética, a robótica industrial, a biologia molecular, a medicina nuclear, a tecnologia de alimentos, etc” (SANTOS, 1986, p. 26), uma nova cosmovisão simbólica se impõe determinantemente e uma outra compreensão do homem e do seu agir evidenciam um novo estilo de vida, em que o ser humano lida continuamente com a multiplicidade de signos analógicos, digitalizados, que o sinalizam em direção ao consumo, ao individualismo e ao prazer, ou seja, às experiências

exteriorizadas em detrimento de sua vida interior. O homem parece esquecido de si mesmo.

A isto os filósofos estão chamando de desreferencialização do real e desubstancialização do sujeito, ou seja, o referente (realidade) se degrada em fantasmagoria e o sujeito (o indivíduo) perde sua substância interior, sente-se vazio. (SANTOS, 1986, p. 16)

Henrique Cláudio de Lima Vaz, atento a esta condição pós-moderna, se sente confrontado como vazio existencial e a fragmentação em que se encontra o saber sobre o homem. Compartilha, então com Max Scheler a urgência filosófica de pensar a *essência* humana. Afinal, “o que é o homem?”

O ato de filosofar desses dois pensadores demonstra que [...] o conteúdo significativo de um exercício pleno de filosofia, está muito mais no que os ‘fatos’ imediatamente não denotam: está no modo como o filósofo se vê diante da imposição de prosseguir o movimento da tradição. (SCHELER, IDEM, p. 7)

Mas, que “movimento” é este? Em que medida a “Tradição” provoca o pensamento? Primeiramente, é preciso esclarecer em que sentido os dois filósofos dialogam com a tradição. A palavra Tradição é derivada do verbo latino *tradere* e significa *ação de entregar*. Esta entrega, todavia, não pode ser compreendida como a de um objeto qualquer a alguém, mas denota, segundo Lima Vaz, “[...] a tarefa de uma autofundamentação reflexiva, a qual, por sua vez, só a própria filosofia pode levar a cabo” (VAZ, 1997, p.3), uma vez que é função do filósofo esclarecer os fundamentos, as razões, ou o sentido da realidade.

Max Scheler e Lima Vaz bebem na fonte viva da Tradição metafísica, acolhendo e repensando o legado antropológico do *espírito* para o tempo presente. Os dois filósofos dialogam com o último metafísico ocidental, G.W.F. Hegel, mas seguem caminhos diferentes de interpretação. Max Scheler caminha na trilha hegeliana, que afirma ser a “[...] consciência absoluta o que há de mais real em toda a realidade” (IBIDEM, p. 10). Ora, esta compreensão de realidade submete a crise o conceito clássico de *substância*, e abre uma perspectiva de fundamento para o pensamento e a busca da verdade.

Lima Vaz, diferentemente, adere ao movimento formal e teleológico¹ do sistema hegeliano, ou seja, formalmente, ele segue a estrutura triádica de universalidade, particularidade e singularidade, ou, na terminologia antropológica, pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica, e,

¹ SAMPAIO, R.G. 2006, p. 237.

pelo aspecto teleológico², ele demonstra o movimento dialético da passagem da universalidade abstrata à particularidade, e o seu retorno ao universal na concretude da singularidade, em um sistema aberto.

Embora seguindo caminhos diferentes, ambos perseguem o mesmo objetivo, que é demonstrar a unidade ontológica do homem. Como eles o fazem? Como desvelam o *espírito*?

Max Scheler obedece a experiência fenomenológica, manifesta na qualidade apriorística do processo intuitivo. Nesta experiência, a essência do dado e do intuído é o que mais aprioristicamente se dá, até mesmo antes do ato reflexionante. Independentemente das posições do dado e do sujeito pensante, o conteúdo de cada um é *a priori*, antes de qualquer intuição. Por quê? Para ele, diferentemente de Husserl, o sujeito pensante não tem a função de conferir sentido ao que é intuído, já que a essência do objeto no mundo já está presente no próprio objeto, e que não é uma consciência constituinte que atribui sentido e essência à coisa ser no mundo.

Lima Vaz, por sua vez, é um filósofo sistemático³ e dialético. Ele pensa a verdade filosófica desdobrando-se em si mesma, reconhecendo-se e conservando-se junto à unidade, como totalidade. Pela diferenciação dos momentos expressivos do ser e pela determinação dessas diferenças, é possível conhecer a sua necessidade e a liberdade constitutiva do todo. Ele considera a dialética o método próprio da Filosofia, por sua especificidade especulativa, como “caminho através do *logos*” (VAZ, 2002, p. 12) para alcançar o princípio último, ou a inteligibilidade primeira do Ser.

Convém observar inicialmente que a acepção fundamental da dialética como *método* diz respeito a um caminho (*métodos*) do *logos* através de oposições que se apresentam tanto na ordem *real* quanto na ordem *racional* e que o *logos* integra uma unidade superior. Oposição significa sempre *distinção* dos termos que se opõem. Oposição *real* implica uma distinção real dos seus termos (por exemplo, *sujeito* e *objeto* extramental, que se opõem no conhecimento finito). O procedimento dialético não é um procedimento formal no qual uma lógica é

² “Ele caracteriza-se por um movimento que é, ao mesmo tempo, progressão (linha) e retorno (círculo), cumulativo e progressivo. O aspecto teleológico se faz presente em cada uma das obras de Lima Vaz, em todo o seu sistema, e em todo o seu itinerário filosófico.” (SAMPALHO, 2006, pp. 242-243).

³ “O termo sistema é a transliteração do grego *systema*, proveniente do verbo *synístānai*, que significa ‘estar de pé’ ou ‘estou de pé’. Da acepção metafórica inicial aplicada a significar ‘conjunto’ ou ‘reunião’, o termo *systema* foi empregado para designar o discurso (*logos*) cujas partes se inter-relacionam por meio de conexões lógicas, de sorte a formar um todo ordenado segundo critérios de natureza lógica”. (VAZ, 2000, p. 12).

aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ela traduz a lógica *intrínseca* do conteúdo, o dinamismo da sua própria inteligibilidade. (VAZ, 2002 a, p.158).

A dialética como ontologia parte de oposições fundamentais que exprimem a inteligibilidade discursiva do Ser, notadamente a oposição finito-infinito, que é constitutiva do ser e do agir do ser humano.

Seja pela fenomenologia, seja pela dialética, Max Scheler e Lima Vaz afirmam que a Antropologia é uma ontologia. A hermenêutica do homem evidencia as vivências fundamentais que ele faz de si mesmo no processo de autoconsciência, desvelando a dimensão antropológica do *espírito*.

2 A Dimensão Antropológica do Espírito

O discurso antropológico scheleriano e vaziano denotam as categorias constitutivas do ser humano. Max Scheler discorre na obra *A posição do homem no cosmos*, sobre a diferença entre o homem e o animal inferior, evidenciando o *ato de ideação* como um ato especificamente espiritual. Lima Vaz, na *Antropologia Filosófica*, expressa as estruturas fundamentais do ser humano, que, enquanto um ser espiritual possui uma dignidade singular diante de todos os seres da natureza. Ambos almejam evidenciar a dimensão metafísica, ou seja, a verdade fundamental da dimensão antropológica do *espírito*.

Max Scheler alcança esta verdade, hierarquizando os entes em quatro estádios conforme suas capacidades e posição no cosmos. O primeiro caracteriza o estádio do ser inorgânico, cuja existência depende totalmente da capacidade humana em distingui-los e identificá-los. O segundo é o dos seres vivos, que possuem uma individualidade e são animados. No terceiro, encontram-se os animais, que externam sensações e consciência correspondentes às atividades psíquicas. Na quarta e última fase, está o homem, com a capacidade de encontrar a si mesmo, pela autoconsciência e pela objetivação de suas estruturas psíquicas. Ele, por meio do ato espiritual, pode se desvincular da mera coisa dada e se opor a simples opinião expressada, com o intuito de objetivar seu mundo e a si mesmo.

Além disto, Max Scheler diferencia as teorias que tematizam sobre o *espírito* em positiva e negativa. A primeira encerra a ideia de um ser inalterável e fonte de toda a realidade, baseando-se em conceitos espirituais autônomos que produzem efeitos. O *espírito* constitui força e atividades originárias. A segunda afirma que qualquer modalidade de *espírito* provém do ato de negação do homem. Scheler rejeita tais sistemas e defende a posição de que o *espírito* possui essência própria, mas não guarda uma energia causadora

própria, por conseguinte, o ato de suspensão jamais colocaria o *espírito* em si presente a nós.

Ele postula duas vias pelas quais se dá a relação entre a pessoa e o espírito: o *ato de ideação*⁴ e a *sublimação* que respeita a vontade pura direcionada para a inibição correta das pulsões. Ele compreende que pessoa e espírito estão ligados e são dependentes um do outro, é no movimento desta dependência que acontece a relação originária entre ambos, isto é, a *inversão*, em que as formas superiores se fazem as mais fracas e as modalidades inferiores são as mais fortes. O *espírito*, portanto, necessita da pessoa para entrar em atividade.

O espírito possui em verdade uma essência e uma legalidade próprias, mas de maneira alguma uma energia originária própria; que através daquele ato negativo do querer inibidor das pulsões (ele mesmo já é espiritual) tem lugar a *energização* do espírito em si mesmo impotente e que não consiste senão um grupo de 'intenções' puras. (SCHELER, 2003, p.55).

Lima Vaz, por sua vez, adere ao modelo racional demonstrativo da tradição clássica iniciada por Platão e retomada por G. W. F. Hegel no contexto historicista alemão, que demonstra analogicamente a ascensão dialética do *logos* a um princípio unificador e justificador da totalidade do ser, em suas múltiplas manifestações. Aplicando este modelo racional à compreensão hermenêutica da estrutura ontológica e relacional humana, Lima Vaz cria um sistema antropológico, dotado de uma estrutura vertical aberta coroada pela fina ponta do *espírito* (*nous ou mens*) capaz de captar a universalidade *formal* do ser e de afirmar o seu existir *real* (Metafísica), ou de unir-se fruitivamente ao Absoluto (Mística)." (VAZ, 2002b, p. 21).

Este sistema é constituído por categorias estruturais, relacionais e de unidade. A categoria do *espírito* é a síntese dialética entre a categoria de *corpo próprio* e a categoria do *psiquismo*, logo, ele sai do nível categorial e penetra o transcendental da reflexão, em que a compreensão sobre o homem se eleva até à noção de *Ser*. É esta estrutura espiritual ou noético-pneumática que possibilita a capacidade humana em ascender à *Causa-sui ou ao Ens Summus*.

A singularidade do ser do homem está em ele ser ôntico e ontológico, isto é, um ser finito voltado para o infinito. O homem, como lugar do

⁴ Idear significa sempre co-aprender a cada vez as qualidades *essenciais* e as formas de construção do mundo em meio a um exemplo oriundo da região essencial em questão. (...) Intelecções que conquistamos desta maneira valem *para além* dos limites de nossas experiências sensíveis; elas não valem apenas para este mundo realmente existente, mas para todos os mundos possíveis. Na linguagem escolar, nós chamamos *apriori*. (SCHELER, 2003, p. 49).

consentimento e da manifestação do *Ser*, pela sua dimensão espiritual, se relaciona com o *Espírito* infinito. “O espírito é, segundo a terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser”. (VAZ, 1993, p. 202). Por conseguinte, a verdade sobre o ser do homem encontra-se no íntimo de sua interioridade, como uma imanência espiritual que o motiva à experiência mística, ou ao encontro com o Absoluto. O homem é um ser espiritual.

Após desvelar o *espírito* na compreensão do homem, os filósofos refletem sobre esta natureza espiritual. É a espiritualidade que faz do sujeito um ser diferente e lhe confere uma posição privilegiada no cosmos. Segundo o pensamento de Sheila Klauss, a análise metafísica desta espiritualidade, no entanto, difere nos pensamentos de Max Scheler e de Lima Vaz. Ela afirma:

Enquanto que a metafísica tradicional situava o homem a partir do idealismo racional, a metafísica scheleriana se baseia na configuração espiritual. Nesta configuração, o homem é vontade de instinto juntamente com um aparato cosmológico metafísico, a saber, o espírito. O conceito metafísico reside na ideia segundo a qual o “eu” e o “corpo” permanecem vinculados ao ambiente, enquanto que a pessoa espiritual consegue suspender-se ao absoluto. (KLAUSS, 2014, p. 20).

Como podemos entender a metafísica de Max Scheler? Ela é um método que possibilita ao homem experiências afetivas, ou um método fenomenológico de essências. Leila Klaus explica: “Diferentemente da metafísica tradicional, a qual se determinava pela tentativa de descrever os fundamentos, as condições e leis da realidade ou dos seres em geral, a metafísica de Scheler segue uma estrutura da realidade” (IDEM, p. 21) percebida de maneira dualista: a esfera do espírito e a esfera da vida orgânica que se conectam na busca pela essência do homem imerso no mundo.

Não há, portanto, uma metafísica transcendente que busca entender a realidade humana apartada desta própria esfera humana, como pensava a tradição metafísica de teor clássico. Sua teoria busca uma estrutura ordenadora de essências através da interdependência entre as esferas da realidade orgânica e do mundo espiritual.

O que torna o homem essencial em relação aos outros seres vivos é o seu ato de *ideação*, que se relaciona imediatamente com o conceito de *suspensão* do caráter de realidade. Estes dois conceitos fundamentam a transcendentalidade antropológica. Com suporte nestas noções, Scheler estabelece para o ser humano a capacidade espiritual de intuir fenômenos originários ou conteúdos essenciais.

Somente o homem – uma vez que é pessoa – consegue se *alçar* por si mesmo – enquanto ser vivo – e, a partir de um centro como *para além* do mundo espaço-temporal, incluindo aí ele mesmo, tornar tudo objeto de seu conhecimento. Dessa feita, o homem como ser espiritual é o ser que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo. (SCHELER, 2003, pp. 44-45).

O *espírito* em si é desprovido de força e de atividade. Ele só se torna ativo na pessoa, que possui a potencialidade de sublimar e suspender a realidade. Por conseguinte, o espírito depende da atividade espiritual da pessoa. O que torna evidente a impossibilidade de uma experiência mística, uma vez que a função do espírito em si mesmo é possibilitar ao homem a capacidade de objetivar o mundo, dando-lhe um sentido.

E designamos ‘pessoa’ o centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser, em uma diferença incisiva em relação a todos os centros vitais funcionais que, considerados por dentro, também se chamam centros ‘animicos’. (SCHELER, 2003, p. 36).

O que é o *espírito*? O princípio que torna o homem único perante os outros seres da natureza, separado de todas as experiências orgânicas e de tudo o que pertence à vida, até mesmo de sua inteligência pulsional. O *espírito* compreende, concomitantemente,

o conceito de ‘razão’, mas que ao lado do ‘pensamento das ideias’, também abarca concomitantemente um determinado tipo de ‘intuição’, a intuição dos fenômenos originários ou dos conteúdos essenciais e, mais além, uma determinada classe de *atos volitivos e emocionais* tais como a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida espiritual, a bem-aventurança e o desespero, a decisão livre.” (IBIDEM, p. 35).

Somente ao homem compete esta estrutura espiritual, e é por ela que eles e conhece como ser e torna-se sujeito no mundo pela sua ação objetivadora. Além disto, o homem pode ressignificar sua vivência singular psíquica, suas funções vitais orgânicas, esculpindo e delineando a sua maneira livre de ser e fazer.

Na hermenêutica do *espírito* constante na *Antropologia Filosófica*, Lima Vaz reúne as ideias expressivas que afirmam ser o homem um *espírito-no-mundo* aberto à infinitude de Ser. O Filósofo ouro-pretano medita sobre os dados oferecidos na pré-compreensão e no entendimento explicativo do *espírito*, para, enfim, ascender à sua compreensão transcendental.

Lima Vaz analisa, primeiramente, o *mundo-da-vida*, onde o homem satisfaz as necessidades físicas, convive cotidianamente com as outras pessoas e cria laços interativos no mundo do trabalho, mediando para si diversas imagens a partir de seu contexto cultural. Lima Vaz explica:

O sujeito no sentido estrito, ou o Eu, não é uma forma estática e vazia e nem solipsisticamente encerrada em si mesma, mas é movimento de *suprassunção* da Natureza na Forma, do dado na expressão, do mundo das coisas ao mundo do sentido (VAZ, 1993, p.163)

Esta reflexividade é condição de possibilidade para que o homem possa objetivar o mundo, compreendendo-o e dando-lhe um significado. Em seguida, ele se refere aos conceitos formais que exprimem a veracidade do real mediada pelo conhecimento científico. Como a ciência é uma operação do espírito, ela realiza, conforme suas especificidades, operações espirituais, de modo que todas as ciências do homem, p.e., a Psicologia da Inteligência, a Lógica, a Psicologia da Vontade, a Linguagem etc., possibilitam a compreensão explicativa do espírito.

Por fim, Lima Vaz reflete sobre a mediação transcendental situada no plano da *compreensão filosófica* em que o sujeito se percebe como sujeito. As Formas são os conceitos intelectuais articulados pelo discurso. O sujeito da mediação transcendental é

O *Eu penso* da tradição filosófica na sua *egidade transcendental* ou na sua *subjetividade absoluta* enquanto mediação necessária e que se conhece como tal, de todo e qualquer sentido que se apresente no horizonte da consciência do mundo e do outro e da consciência-de-si. (IDEM, 1993, p. 164).

Filosoficamente o *espírito* é uma noção transcendental no sentido clássico do termo e é perpassada pela tensão entre o categorial e o transcendental, isto é, “[...] entre o nível conceptual da afirmação do homem como espírito e o nível conceptual da afirmação da transcendência do espírito sobre o homem”. (IDEM, 1993, p. 208).

Lima Vaz reflete sobre esta tensão com base no tema da reflexividade que ele relaciona ao modelo tradicional da ciência da *ideia* em Platão, ao *pensamento do pensamento* em Aristóteles, à reflexão sobre o *noús* em Plotino, à *reditio ad essentiam* em Tomás de Aquino e ao *cogito* em Descartes.

Na dimensão transcendental do discurso, ele reflete sobre o “[...] *conhecimento de si do espírito absoluto na identidade da essência*” do homem. E, na sua dimensão categorial, ele segue a reflexão moderna da subjetividade, em que a reflexividade do espírito é compreendida como um retorno da consciência a si mesma, com esteio no confronto com a exterioridade da natureza.

É o homem quem faz a inter-relação destas duas conformações de reflexividades. Feito ser-situado, pensante e livre, ele é continuamente desafiado a fazer a experiência da identidade na diferença por via do encontro com a natureza, com os outros homens e o Absoluto.

Lima Vaz ensina que “[...] a transcendência do Verum-Bonum (...) não é exterior, mas ao contrário, insere-se na mais profunda imanência do espírito sendo constitutiva da sua essência”. (VAZ, IDEM, p. 217) Essa transcendência não é alcançada pelo espírito finito mediante uma intuição numenal ou ontológica. Ela é refratada no aquém do mundo exterior “[...] onde a verdade e o bem se relativizam na multiplicidade e fluidez das coisas”. (VAZ, IDEM, p. 217).

O homem é um ser de fronteiras. Ele vive nesta ambivalência entre o finito e o infinito, entre a universalidade absoluta do espírito enquanto tal e a particularidade da estrutura psicossomática, mediante a qual ele se posiciona no espaço e no tempo do mundo. A consequência dessa situação do sujeito é a “[...] impossibilidade radical do homem não se auto-afirmar como razão e liberdade” (VAZ, IDEM, p. 218), pela automeiação espiritual, como explica o Filósofo de Ouro Preto:

A mediação é, pois, primeiramente, a reflexão total do espírito sobre si mesmo, o seu manifestar-se como universal e como estruturalmente ordenado ao horizonte da universalidade do ser. Ordenado à universalidade do ser, o espírito se mediatiza necessariamente como razão e liberdade: são esses os constitutivos da sua estrutura ontológica. (VAZ, IDEM p. 219).

Todas as relações que o homem realiza no mundo vivido se revestem de sentido por meio de sua espiritualidade.

3 O Homem e a transcendência

A dimensão espiritual do homem remete à reflexão sobre a sua relação com o Absoluto. Max Scheler e Lima Vaz são distintos quanto à compreensão de transcendência.

Max Scheler, partindo da configuração espiritual, afirma que o homem no ato de reflexão sobre o seu ser e a posição que ocupa no universo “[...] precisou apreender a *ideia* maximamente formal *de* um ser supramundano infinito e absoluto.” (2003, p. 85) A ideia de Deus denota um ser que é, por si mesmo, dotado do predicado “divino”.

Esta ideia sendo constitutiva da essência do homem representa a gênese do humano no momento em que ele diz “não” à realidade circundante, rompendo com os fios que o adaptam ao meio ambiente e seguindo uma direção inversa, pela qual ele se afirma como um ser espiritual. Esta é a origem da religião e da metafísica, segundo Scheler, pois, a “[...] *consciência do mundo, do si próprio e de Deus* formam uma *unidade estrutural* ilacerável” (IDEM, p. 88).

É evidente que Scheler rejeita a pressuposição teísta da religião e a ideia de um Deus espiritual e pessoal. Ele afirma:

Para nós, a *relação fundamental do homem com o fundamento do mundo*, reside no fato de que este fundamento *se compreende e realiza* no homem – que, como tal, tanto como ser espiritual quanto como ser vivo, é sempre apenas um centro parcial do espírito e do ímpeto do ‘ser que existe por si’. Eu digo: ele *se compreende e realiza* imediatamente no homem mesmo. (2003, p. 88)

O coração humano é a sede do divino e a parte verdadeira deste “processo transcendente”, uma vez que ele afirma a reciprocidade entre a gênese do homem e gênese de Deus. Scheler afirma categorialmente

Nós colocamos o *ato* elementar da *entrega pessoal* do homem à divindade, a *auto-identificação* com a direção de seus atos espirituais. A realidade derradeira do ser que existe por si não é possível de objetivação- tampouco quanto o ser de uma pessoa estranha. Só se pode tomar parte em sua vida e em sua atualidade espiritual *através da co-realização*, só através do *ato de entrega* e da identificação ativa. (IDEM, p. 90).

Enfim, o homem é o ser que, como pessoa, se entrega e, neste ato de se doar, ele cria a possibilidade de saber sobre o ente divino que existe por si e que habita nele.

A categoria de *transcendência* é formulada no discurso dialético vaziano como a relação espiritual entre o homem e o Absoluto. Por intermédio dela, o discurso avança “[...] além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o Eu sou primordial que nos constitui”. (1992.3, p. 195).

Como um *ser-para-a-transcendência*, o homem, no movimento de autoafirmação, não pára nem na relação com o objeto, tampouco na relação com os outros, porque estas experiências só encontram a sua explicação última na categoria da *transcendência*, que é a identidade na diferença entre o transcendente e o imanente, e *suprassume* em si as várias oposições: exterioridade-interioridade, objetividade-intersubjetividade. Este é o nível da relação teórica possibilitadora do pensamento sobre o transcendente como exterior à sua finitude, ao mesmo tempo em que ele se faz presente no seu interior como espírito.

Lima Vaz exprime a profunda interrogação do homem sobre si mesmo enquanto ser espiritual e a sua necessidade em expor mediante símbolos e conceitos o seu conhecimento sobre a ordem do Ser e a sua participação nela. Ele pergunta pelo *Princípio* como fundamento último do Ser e que se manifestou como um Absoluto de *Essência* na filosofia grega - ideia suprema e como um Absoluto de *Existência* na Filosofia cristã - Causa eficiente primeira.

Neste nível de compreensão filosófica do *espírito*, ocorre uma ruptura na unicidade das categorias do discurso antropológico, porque o movimento

intencional do homem ascende para o nível espiritual, de tal modo, a finitude categorial é rompida pela infinitude transcendental e o ser humano se eleva a “[...] uma realidade transmundana e transhistórica, compreendida como a abóboda de um sistema simbólico unificante das razões que dão o sentido da vida”. (GODOY, 2006, p. 123).

Lima Vaz nega, portanto, a razão que se orienta para a imanência da história, da natureza e do homem, rejeitando o princípio metafísico. E afirma:

a negação da transcendência pressupõe no sujeito que a enuncia uma abertura intencional à infinitude do Ser, pois só no horizonte dessa abertura a transcendência pode ser pensada: e como poderia ser negada sem ter sido pensada, isto é, de alguma maneira posta ou afirmada pelo pensamento? (VAZ, 1992, p. 201).

Enfim, para Lima Vaz, o homem é um *ser-para-a-transcendência*. Neste itinerário, se completa a totalidade reflexiva do *espírito* sobre si mesmo e o sujeito penetra o seu ser, acolhendo, como espírito “[...] o Absoluto presente como Verdade (medida), como Bem (norma) e como Ser (fim) a todo ato de inteligência e verdade” (IDEM, p.96).

Conclusão

A dimensão antropológica do *espírito* foi justificada tanto por Max Scheler quanto por Lima Vaz. O processo argumentativo evidenciou as semelhanças e diferenças entre os dois filósofos que, em diálogo com a tradição, atualizaram, na contemporaneidade, o conceito antropológico de *espírito*, princípio unificador da fenomenologia humana.

As semelhanças se configuram por meio da compreensão de que o homem é um ser espiritual, e sua dignidade se evidencia por sua singular transcendência ao meio circundante e sua abertura e acolhida da diferença em relação à natureza, aos outros homens e a Deus. Sua tarefa é ser um *espírito-nomundo*, uma pessoa.

As diferenças se acoplam em torno do entendimento da relação do homem com o fundamento do mundo. Max Scheler limita-se à configuração espiritual, ou seja, à fenomenologia das essências demonstrativas da singularidade do homem em ser único animal – *anima nobili* - a relacionar o instinto e o espírito e em saber sobre si mesmo e sua posição no cosmos como um ser espiritual, racional, apaixonado e divino.

Lima Vaz avança, em ultrapasse à finitude, por compreender que o homem é um ser de fronteiras, entre o finito e o infinito, entre a terra e o céu,

entre o tempo e a eternidade. Pelo *espírito*, ele se eleva à *transcendência* formal e também real e pode se encontrar “com o Outro absoluto” (VAZ, 2002b p. 15) em uma relação amorosa e frutiva do humano com o Divino. Pelo ato da *Inteligência espiritual*, o homem ascende à intencionalidade do *Ser* absolutamente transcendente, que se revela como Mistério e que se dá gratuitamente àquele que crê e aceita a sua *presença*.

Por fim, é possível afirmar que a reflexão sobre a dimensão antropológica do *espírito* amplia a verdade sobre o ser humano e motiva o debate sobre as questões em torno do naturalismo antropológico. Max Scheler e Lima Vaz evidenciam o paradoxo humano em ser finito, mas de uma finitude que não se harmoniza e à incompletude e imperfeição, mas apela pelo dom da vida divina.

E concluímos com a afirmação vaziana de que o paradoxo humano em ser um espírito finito denota “riqueza e plenitude” em relação à natureza que ele compreende pelo saber, transfigura pela arte e transforma pela técnica. Também expressa, no entanto, “pobreza e carência” em relação ao outro que ele encontra no reconhecimento e no amor. E, por fim, expressa também “entrega e adoração” em relação ao Outro absoluto, que é o Amor.

Referências Bibliográficas

LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000a.

_____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000b.

_____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola: 1993.

_____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola: 1992.

_____. *Filosofia e Método*. São Paulo: Loyola: 2002b.

KLAUS, Leila Rosibeli. *A abordagem fenomenológica da Antropologia Filosófica: pessoa e espírito em Max Scheler*. Dissertação de Mestrado. Santa Maria: RS, Brasil, setembro de 2014.

SAMPAIO, Rubens Godoy, *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. (Tese) Universidade Gama Filho: Doutorado em Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SANTOS, J. F. dos. *O que é o pós-moderno?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *A posição do homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

**Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa*

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUCSP (2009). Mestre em Filosofia Prática pela Universidade Estadual do Ceará-UECE (2000). Especialista em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual do Ceará -UECE (1995). Graduada em Filosofia - UECE (1993), graduada em Teologia - ICRE (1989). Vice-coordenadora do GT "Um Olhar Interdisciplinar sobre a Subjetividade Humana" (UECE-FCF), Coordenadora do Curso de Filosofia (FCF), Coordenadora do Grupo de Estudos Vazianos (GEVAZ) da FCF. Leciona Filosofia na Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e no CEJA Paulo Freire. Tem experiência na área de História da Filosofia, Metafísica, Ética, Antropologia Filosófica e Filosofia da Educação. Atua principalmente nos seguintes temas: História, Antropologia, Ética, Educação.

ESCÂNDALO DA DEDUÇÃO E INFORMAÇÃO SEMÂNTICA DE UMA PERSPECTIVA INFERENCIAL-PRAGMÁTICA

*Prof. Dr. Ralph Leal Heck**

Resumo

Objetiva afirmar que a solução para o problema da informação gerada em uma dedução demanda uma nova óptica de informação semântica. Primeiro, é necessário mudar os pressupostos filosóficos na análise do problema da dedução, avaliando-o com base na Filosofia da Linguagem, de Robert Brandom, de onde o professor Anderson Beraldo de Araújo propôs uma teoria da informação que resolve parte da questão. A outra parte é resolvida com a expansão do quadro de medição de informação, de modo a calcular a contribuição informacional das regras constitutivas da atividade de deduzir. Essa conclusão é sugerida quando se articula o trabalho de Araújo e a formalização proposta em Richard Evans, também baseada em Robert Brandom, combinados com o paradigma AGM de operações sobre crenças na modalidade de cláusulas de Horn. A exposição é dividida em três partes. Na primeira, inicia-se com uma introdução ao conceito de informação, delimita-se o tipo de teoria que será objeto de investigação e se avaliam três teorias deste domínio: de Carnap e Bar-Hillel; de Hintikka; e de D'Agostino e Floridi. Na segunda parte, suscita-se o panorama das principais categorias filosóficas que compõem a Filosofia da Linguagem de Brandom. Por fim, exprimi-se a formalização de Evans que modela o debate entre vários sujeitos, seguido da teoria da informação, de Araújo, onde a dedução produz informação mensurável, com suporte em um conjunto de crenças manipuladas em determinada estrutura representando um sujeito. Então, se exprime o paradigma AGM para expressar a instância que opere regras, habilitando a que se acompanhem os processos e mudanças estruturais dos sujeitos e das regras enquanto o debate ocorre.

Palavras-Chave

Dedução. Informação Semântica. "Inferencialismo". Pragmática. Revisão de Crença.

Abstract

The purpose of this article is to affirm that the solution to the information problem generated in a deduction demands a new perspective for semantic information. First, it is necessary to change the philosophical presuppositions in the analysis of the deduction's problem, evaluating it from the Robert Brandom's philosophy of language, where professor Anderson Beraldo de Araújo proposed an information theory that solves part of the question. The other part is solved with the expansion of the information measurement framework, in order to calculate the informational

contribution of the very constitutive rules of the deduction activity. This conclusion is suggested when we articulate the work of Araújo and the formalization proposed by Richard Evans, also based on Robert Brandom, combined with the AGM paradigm of operations on beliefs in the form of Horn clauses. The exhibition is divided into three parts. In the first one, I begin with an introduction to the concept of information, delimit the type of theory that will be object of investigation and evaluate three theories of this domain: Carnap and Bar-Hillel; Hintikka; and D'Agostino and Floridi. In the second part, I produce an overview of the main philosophical categories that make up Brandom's philosophy of language. Finally, I present Evans' formalization that models the scenario of the debate among several subjects followed by the information theory of Araújo, where the deduction produces measurable information, from a set of beliefs manipulated in a given structure representing a subject. In view of this, I present the AGM paradigm to express the instance that operates rules, enabling us to follow the structural processes and changes on subjects and rules while the debate occurs.

Key-words

Deduction. Semantic Information. Inferencialism. Pragmatics. Belief Revision.

1 Da informação à informação semântica

O assunto ora relatado provém do exame do problema da informação contida ou gerada em uma dedução, conhecido na literatura como o escândalo da dedução, que afirma a dedução como incapaz de produzir nova informação, posição a que me contraponho. O resultado de minha investigação, em primeiro lugar, me levou a defender o argumento de que é necessário mudar os pressupostos filosóficos da análise do problema da dedução, e que o estudo sobre a medição de informação em deduções, proposta pelo prof. Anderson Beraldo de Araújo (UFABC), resolve parte da questão. A outra é resolvida com a afirmação de que é possível expandir o quadro de medição de informação proposto por ele, de modo que seja viável calcular também a contribuição informacional das regras constitutivas da ampla atividade de inferir, da qual a dedução faz parte. Essa conclusão é sugerida quando articulo o trabalho de Araújo com a formalização proposta em Richard Evans, com amparo na filosofia de Robert Brandom, em combinação com o paradigma AGM de operações de revisão de crenças.

A exposição é dividida três partes. Na primeira, inicio com uma introdução ao conceito de informação, delimito a teoria da informação semântica como objeto de investigação e avalio três teorias deste domínio, de Carnap e Bar-Hillel, de Hintikka e de D'Agostino e Floridi. Na segunda parte, explico as principais categorias filosóficas que compõem a Filosofia da Linguagem de Robert Brandom, surgida neste contexto como proposta de mudança dos pressupostos que orientam as teorias da informação semântica

apresentadas. Por fim, explico a teoria da informação de Araújo, na qual a dedução produz informação mensurável desde um conjunto de crenças manipuladas em determinada estrutura, com o objetivo de representar um sujeito. Em seguida, indico a formalização de Evans, que modela o debate entre vários sujeitos. Estas visões combinadas permitem capturar a dinâmica dos processos inferenciais apontados por Brandom, acerca das práticas linguísticas. Em tal circunstância e do argumento de que é possível expressar as regras orientadoras das práticas linguísticas como cláusulas de Horn, proponho a modelagem AGM (Alcourrón, Gärdenfors e Makinson) para representar a instância que opera as regras, habilitando-me a acompanhar os processos de revisão e contração de tais regras enquanto o debate ocorre.

Há segundo Adriaans e van Benthem (ADRIAANS; VAN BENTHEM, 2008, pp.15-16), três situações paradigmáticas para a teoria da informação. A primeira, desenvolvida por Shannon e Weaver, parte de uma fonte emissora de sinais que os envia a um receptor e estes sinais são decodificados em uma linguagem. Informação, nestes termos, é a redução do grau de incerteza sobre os próximos sinais, de modo a completar a mensagem que o receptor está formando com base nos sinais já enviados. A segunda situação, representada pela teoria de Kolmogorov, trata da quantidade de trabalho computacional necessário para a execução de um programa. Este trabalho tem relação estreita com o que um algoritmo faz para produzir um resultado e que este trabalho pode ser mensurado com base no comprimento do algoritmo. Um algoritmo é informativo quanto mais perto ele estiver do seu ideal em face da complexidade do resultado da tarefa computacional. O terceiro paradigma lida com a relação entre mundo (determinada situação) e o que pode ser descrito (comunicado, observado, representado, inferido) na linguagem acerca deste mundo.

O último paradigma é especialmente importante para a Filosofia, pois nele as noções de verdade e significado estão diretamente ligadas à ideia de informação.

No interior deste paradigma, Floridi (FLORIDI, 2011, p.31) fornece uma lista de sete abordagens filosóficas que exploram a perspectiva da informação sobre a realidade, das quais figuram duas de interesse para a exposição: a informação em termos de espaço de inferências e a informação no concernente a expressões bem formadas, com significado e portadoras de verdade.

A primeira perspectiva procura capturar a informação como o fluxo de inferências que resulta da relação, por meio de mensagens, entre emissores e receptores. Para ela, o papel da atribuição de valores de verdade é secundário. Informações decorrentes de ordens, perguntas e instruções não podem ser

associadas inequivocamente a valores de verdade, mas, de modo algum, carecem de utilidade e de conteúdo informativo. De fato, esta concepção está estreitamente ligada ao estudo da Pragmática da Linguagem. A argumentação final desta exposição pretende mostrar que a função representacional da linguagem, que pertence à concepção seguinte, assenta-se na função pragmática da linguagem e, por isso, esta última perspectiva de informação é mais fundamental do que a informação proveniente do modelo a seguir, a saber, o representacional e verofuncional da linguagem.

A segunda perspectiva, historicamente, a primeira a ser desenvolvida no terceiro paradigma. Associa-se diretamente aos valores de verdade. Toda informação factual possui um valor semântico (verdadeiro, falso, não verdadeiro etc) e, para alguns autores, em especial, o valor semântico verdadeiro é condição necessária para a formulação do conhecimento. Aqui, podemos usar a distinção de Luciano Floridi (IDEM, pp.108-117) e separar dois modos de definir a relação da informação com os valores de verdade: A abordagem semântica fraca (TWSI) (*Theory of Weakly Semantic Information*) e a abordagem semântica forte da informação (TSSI) (*Theory of Strongly Semantic Information*).

A TWSI postula a independência das unidades de informação (*ínfons*) em relação aos valores de verdade. Nessa concepção, a quantidade de informação de uma proposição p é calculada de acordo com o princípio de relacionamento inverso (IRP), que diz: quanto mais casos possíveis forem excluídos com a informação p , mais informativa ela é. Isto significa que sentenças falsas podem ser informativas por excluírem certa parcela de casos possíveis e, no caso-limite da contradição, tão informativas quanto as sentenças verdadeiras.

Na TSSI, a quantidade de informação de uma sentença p depende, ao mesmo tempo, da sua plausibilidade e da sua capacidade de descrever o mundo com acurácia e com relevância. Em razão destas condições, nem contradições, tampouco tautologias são consideradas informativas, apenas sentenças contingentes. (cf. IBIDEM, pp.117-121). Esta abordagem não será discutida, por negar, de saída, a questão central da dedução como informativa.

No interior da TWSI, inscrevem-se as teorias da informação semântica que apontarei. Início com a da teoria da informação semântica de Carnap e Bar-Hillel, a primeira teoria da informação semântica a formalizar a IRP e a explorar a associação desta função com os conectivos lógicos. Nesta teoria, são exprimidas três funções fundamentais a cont, m e inf. Cont marca o conteúdo de uma sentença em razão da IRP. A função m calcula a probabilidade *a priori* de uma dada sentença i qualquer ser verdadeira, calculado com base em cont e

a função *inf* calcula o grau de contribuição (certeza) dada por *i* acerca da descrição completa de um dado estado do mundo *w* no qual a sentença *i* é verdadeira. Apesar de ser historicamente relevante, ela incorre em problemas que serão herdados de um modo ou de outro por teorias da informação semântica posteriores.

A crítica consiste no fato de que Carnap e Bar-Hillel situam sob o conceito de informação psicológica (cf. CARNAP e BAR-HILLEL, 1952, p.3) qualquer tipo de declaração que não represente um fato intramundano no interior de um escopo de mundos determinado *a priori* com suporte em uma linguagem estabelecida *a priori*. A confirmação deste problema é que, na classe das tautologias circunscrita por eles estão contidos mais conceitos do que a expressão tautologia significa, isto é, justificado com apelo ao IRP, pois qualquer sentença que não exclua mundo algum não é informativa. Isto oculta que há sentenças analíticas que podem ser tomadas como informativas. Em especial, sentenças que façam referência às dimensões informacionais não representacionais, que chamo de epistêmica, ontológica e meta-epistêmica.

Este problema foi detectado em Hintikka (cf. HINTIKKA, 1970a, pp.288-289), e ele o chamou de escândalo da dedução. Pode ser formulado do seguinte modo: como sentenças produzidas por meio da dedução podem ser informativas, quando caem sob o conceito de tautologias? Note-se que, na Lógica, na Matemática e até mesmo em atividades diárias, a dedução desempenha papel importante e decisivo na compreensão das relações entre conceitos, coisas e os eventos que nos cercam. Tendo em vista o objetivo de satisfazer esta indagação, Hintikka elabora uma teoria da informação semântica, tomando como base as funções de medição desenvolvidas por Bar-Hillel e Carnap, mas acrescentando uma linguagem com maior expressividade, valendo-se de camadas de quantificações no lugar de descrições diretas de entidades e fornecendo um instrumental lógico que explora combinações de expressões na linguagem com o objetivo de identificar descrições de grupos de entidades que são satisfeitas por determinados mundos possíveis. Tal descrição de satisfação ele chama de constituintes. A decomposição destes constituintes por eliminação das camadas de quantificação leva, eventualmente, a contradições nas condições de satisfação da sentença original. É neste momento que Hintikka expressa o papel informativo da dedução. Ao se avaliar a lista destes constituintes, produz-se informação de superfície acerca da sentença, e ao se examinar as inconsistências no interior de cada um destes constituintes, produz-se informação de profundidade. E a cada descoberta de inconsistência, os valores de probabilidade, conteúdo e informação se redistribuem entre os

constituintes consistentes. A dedução, portanto, tem a função de redistribuir os valores informacionais das sentenças factuais, desempacotando informação, ou melhor, aumentando a qualidade da informação de uma dada sentença. Sua teoria da informação, contudo, não está livre de críticas. Os instrumentais lógicos e a Filosofia da Linguagem subjacentes à formulação da teoria não permitem a tematização de propriedades da linguagem que orientem a dedução como produtora relevante de informação. Penso que uma das causas seja que a dedução está subordinada às noções de verdade e representação.

A última teoria deste pertence a D'Agostino e Floridi (cf. D'AGOSTINO; FLORIDI, 2008). Diversa das precedentes, eles propõem um conjunto de modificações substanciais na Linguagem e no papel que a dedução desempenha. Na Linguagem, ocorre a mudança da LPO para a LP, na Filosofia da Linguagem, uma definição mais restritiva de analiticidade, reduzindo as sentenças analíticas àquilo que pode ser obtido pela decomposição de uma expressão em expressões subsentenciais e o procedimento de descoberta deve ser tratável, isto é, executável em tempo polinomial. Na lógica, ocorre a restrição ao uso do que eles chamam de *informação virtual* por meio da restrição das regras de inferências que adicionam sentenças que estejam contidas nas premissas, como é o caso da introdução da disjunção e da condicionalização. Desse modo, a introdução de sentenças para fins de prova deve servir exclusivamente como artifício para a descoberta das valorações de verdade de subfórmulas das fórmulas tomadas como premissas de uma prova (cf. D'AGOSTINO e FLORIDI, 2008. p.13). Neste sentido, caberia à dedução a tarefa de descoberta destas valorações com recurso à informação virtual e a um sistema dedutivo próprio. Por exemplo, sabendo que **se p, então q e r é falso**, então o antecedente é verdadeiro e o conseqüente é falso. Sendo o conseqüente falso, ou q ou r ou ambas são falsas. Caberá à dedução com recurso à informação virtual descobrir qual o valor de verdade das subfórmulas da expressão (IBIDEM. p.32). Neste sentido, a dedução fornece um refinamento das valorações das subfórmulas até o caso-limite, que é a valoração de todas as sentenças elementares de dado fragmento da linguagem em uso. O fato, neste caso-limite, iguala a valoração das subfórmulas a uma função semântica de interpretação-padrão da LP. Tal significa que, para D'Agostino e Floridi, o aspecto informativo da dedução é propedêutico à aplicação da LP. Esta teoria da informação semântica acarreta três problemas, o último dos quais se estende a todas as teorias apresentadas, a saber um (i) problema lógico, um (ii) problema teórico e um (iii) problema filosófico.

(i) O problema lógico está na afirmação de que o papel informativo da dedução é de apenas ser um método que controla o uso de informação

virtual em uma dedução, com a finalidade de obter o valor semântico das subfórmulas. Por outro lado, esta distinção conserva uma característica interessante: se sou capaz de fornecer completamente as razões que me levam a valorar uma fórmula como verdadeira, é porque tenho mais informação acerca dela do que se apenas soubesse que ela é verdadeira, mas tal ganho não é registrado por eles. Todo o procedimento descrito por D'Agostino e Floridi pode ser pensado como um método que controla o uso de informação virtual em uma dedução. Em princípio, esse uso deve ser o mais restrito possível, mas, dependendo das deduções estabelecidas, a informação virtual pode ser readmitida. E, na medida em que adquire capacidade de recorrer à informação virtual, o sistema dedutivo aproxima-se da LP clássica e seu poder de dedução. Isto poderia perfeitamente funcionar como um preâmbulo para a teoria da informação semântica de Carnap e Bar-Hillel e não como algo novo.

(ii) O problema teórico diz respeito ao argumento de que as sentenças genuinamente analíticas são apenas aquelas tratáveis, analisáveis em tempo polinomial, o que descarta a hipótese de a informação poder ser obtida em situações de acaso (descoberta, tentativa e erro, etc.).

(iii) Há, por fim, um problema de ordem filosófica, que pode ser estendido para todos os filósofos vistos até então: há duas interpretações filosóficas para o conceito de informação semântica (cf. SAGUILLO, 2014): uma ontológica (Informação₁), modelo-teorética e outra epistêmica (informação₂), prova-teorética. A informação₁ resulta da aplicação de uma dada afirmação em uma estrutura. É dito que dada sentença é informativa quanto maior for a quantidade de modelos excluídos pela sentença. Isto pressupõe que a linguagem em foco abarque a totalidade de mundos ou modelos possíveis, e que há um vínculo necessário da linguagem com determinada ontologia (conjuntos de entidades, estados possíveis, estados de coisas, mundos possíveis etc..) para que ela seja capaz de informar. A informação₂ é o potencial de deduções disponíveis provenientes de um conjunto de premissas no interior de um sistema dedutivo, onde a dedução do conjunto até uma sentença p é informativa se a dedução de p a partir do conjunto de premissas ($\Gamma \vdash p$) é *relevante* no procedimento de prova (ou asserção) de outra sentença do sistema, seja dito, a prova (ou asserção) de r . A informação₂ é entendida como epistêmica na medida em que depende de um agente e de um procedimento de prova para ter sua relevância semântica confirmada.

A atividade de dedução é mais bem representada na ideia de informação₂, do que na de Informação₁; esta última foi a noção explorada por

Carnap, Bar-Hillel, Hintikka, D'Agostino e Floridi. Na informação₂ a dedução desempenha papel central no desenvolvimento e na criatividade da atividade linguística que se destine a fornecer razões (provas, justificativas) e exprimir as consequências que determinado procedimento de prova ou afirmação acarreta.

Adotar, porém, um tipo de conceito de informação em detrimento de outro tem consequências filosóficas profundas, já que informação₂ demanda a modificação dos pressupostos filosóficos que orientam a distinção do domínio analítico, o que implica a reformulação das bases filosóficas de uma teoria da informação semântica, tendo em vista o objetivo de explorar ao máximo o caráter informativo da dedução.

2. A Filosofia Pragmático-Inferencial de Brandom

A primeira questão da proposta de mudança paradigmática da relação entre a linguagem, o conhecimento (com suas representações) e a realidade demanda uma mudança da concepção de Lógica como teoria da prova, para uma concepção de lógica mais dinâmica caso se queira desenvolvê-la a fim de valer o *slogan* “a lógica é o estudo e a expressão da forma do raciocínio humano”. Neste sentido, é necessária uma mudança radical no modo de se interpretar o papel da Lógica, da Linguagem e das práticas semântico-informacionais. Dou três justificativas para esta mudança.

Em primeiro lugar, é possível pensar a elaboração de uma sequência de prova, não como uma ação que deva ser executada exclusivamente por um agente (pessoa, entidade, sistema etc.) em um só passo, mas, que possa ser executado reiteradamente por e entre vários agentes, dotados de variadas estruturas, com processos ocorrentes em distintos níveis de abstração, com a meta de obter uma conclusão satisfatória de determinada inferência.

Além disso, a representação e toda discussão dos seus componentes semânticos (usualmente, sentido e referência) se constitui um subconjunto restrito do que se pode fazer com a linguagem, uma tese característica da Filosofia Pragmática da Linguagem. E, como o procedimento de prova e os processos inferenciais, de que a dedução faz parte, é por excelência um fazer, nada mais justo do que rever o próprio papel da Semântica e da dedução em vista da dimensão pragmática da linguagem.

Em terceiro lugar, é necessário dar relevância e centralidade para a dimensão epistêmica da informação. A definição puramente representacional de informação diz respeito apenas à satisfação de determinada expectativa sobre as coisas (i.e., qual é o estado de coisas atual). Como apontam Sagüillo

(cf. SAGÜILLO, 2014.), Hempel (cf. HEMPEL, 1945.) e Bremer (cf. BREMER, 2003.), há outros modos de pensar a informação semântica além de transmitir o conhecimento acerca de estados de coisas. Neste sentido, a informação semântica deve ter seu escopo alargado, permitindo ser extraída de contextos não representacionais, mas que marquem a expressão como informativa, segundo cada pessoa que faz uso ou que endossa as afirmações provenientes dela.

Para satisfazer estas exigências, recorro à Filosofia da Linguagem de Robert Brandom. Os componentes pragmáticos, inferencialistas e expressivistas de sua filosofia fornecem as condições suficientes para a elaboração de uma teoria da informação semântica como grau de amplitude que julgo adequado.

Brandom dispõe sua Filosofia da Linguagem como síntese de duas tradições filosóficas aparentemente opostas. De um lado, a tradição analítica dos filósofos da linguagem formal, que tem como objeto principal de investigação a função designativa-representacional da Linguagem. Esta tradição se baseia em elementos semânticos clássicos como o Princípio da Composicionalidade, Teoria dos Modelos, Teoria da Referência e teorias extensionais de verdade (correspondências, desquotacionais, deflacionárias etc.). Inscrevem-se neste grupo filósofos como Frege (pós-Conceitografia), Carnap e Tarski.

Do outro lado, está a tradição dos filósofos pragmatistas e os filósofos da linguagem ordinária, que enfatizam o estudo da Linguagem como uma dimensão histórico-natural das práticas sociais. Compreende-se aqui o significado da Linguagem como uso em contextos delimitados pelos objetivos e relações sociais que vinculam os falantes, ou seja, em oposição ao modelo abstrato da Linguagem na tradição anterior, o estudo da Linguagem ordinária detêm-se na avaliação dos elementos (asserir, inferir, arguir, justificar etc.) que permitem fazer algo quando se diz algo, seu escopo de avaliação da prática linguística é local, i.e., contextual. Inscrevem-se neste grupo filósofos como Wittgenstein (em sua última posição filosófica), Quine, Sellars, Dummett e Davidson.

Neste sentido, a concepção de análise pragmática da Linguagem de Brandom é a elaboração de uma teoria do uso da Linguagem natural humana, valendo-se do aparato formal do primeiro grupo, elegendo como componentes semânticos fundamentais dois elementos da Pragmática da Linguagem: - a asserção e a inferência - e elegendo dois componentes deonticos fundamentais: o compromisso e a autorização. A escolha destes

elementos conduz à definição sistemática da linguagem natural como “o jogo de dar e pedir razões”.

Habilitar-se a este jogo é ser capaz de reconhecer e atribuir escores (to *scorekeep*) quando se está autorizado e/ou comprometido com determinadas asserções e quando estas autorizações ou compromissos conduzem (por meio da inferência) a outras autorizações e compromissos, disponíveis por meio de novas asserções. Formalmente, estas asserções vinculam-se a *status* deonticos entendidos como *status* sociais, baseados nas normas implícitas, socialmente instituídas, que medeiam a prática linguística dos falantes em determinado contexto. A marcação destes *status* deonticos é denominada por Brandom como a *prática de contar escores* (*score keeping practice*). Para ele, é por meio desse mecanismo pragmático-normativo que se produz e consome conteúdos proposicionais (cf. BRANDOM, 1998. p.xiv.). Assim, a capacidade representacional da linguagem se vê analisável com suporte nas práticas sociais e inferenciais que prescrevem o uso comprometido e bem-sucedido da linguagem. (IBIDEM. p.xvii e pp.141-142). Tais escores se dividem em escores de compromissos e escores de autorização. De tal maneira, ao se comprometer com alguma asserção, se perde autorização sobre umas asserções e se ganha autorização sobre outras.

Na Semântica inferencial, o tema fundamental de investigação passa da pergunta pela capacidade da linguagem de produzir referência (e, portanto, de representar), para a pergunta sobre a articulação do uso da linguagem na inferência como condição da referência e de outras propriedades semânticas. Nossos conceitos, nomes próprios etc. devem ser entendidos em termos de asserções e inferências, em que cada conceito desempenha um papel na cadeia de inferências, cada asserção expressa um elo na cadeia e a inferência exprime um tipo de movimento (de compromisso ou autorização, ou ambos) de um elo a outro(s) da cadeia. Portanto, não é possível entender asserção dissociada da compreensão do que é uma inferência.

Pode-se falar que a inferência é a capacidade racional de operar asserções e que a asserção é a ação de expressar uma sentença¹ de uma linguagem, tal que os sons que emito na expressão desempenhem o *papel funcional* (*functional role*) de premissa ou conclusão de certa inferência. Na medida em que nossas afirmações (e crenças) são compromissos (doxásticos), todos nos encontramos, obrigatoriamente, enredados num

¹ Brandom define que a interpretação de uma expressão como sentença ocorre quando se toma aquela expressão como sujeita a avaliações no que diz respeito às propriedades de julgar, raciocinar, verdade e inferência. (IBIDEM. p.144)

conjunto de consequências e pressupostos (justificativas) que envolvem a adoção de tais compromissos e autorizações. E este é o critério social pragmático que demarca o que é uma asserção: algo pode ser tomado ou tratado como uma asserção, quando o que é expresso é levado como um compromisso acerca de um conteúdo asserível (conteúdo judicável). Uma vez reconhecido como tal, abre-se um conjunto de autorizações e o que é produzido a partir da ação de executar a asserção é reconhecido como uma sentença declarativa (cf. IBIDEM. p.157).

Deste modo, Brandom unifica as dimensões pragmático normativa e inferencial. Ele fundamenta-se na compreensão de que os conceitos são delimitados pelas concepções de regras de conduta (instituídas socialmente), onde os conceitos são funções de juízos. Estes últimos, no decurso de seu emprego, determinam os comprometimentos e a responsabilidade sobre as normas de que se faz uso. Para Brandom, ocorre uma inversão deste processo: “[...] um juízo é a internalização de um processo público de asserção” (IBIDEM. p.158). É, portanto, a síntese dos empregos dos juízos (i.e, dos processos públicos de asserção) que garante a unidade da nossa racionalidade e da discursividade, em que a garantia da discursividade é dada pela centralidade da dimensão assertórico-proposicional (de onde se expressam os juízos). A síntese deve, entretanto, respeitar a arbitrariedade e a relatividade das normas (normas num sentido amplo, que varia das concepções das pessoas acerca da causalidade, fenomenologia das cores, até as incompatibilidades entre compromissos, i.e., normatividade num sentido social, ontológico e epistemológico (cf. BRANDOM, 2008. pp.195-196)). A este sistema arbitrário (social e historicamente mediado) de normas Brandom chama de conjunto de *inferências materialmente válidas*; e aos conjuntos de asserções conflitantes dá-se o nome de *incompatibilidade material*. Com amparo nesta relação de inferência e de incompatibilidade e suas consequências nos *status* deontico que o antecedem e os que são originados por ele, que se constituem as peças-chave para a definição de conteúdo conceitual.

Brandom exemplifica a relação de inferência material do seguinte modo BRANDOM, 2000. p. 88):

- 1 Se eu risco este fósforo seco e bem feito, então ele irá acender.
($p \rightarrow q$)
- 2 Se p e o fósforo está em um campo eletromagnético muito forte, então ele não irá acender. ($p \ \& \ r \rightarrow \sim q$)
- 3 Se p e r e o fósforo está em uma gaiola de Faraday, então ele irá acender. ($p \ \& \ r \ \& \ s \rightarrow q$)

- 4 Se *p e r e* e a sala está vazia de oxigênio, então ele não irá acender.
($p \& r \& s \& t \rightarrow \sim q$)

Neste exemplo, é possível ver que, nas inferências materiais, há a propriedade de não monotonicidade e a possibilidade da criação de hierarquias com conclusões oscilantes, o que é descrito por ele com as relações de incompatibilidade. Estas características é que permitem a pessoa fazer a transição entre conceitos, formando uma teia de autorizações, compromissos e, dada a oscilação, permitindo expressar incompatibilidades entre autorizações e compromissos que formam as principais inferências do jogo de dar e pedir razões.

Além disto, é possível expressar as inferências materiais, conforme argumenta Richard Evans, por meio de *cláusulas de Horn* (EVANS, 2016. p.395). Uma cláusula de Horn é uma disjunção de literais com, no máximo, um literal positivo. Lembro que um literal é uma fórmula atômica ou a negação de uma fórmula atômica. Equivalentemente, cláusulas de Horn também podem aparecer na forma condicional:

$$(36) (\alpha_1 \wedge \dots \wedge \alpha_n) \rightarrow \beta.$$

A estratégia escolhida para construir as cláusulas de Horn com procedência na LPO foi a normalização das expressões, seguida da skolemização e eliminação dos quantificadores universais.

Uma vez munido destes conceitos, é possível estabelecer uma situação que me permita falar de informação inferencial. E como dedução é um tipo de inferência, poderei falar de informação dedutiva.

3. Formalização e informação no jogo de dar e pedir razões

Seguindo as diretrizes e a distinção entre compromisso e autorização, divide-se o jogo de dar e pedir razões em duas instâncias que operam simultaneamente: (1) a instância histórica e pública do jogo, isto é, das ações já tomadas pelos participantes, dos escores distribuídos, das consequências (inferenciais e de incompatibilidade) já julgadas (computadas) pelos participantes, tudo em vista da dimensão das regras constitutivas do jogo, o que é chamado por Evans (EVANS, 2016. p. 395) de *estado de debate* (*debate-state*); e (2) a instância individual de cada participante, isto é, a totalidade dos compromissos assertóricos (doxásticos), das regras de inferência e atividades cognitivas de assimilação dos resultados dos compromissos assertóricos já tomados, pressupostos nos compromissos assumidos pelo agente e supostamente assumidos por outros, mas que não foram inteiramente expressos na arena pública do jogo do qual participam.

A primeira instância é expressa pela modelagem do jogo de “dar e pedir razões” elaborado por parte de Richard P. Evans, que se baseia no software GOGAR², desenvolvido por John MacFarlane, que fora aluno de Brandom. A estrutura básica da modelagem está expressa à frente:

Dado um conjunto *background* composto de X agentes, de S sentenças disponíveis de uma linguagem L , tal que $S \subset L$ e S é definido pela função da relação de mediação entre práticas sociais, há um *estado de debate* (*debate-state*) D_x , tal que, um agente particular $x \in X$, onde $x \equiv (A, C, \mathcal{E}, I)$ consiste de (cf. Ibidem. pp. 395-396):

- 1 um conjunto $A \subseteq X \times S$ de asserções, em que cada asserção é um par consistindo da pessoa que asseriu e a sentença asserida;
- 2 um conjunto $C \subseteq P(S) \times S$ de inferências preservadoras de compromisso na forma de cláusulas Horn (horn-clauses). Cada cláusula Horn $(\psi_1 \wedge \psi_2 \wedge \dots \wedge \psi_n) \rightarrow \phi$ é representado pelo par $\langle \{\psi_1, \psi_2, \dots, \psi_n\} \in P(S), \phi \in S \rangle$;
- 3 Um conjunto $\mathcal{E} \subseteq P(S) \times S$ de inferências preservadoras de autorização, igualmente na forma de cláusulas Horn; e
- 4 Um conjunto $I \subseteq P(P(S))$ de conjuntos de conjuntos de incompatibilidade.

Evans determina as inferências com suporte em um conjunto inicial de proposições, seguindo um conjunto preestabelecido de regras de inferência material na forma de cláusulas de Horn, sempre em vistas de evitar a inferência de determinados conjuntos incompatíveis de proposições, correspondentes às relações de incompatibilidade. A vantagem desta formalização é poder prever os conjuntos de autorizações futuras provenientes de determinado compromisso. Além disso, permite-se constituir funções que modificam os conjuntos de asserções e autorizações iniciais, como justificativa de asserções, relação de autoridade entre falantes, ônus da prova, retratação da asserção etc.

A segunda instância diz respeito à estrutura da dimensão individual-publicizável do jogo de dar e pedir razões e pode ser interpretada como o conjunto de compromissos doxásticos (asseracionais), de regras de inferência material e de relatos não inferenciais (oriundos de *ações cognitivas cíclicas*³)

² Game Of Giving and Asking for Reasons, é um software que emula a prática social de asserir segundo o inferencialismo de Brandom. Ele foi desenvolvido por John MacFarlane (cf. <http://johnmacfarlane.net/gogar.html>)

³ Leia-se: “Test-Operate-Test-Exit cycle of perception, performance e assessment of the results of the performance”. (Cf. BRANDOM, 2008. p.178).

para a assimilação de novos compromissos e retratação de suposições e compromissos anteriores.

Modificando a representação do interlocutor (agente) na estrutura de debate D_x , como uma dupla $x = (B \times Op(B))$. Tem-se que B é um banco de dados na forma $B = \langle A, T \rangle$, tal que A seja uma estrutura finita de primeira ordem sobre a assinatura S e T uma teoria correta, finita, de primeira ordem sobre A e $Op(B)$ sejam as operações estruturais disponíveis de *inserção* e *deleção* sobre B. A operação de inserção acrescenta expressões em A, modificando o conjunto de crenças disponíveis ao sujeito, ao passo que a operação de deleção remove tais expressões, eliminando constantes individuais, extensão de predicados e até mesmo predicados de A. A modificação de A por meio destas operações estruturais permite que Araújo defina como informação dedutiva proveniente de uma dada asserção p, como o produto entre a coerência e a relevância das operações sobre A para se chegar à asserção de p. Coerência é entendida aqui como a quantidade mínima de operações estruturais sobre A, para que seja possível asserir p, e a relevância é entendida como a quantidade de passos necessários para deduzir p a partir de B.

Nestes termos, a dedução é informativa na medida em que ela expressa a atividade dinâmica de funcionamento das inferências de compromisso de um agente, por sua vez, representado por uma estrutura finita particular. A informação tem relação com as cadeias de processos que habilitam determinado agente a um ou mais compromissos, na medida em que tais compromissos são produzidos por dedução.

A proposta de Araújo mostra que, quando são interpretadas novas expressões da linguagem, é preciso fazer atualizações nas crenças, o que é equivalente ao processo pragmático de se acomodar suposições de cada qual para se endossar uma proposição de modo a torná-la derivável dos compromissos das pessoas. Isto se dá com esteio em um conjunto de operações de assimilação e descarte de suposições. Deste modo, as mudanças que uma asserção ϕ requer da base de dados são operações estruturais, inserções e deleções, que geram uma atualização no conjunto de crenças \bar{B} de cada um, em uma estrutura indicada por Araújo como uma base de dados $B = \langle A, T \rangle$, tal que, seja coerente com ϕ . A asserção ϕ em questão é nova, portanto, não é inicialmente dedutível em A, nem é uma consequência lógica de T. Note-se, porém, que T é entendido por Araújo como *crenças fundamentais* (ARAÚJO, 2014, p.4), o que me leva a crer que as expressões formuladas em A, as que não são preservadas por T, sejam as

crenças provisórias. Mas, Provisórias, porém, em que sentido? No sentido do contexto do debate com outros agentes.

Nestes termos, julgo adequado ajustar a terminologia de Araújo, entendendo T como o conjunto de compromissos e regras de inferência material adotado pelo agente x no debate D ; ao passo que A é tomado como o conjunto de crenças de x , desde que não estejam em contradição com T . Portanto, B deve ser entendido como a expressão do estado atual de um agente em dado momento do jogo de linguagem e o conjunto de deduções formuláveis a partir de B como os compromissos disponíveis no atual estado do jogo de dar e pedir razões (de uma perspectiva epistemológica, os possíveis estados disposicionais doxásticos) que x pode assumir em determinado momento do debate.

Observe-se que, em princípio, o agente x não possui uma representação estrutural das relações de incompatibilidade. Esta característica tem duas vantagens, a primeira é que ela permite o agente errar e ser repreendido por seus interlocutores, sem realizar necessariamente uma modificação em B , pois a justificção pode requerer apenas a *explicitação* da inferência que levou x a executar a asserção.

Uma vez que a relação de incompatibilidade diz que o compromisso com a asserção de p implica a perda da autorização sobre q , ela não deve estar completamente explicitada para o agente. A segunda vantagem, em conjunto com a habilidade de revisar (inserir e deletar), é a preservação da não monotonicidade do debate. Isto quer dizer que se comprometer com a asserção de q implica estar autorizado a asserir p . Ao comprometer-se, porém, simultaneamente, com a asserção de r , implica estar autorizado a asserir $\neg p$; então, dado o compromisso com as asserções q e r , o agente não estará mais autorizado a asserir p , nem $\neg p$ (cf. EVANS, 2016. p.404):

$$A = \{p, \neg p, q, r\}; \mathcal{E} = \{\{q\} \rightarrow p, \{r\} \rightarrow \neg p\}; I = \{\{p, \neg p\}\}$$

De modo diferente, posso afirmar que a modelagem feita por Araújo também preserva a propriedade de não monotonicidade das inferências de compromisso. Tomando como base uma atualização \bar{B} de um banco de dados B , tal que, no decurso da manipulação do banco de dados para a adequação com ϕ , a lista das inferências de compromisso que se relacionam com a produção de ϕ irá mudar. O interessante é que tais inferências podem ser lidas tanto como o acréscimo de asserções ao banco B a partir de uma atualização sequencial de A , levando ao comportamento não monotônico da inferência, como uma série de modificações na regra de inferência material que leva a concluir uma proposição e sua negação alternadamente. O

segundo sentido será visto mais adiante e se enquadra na proposta de modificar o conjunto T, o que implica falar de operações estruturais sobre T semelhante às operações sobre A, diferindo apenas no modo como serão tratadas as operações sobre as regras de inferência em função de sua forma lógica específica.

Ambas as dimensões inferenciais de autorizações e compromissos (coletiva e individual) possibilitam avaliar os elementos das cadeias de asserções e, até mesmo, as próprias regras de inferência material em virtude da não monotonicidade e das relações de incompatibilidade.

Sellars, responsável pela centralidade da noção de inferência material, oferece duas concepções de “informatividade”, ou seja, duas fontes potenciais de informação: Uma que opera no nível da linguagem-objeto, tratando do que é transmitido pelas asserções que se fazem (segundo Brandom, os compromissos e autorizações proferidos) e outra que expressa regras e opera no meta-nível, lidando com as regras pressupostas que habilitam a se *fazer* as asserções (as regras de inferência material). (Cf. *apud*. p.28)

Antes de debater o meta nível, é necessário fazer algumas considerações sobre o modo peculiar como operam as crenças fundamentais que compõem T. No que diz respeito às inferências materiais, em primeiro lugar, elas não podem ser expressões atômicas, já que cada regra de inferência que pode aparecer em T deve envolver o domínio parcial de um ou mais conceitos. Evans capturou este comportamento, ao dizer que as regras de emprego conceitual podem ser expressas por meio de cláusulas de Horn (EVANS, 2016. p.395), embora Araújo não tenha se pronunciado sobre isto.

Em segundo lugar, as crenças podem ser sobre propriedades e objetos não disponíveis no banco de dados. Isto se justifica pelo fato de poder endossar determinado compromisso de outra pessoa (atribuindo-lhe verdade), mas não se expressar capaz de justificá-lo de imediato, requerendo de cada um a investigação das condições de atribuição da pessoa em questão como fonte confiável.

Para se reportar à medição de informação sobre regras, se há de, por um lado, reconstruir algumas das intuições exprimidas por Araújo e, por outro, estabelecer um modo próprio de tratamento das regras. Inspirado em sua sugestão de aprofundamento (ARAÚJO, 2016. p.139), recorri ao estudo da mudança de crença (*belief change*). Esta área lida com o estudo da representação do conhecimento com apoio em estratégias (funcionais) de como um agente altera suas crenças na presença de uma nova informação. (cf. DELGRANDE; WASSERMANN, 2013. p.475), isto é, a revisão representa a situação na qual nova informação venha a ser inconsistente em relação às

crenças K de uma pessoa e, por isso, necessite ser incorporada de modo consistente, sendo exceção quando a própria fórmula para a revisão é inconsistente (IBIDEM. p.478). A diferença é de que tratarei da modificação das *crenças fundamentais* no sentido interpretado de Araújo, mais especificamente, como um subconjunto de T, que são as regras de inferência material, em que nova informação deverá significar a adição de outra regra e a revisão ou eliminação de uma regra já estabelecida.

Uma das condições básicas para a representação das alterações do conjunto de crenças no sentido acima e, por consequência, da medição de informação, é o cômputo da manipulação de dado conteúdo (unidade ou conjunto de conhecimentos) mediante um conjunto de operações preestabelecidas. Elas são chamadas de operações de modificação de crença (*belief change operations*) e servem para representar a modificação no conjunto inicial de crenças de dado agente. Há duas operações que são recorrentes na literatura sobre mudança de crença: a revisão de crença (*belief revision*) e a contração de crença (*belief contraction*).

Semelhante ao que foi proposto por Araújo, a operação de revisão de crença é a modificação do conjunto inicial de crenças do agente para acomodar uma nova sentença, em especial, aquelas sentenças que entrariam em contradição com o conjunto de crenças inicial (PEPPAS, 2008. p.317). A operação de contração de crenças conduz o agente à redução de seu cabedal de crenças, mediante a eliminação de determinada crença ou conjunto de crenças. (cf. DELGRANDE; WASSERMANN, 2013. p.475). Elas são modificadas com base em um conjunto de postulados e de uma função que hierarquiza a relevância de cada crença para o sujeito. Como, porém, as cláusulas de Horn não possuem as mesmas propriedades das sentenças simples da LPO, são necessários ajustes nestes postulados que descrevem as operações de revisão e contração. Como tanto as operações das sentenças comuns da LPO como as das Cláusulas de Horn podem ser interdefinidas, é possível organizá-las sobre um mesmo conceito de operação e compreender que tais operações visam a modificar a classe de consequências lógicas de dado conjunto de crenças - neste caso, de dado conjunto de regras de inferência material. Este argumento fecha o quadro necessário para justificar a possibilidade de estender as funções de medição de formação de Araújo às cláusulas de Horn, tais que constituem o núcleo das teorias que um agente epistêmico tem disponível para realizar deduções no banco de dados e, portanto, gerar informação por meio de asserções.

Conclusão

Uma vez mostrada a possibilidade de manipular cláusulas de Horn de modo semelhante às operações de inserção e deleção de Araújo, resta pontuar a possibilidade de expandir o tratamento dado por ele às regras de inferência material que podem estar contidas no conjunto dos teoremas T do banco de dados $B = \langle A, T \rangle$.

Um modo que considero plausível é reproduzir o cálculo de informação $I_{\bar{B}}(\Gamma\{\phi\}) = R_{\bar{B}}(\Gamma) \cdot H_{\bar{B}}(\phi)$ no contexto das operações de cláusulas de Horn e combinar os resultados entre as manipulações de A e T. Parece plenamente possível fazer uma medida da relevância das premissas de um conjunto Γ e da coerência de uma sentença deduzida de Γ no contexto dessas manipulações. De posse dessas duas medidas é válido usar a equação de Araújo para calcular a “informatividade” da dedução entre crenças e entre regras. Esta equação permitirá o acompanhamento do percurso de aquisição e perda de informação no decorrer de um diálogo entre pessoas, no processo de aquisição de competência sobre um conceito ou na passagem de um debate a outro.

Referências Bibliográficas

ADRIAANS, P.; VAN BENTHEM, J. Introduction: Information is what Information does. In: Adriaans, P.; van Benthem, J. (Eds.). **Handbook of Philosophy of Science**, Vol.8: Philosophy of Information. Netherlands: Elsevier B. V., 2008. p. 7-32.

ALCHOURRÓN, C. E.; GÄRDENFORS, P.; MAKINSON, D. On the Logic of Theory Change: Partial Meet Contraction and Revision Functions. In: **The Journal of Symbolic Logic**, Vol. 50, No. 2 New York: Association for Symbolic Logic, 1985. pp. 510-530.

ARAÚJO, Anderson B. de. Semantic Information and Artificial Intelligence. In: MÜLLER, Vincent C. (Ed.). **Fundamental Issues of Artificial Intelligence**. Oxford: Springer, 2016. pp. 129-140.

_____. **Quantitative Approach to Semantic Informativity**. Disponível em: <<https://arxiv.org/pdf/1404.3782.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2017.

BAR-HILLEL, Joshua. **Language and Information, Jerusalem and Massachusetts**: Addison-Wesley and The Jerusalem Academic Press, 1964. Chapters 15-18.

_____.; CARNAP, Rudolf. **An outline of a theory of semantic information**. Massachusetts: MIT Press, 1952.

BARROSO, Cícero A.C.; IMAGUIRE, Guido. **Lógica: Os jogos da Razão**. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

BRANDOM, Robert B. **Articulating Reasons: An Introduction to Inferencialism**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. **Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. Conceptual Content and Discursive Practice. In: **Grazer Philosophische Studien**. Leiden: Brill, 2010. Vol. 81 No. 1 pp. 13-35.

BRANDOM, R. **Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

BREMER, Manuel E. Do Logical Truths Carry Information? In: **Minds and Machines**. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003. Vol.13, pp. 567-575.

CARNAP, Rudolf. **Logical Foundations of Probability**. Chicago: University of Chicago Press, 1950.

_____. The Two Concepts of Probability: The Problem of Probability. In: **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol.5 No.4, 1945.pp.513-532.

_____. **Two essays on Entropy**. Los Angeles: University of California Press, 1977.

CHAITIN, Gregory J. **Algorithmic Information Theory** [3rded]. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

COOK, S. **The P Versus NP Problem**. Abril, 2000. [Manuscrito preparado para o Clay Mathematics Institute for the Millennium Prize Problems] (rev. Novembro, 2000) Disponível em: <http://www.claymath.org/sites/default/files/pvsnp.pdf>. Acesso em 03 ago. 16.

COVER, T. M.; THOMAS, J. A. **Elements of Information Theory**. New Jersey: Wiley-Interscience, 2006.

D'AGOSTINO, M.; FLORIDI, L. **The Enduring Scandal of Deduction: Is Propositional Logic Really Uninformative?** Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2008.

DARWICHE, A.; PEARL, J. On the logic of iterated belief revision in: **Artificial Intelligence**. Volume 89, No.1-2, Amsterdam: Elsevier, 1997. pp.1-29.

DAVIS, M.; PUTNAM, H.A Computing Procedure for Quantification Theory. In: **Journal of the ACM**. Vol. 7, Issue 3,1960. pp.201-215.

DELGRANDE, J.P.; PEPPAS, P. Revising Horn Theories. In: **Proceedings of the Twenty-Second International Joint Conference on Artificial Intelligence**. Barcelona: AAAI Press, 2011. pp.839-844.

_____. Belief revision in Horn theories. In: **Artificial Intelligence**. No.218, Amsterdam: Elsevier, 2014. pp.1-22.

_____.; WASSERMANN, R. Horn Clause Contraction Functions. In: **Journal of Artificial Intelligence Research**. No.48, California: AI Access Foundation, 2013. pp.475-511.

DOUSA, T. M.; IBEKWE-SANJUAN, F. **Studies in History and Philosophy of Science: Theories of Information, Communication and Knowledge: A Multidisciplinary Approach**. New York: Springer, 2014.

ENDERTON, H. B. **A Mathematical Introduction to Logic**. Los Angeles: Harcourt Academic Press, 2001.

EVANS, R. P. Computer Models of Constitutive Social Practice. In: MÜLLER, V. C. (Ed.) **Fundamental Issues of Artificial Intelligence**. Oxford: Springer, 2016. [Cap. 23] pp. 391-411.

FLORIDI, L. **The Philosophy of Information**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____.; ILLARI, Phyllis. (Eds.) **The Philosophy of Information Quality**. New York: Springer, 2014.

GÄRDENFORS, P. **Knowledge in Flux: Modeling the Dynamics of Epistemic States**. Massachusetts: MIT Press, 1988.

HEMPEL, C. G. On Nature of Mathematical Truth. In: **American Mathematical Monthly**. Washington: Mathematical Association of America, 1945. Vol. 52, pp.543-556.

HINTIKKA, J. On Semantic Information. In: HINTIKKA, J.; SUPPES, P. **Information and Inference**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1970a. pp.3-27.

_____. Surface Information and Depth Information. In: HINTIKKA, J.; SUPPES, P. **Information and Inference**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1970a. pp. 263-297.

HINTIKKA, J. Information, Deduction, and the A Priori. In: **Noûs**, Vol. 4, No. 2. New Jersey: Wiley, 1970b. pp.135-152.

_____.; HINTIKKA, M. B. **The Logic of Epistemology and the Epistemology of Logic**: Selected Essays. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

HUHNS, M. N; SINGH, M. P. Cognitive Agents. in: **IEEE Internet Computing**, 1998. pp. 87-89.

JOINET, J.-B. Proofs, Reasoning and the Metamorphosis of Logic. In: PEREIRA, L.C.; HAUSLER, D. H.; PAIVA, V. de; **Advances in Natural Deduction: A Celebration of Dag Prawitz's Work**, 2014. pp.51-61.

KOMOLGOROV, A. N. Logical Basis for Information Theory and Probability Theory. In: **IEEE Transactions on Information Theory**. Vol.14, No.5, New Jersey: IEEE Information Theory Society, 1968. pp. 662-664.

_____.Three approaches to the quantitative definition of information. In: **International Journal of Computer Mathematics**. Vol. 2, Philadelphia: Gordon and Breach Science Publishers, 1968, pp. 157-168.

LEWIS, D. Scorekeeping in a Language Game. In: **Journal of Philosophical Logic** [1979] Vol. 8, No.3, Dordrecht: Kluwer Academic Pub., 2004. pp.339-359.

LI, M.; VITÁNY, P. **An Introduction to Komolgorov Complexity and its Applications**. New York: Springer, 2008.

MORTARI, C. **Introdução à Lógica**. São Paulo: Unesp, 2001.

PEPPAS, P. Belief revision. In: VAN HARMELEN, F.; VLADIMIR, L.; PORTER, B. **Handbook of Knowledge Representation**, Netherlands: Elsevier, 2008. pp.317-359.

SAGÜILLO, J. M. Hintikka on Information and Deduction. In: **Teorema**. Vol. XXXIII/2, Oviedo: Universidad de Oviedo, 2014. pp. 75-88.

SELLARS, W. Inference and Meaning. In: **Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1953. Vol. 62, No. 247. pp. 313-338.

_____. Some Reflections on Language Games. In: **Philosophy of Science**. Vol. 21, No. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1954. pp. 204-228.

SEQUOIAH-GRAYSON, S. Information Flow and Impossible Situations. In: **Logique et Analyse**, 2006. Vol.196, pp. 371-398.

_____. The scandal of deduction: Hintikka on the information yield of deductive inferences. In: **Journal of Philosophical Logic**. New York: Springer, 2008. Vol. 37, No. 1, pp. 67-94.

SELMAN, B.; KAUTZ, H. Knowledge Compilation Using Horn Approximations. In: **Proceedings of the Ninth National Conference on Artificial Intelligence (AAAI-91)**. California: Anaheim, 1991.

SHANNON, C. E. in: **Collected Papers**. SLOAWE, N. J. A.; WYNER, A. D. (eds.) New York: IEEE Press, 1993.

SOMMARUGA, G. (ed.) **Formal Theories of Information: From Shannon to Semantic Information Theory and General Concepts of Information**. Berlin: Springer, 2009.

STEKELER-WAITHOFER, P. (Ed.) **The Pragmatics of Making it Explicit**. Amsterdam: John Benjamins Pub. Co., 2008.

WEISS, B.; WANDERER, J. (Eds.) **Reading Brandom: on Making it Explicit**. London: Routledge, 2010.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations** [1953] (4th ed.). Oxford: Blackwell, 2009.

ZHUANG, Z. PAGNUCCO, M. Two Methods for Constructing Horn Contractions. In: JIUYONG, L. (Ed.) **AI 2010: Advances in Artificial Intelligence**. Heidelberg: Springer, 2010. pp.72-81.

ZHUANG, Z. PAGNUCCO, M. ZHANG, Y. Inter-Definability of Horn Contraction and Horn Revision. In: **Journal of Philosophical Logic**. Volume 46, No. 3, Netherlands: Springer, 2017. pp 299-332.

**Prof. Dr. Ralph Leal Heck*

Professor na Faculdade Católica de Fortaleza;
Professor na Universidade Estadual do Ceará; Doutor em Filosofia pela
Universidade Federal do Ceará.

RESENHA

CAMAROTTI, Gerson.

Para onde vai a igreja? Cinco cardeais brasileiros falam sobre o futuro da Igreja no Brasil e no mundo.

Rio de Janeiro: Petra, 2018

Recentemente a Petra Editora lançou o livro de Gerson Camarotti **“Para onde vai a Igreja?: cinco cardeais brasileiros falam sobre o futuro da Igreja no Brasil e no mundo”**.

Camarotti é jornalista formado pela Universidade Católica de Pernambuco, com pós-graduação em Ciência Política pela Universidade de Brasília. O Pernambucano, além de ser jornalista, é também comentarista político da Globo News e da rádio CBN. Ele é coautor do livro *Memorial do escândalo* (2005) e autor de *Segredos do conclave* (2013). Em 2015, lançou o documentário *Morte e Vida Severina, 60 anos depois*.

O livro, sobre os rumos do catolicismo brasileiro e mundial, é fruto de entrevistas realizadas entre os meses de novembro e dezembro de 2017, com cinco cardeais brasileiros de grande prestígio entre o clero: Dom Cláudio Hummes, Dom Odilo Scherer, Dom Orani Tempesta, Dom Raymundo Damasceno e Dom Sérgio da Rocha.

O autor optou pela ordem de antiguidade em que os entrevistados foram feitos cardeais. Assim sendo, Dom Cláudio vem em primeiro lugar, uma vez que foi criado cardeal pelo Papa João Paulo II, em 2001, e Dom Sérgio no final: trata-se do mais recente purpurado brasileiro, recebendo o barrete cardinalício em 2016, pelas mãos do Papa Francisco.

Como a Igreja deve se comportar nos dias de hoje? Que mudanças podemos esperar em sua atuação ao redor do mundo? E qual será o futuro do catolicismo no Brasil e no Planeta? Neste livro, os cinco renomeados cardeais respondem a essas perguntas e revelam que a Igreja do Brasil de apostas sociais e pluralidade religiosa possui algo que a diferencia de muitas outras: o fato de ser uma Igreja do diálogo, e não do

confronto, uma Igreja que se aproxima dos excluídos e defende as liberdades.

As cinco entrevistas que compõem este livro abordam os temas mais controversos do catolicismo na atualidade de maneira direta, clara e sem subterfúgios: Papa Francisco, a renúncia de Bento XVI, a corrupção no País, a ordenação de homens casados, a falta de sacerdotes em determinadas regiões do Brasil, os escândalos sexuais entre sacerdotes e bispos, a convocação do Concílio Vaticano II e os movimentos que criticam o Concílio, a Teologia da Libertação, o papel do leigo, ditadura militar, homossexuais e a Igreja, casais e a segunda união, evasão de católicos, entre outros temas.

Destacaremos a seguir alguns pontos tratados pelos cinco cardeais que revelam a importância desta obra escrita pelo jornalista Gerson Camarotti.

Dom Cláudio Hummes, ao comentar sobre o Concílio Vaticano II, disse que “[...] a convocação do Concílio foi inesperada, pois a grande maioria achava que os Concílios não eram mais necessários, visto que o papa gozava de infalibilidade e poderia definir sozinho toda e qualquer questão”. Ele ainda falou do propósito do Concílio:

Quando, porém, João XXIII convoca o Vaticano II, tem em mente, de início, a unificação dos cristãos numa só Igreja. Esse ecumenismo era o objetivo inicial. Depois o papa ampliou a temática para uma renovação pastoral de toda a Igreja: uma ‘atualização’ da Igreja.

O Cardeal Dom Odilo Scherer, reconhece que “[...] houve grupos que não aceitaram o Concílio Vaticano II, sem porém abandonar a Igreja e pretendendo, inclusive, assumir a posição de verdadeiros representantes do pensamento da Igreja”. No entanto admite que “existem, naturalmente, diversidades legítimas de pensamento, mas não quando se toca em questões cruciais, como a unidade da Igreja em torno do Santo Padre, a legitimidade do papa enquanto chefe da Igreja, a validade da reforma da liturgia”.

O arcebispo emérito de Aparecida, o Cardeal Dom Raymundo Damasceno, disse que

“[...] o Papa Francisco está dando voz também às Igrejas mais ‘modestas’, por assim dizer. Estas igrejas ditas ‘periféricas’ possuem uma experiência eclesial própria, com desafios e riquezas muito particulares. Elas tem muito o que compartilhar conosco e muito o que manifestar – aspirações, desejos. Isso é muito relevante. Com efeito, não há Igreja mais ou menos importante no cenário da Igreja Universal. Em cada diocese se encontra a Igreja de Jesus Cristo”.

Dom Orani João Tempesta, respondendo a uma pergunta de Camarotti

sobre a ordenação de homens casados para determinada região do Brasil, assim se expressou:

Temos na Igreja dois códigos de Direito Canônico: o ocidental e o oriental. O oriental prevê a possibilidade de homens casados serem ordenados padres. São católicos como nós, que se submetem ao Santo Padre e aos superiores legítimos. O Papa Francisco, inclusive, já concedeu licença para as Igrejas orientais que têm direito a ordenar homens casados possam fazê-lo também no Ocidente. Nesse caso, trata-se de uma ideia cuja conscientização é possível.

Dom Sérgio, por sua vez, retoma o assunto Vaticano II e declara que

[...] após o Concílio Vaticano II tem crescido a abertura ecumênica na Igreja, embora haja grupos que rejeitem a isso... O Papa Francisco deseja cada vez mais crescer nos gestos, seja na relação com Igrejas cristãs, seja na relação com denominações religiosas de outra origem. Observa-se assim o valor que ele dá à unidade.

Entendo que esta obra será objeto de leitura e estudo para quem intenta compreender os rumos do catolicismo. Certamente, este livro permitirá observar um panorama do que foi e do que é a Igreja no Brasil e no mundo.

Para onde vai a Igreja? Os cinco cardeais brasileiros apresentam de modo claro, o papel da Igreja e o futuro do catolicismo mundial. Assuntos internos da Igreja são abordados sem rodeios. E obra esclarecedora, não somente, para católicos, mas também para todos aqueles que se interessam em saber e conhecer os rumos do catolicismo.

Afinal, esse é o tempo de mudanças e desafios da Igreja.

Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier

Doutor em Teologia e professor na Faculdade Adventista de Teologia,
Ivatuba, PR.

RESENHA

“Franciscos Moradores do Céu”
Arcádia Nova Palmaciana
Palmácia, : 2018

Franciscos Moradores do Céu, novo livro de Vianney Mesquita, resulta do constante interesse do autor por temas religiosos, consequência natural da sólida formação católica transmitida por seus pais Vicente Pinto de Mesquita e Maria de Lourdes Campos de Mesquita, pelos primeiros catequistas entre os quais se destaca o saudoso vigário de Palmácia/CE, monsenhor Pedro Alves Ferreira, e da vivência de cristão praticante e destemido, que não se intimida de proclamar e assumir os valores evangélicos.

No decorrer da leitura, mergulhamos no enredo da vida e na trajetória de catorze Franciscos, beatificados e, posteriormente, canonizados pela Igreja Católica. A criação do autor, impondo ao lado dos registros a marca pessoal, desperta no interior do leitor cristão a fé e a firmeza em construir caminhos de paz e de caridade, a exemplo dos santos retratados.

Somam-se à narrativa o seguro conhecimento teológico-eclesial, agregando trechos bíblicos e oportunas citações, bem como informações preciosas e recentes sobre o processo de canonização na Igreja Católica.

Ao propagar o conhecimento da vida e das virtudes dos biografados, resultado de pesquisa consistente e bem fundamentada, estimula os leitores não somente a venerar os nomes desses eleitos, oficialmente reconhecidos pela Igreja, a suplicar-lhes a mediação na Corte celeste, a imitar-lhes as excelsas virtudes, mas especialmente reavivar na caminhada desta vida terrena o compromisso absolutamente fundamental e insubstituível do discípulo de Cristo: a santidade.

De fato, deve ser esse o escopo principal do cristão. Não significa que, em sua constante busca, não haja tropeços e desvios, consequência da fragilidade humana e da exposição contínua à maldade do mundo. Os próprios santos, segundo seus biógrafos, nem sempre revelaram infalível-mente comportamento

exemplar, retilíneo, por toda a vida. Daí a frequência aos exercícios e aos ritos da reconciliação com Deus e com os irmãos. Engana-se quem imagina que eles, mesmo os reconhecidos oficialmente pela Igreja Católica, não sofreram tentações e não cometeram eventualmente deslizes e falhas na trajetória terrena. A eles, que reconheceram tais fraquezas, não faltaram a misericórdia e a graça de Deus. “Como um pai tem piedade de seus filhos, assim o Senhor tem compaixão dos que o temem, porque ele sabe de que é que somos feitos e não se esquece de que somos pó”. (BÍBLIA, *Salmos*, 102, 13 e 14). Cristo, porém, assumiu inteiramente a condição humana e não sucumbiu ao pecado, como ensinam as Escrituras. Nessa mesma linha, considera-se a vida de sua Mãe santíssima, preservada até da mancha original.

Não se pretende também afirmar que os eleitos de Deus se restrinjam somente aos reconhecidos pelas bulas e breves apostólicos. Sabe-se, em uma visão ecumênica, que incontáveis pessoas viveram santamente na prática do bem, da verdade e no amor ao próximo nas mais diversas confissões religiosas, desfrutando, hoje, merecidamente a visão beatífica de Deus.

Para nós, simples mortais, que ainda não atingimos o patamar de perfeição dos catorze Franciscos biografados por Vianney Mesquita, o importante é que se cultivem as virtudes básicas da fé, da esperança e do amor e se exerça o devido discernimento para reconhecer desvios e imperfeições com coragem para seguir e retomar o caminho da verdade e do bem. Nessa trajetória, aceitando-se a centralidade de Cristo como modelo de vida, podemos espelhar-nos nos santos e eleitos de Deus, que nos precederam na caminhada terrena. Somente nessa luta, neste eterno recomeçar, com o auxílio indispensável da graça divina, se solidifica a santidade, objetivo primacial da existência.

Se consultarmos a Bíblia, verifica-se que o chamamento à santidade é frequente. Vejam-se algumas passagens do Novo Testamento, como na Primeira Carta de São Pedro (1,15 e 16): “Assim como é santo aquele que os chamou, sejam vocês também em tudo o que fizerem, pois está escrito: sede santos, porque eu sou santo”. (BÍBLIA, *Lev.* 11,44).

São Paulo, por sua vez, nos adverte: “Esforcem-se para viver em paz com todos e para serem santos; sem santidade ninguém verá o Senhor (BÍBLIA, *Hebreus*, 12, 14). A mesma ideia repete-a na Segunda Epístola aos Coríntios (7,1): “Segui a paz com todos e a santificação, sem a qual ninguém verá a Deus”. A busca pelo bem, a fuga do mal para que o Senhor permaneça conosco já era tema recorrente no Antigo Testamento.

Acrescente-se que a presente publicação, de cunho religioso, constitui-se uma continuidade do seu livro em versos sobre a vida pública de Jesus ... *E o Verbo se fez carne*, publicado pela UVA, de Sobral/CE(2004) e inspira-se na louvável e bela edição de *Francisco de Assis, alegria e santidade na pobreza*, (Expressão Gráfica e Editora, Fortaleza, 2016), de autoria de Maria Socorro Lima Mesquita, sua digna consorte.

Prof. Myrson Melo Lima

Professor da Universidade Estadual do Ceará, do Instituto Federal do Ceará e acadêmico titular da Academia Cearense da Língua Portuguesa. Teólogo.

RESENHA

O Sagrado no olhar feminino
Graça Roriz Fonteles.
São Paulo: Editora Mackenzie, 2016.

É incontestável que desenhar a sociedade nos vários momentos históricos distintos é impossível sem a presença feminina. O que se tem diante dos olhos neste livro é a descrição do lugar da mulher no processo civilizatório que chega até os dias atuais e como se esta caracteriza como submissa e subalterna. Há momentos, porém, apresentados pela autora com extraordinária força, em que a vida feminina, impulsionada pelo Sagrado e Místico, deixa a imagem negativa do feminino. Quando há um aprofundamento na literatura mundial e nacional contemporânea, em que o tempo atual é *grasso modo* descrito como secularizado, depara-se, por exemplo o livro de Yuval Noah Harare, *21 Lições para o Século XXI*. Encontram-se realidades com que o homem nunca sonhou e que muitas vezes são estranhas e/ou profundas, como a I(nteligencia) A(rtificial) e o modo como esta se nutre e abastece de tecnologia, biotecnologia, isto é, as estruturas no campo da vida e sociais.

O livro da autora parece, assim, preencher uma lacuna, porque chama a atenção para o Sagrado, realidade que não se deixa prender em fórmulas, nem entender pela I(nteligencia) A(rtificial). A análise da compreensão e importância do Sagrado no cotidiano de mulheres de épocas e religiões distintas torna-se o objeto desse trabalho. Busca-se, com isso, o entendimento da percepção do sagrado pela mulher na literatura pertinente, como pela visão de um grupo específico no meio acadêmico, como é proposta no último capítulo do livro.

Começando o seu estudo com as origens medievais da mística feminina, exprime como elementos fundantes o sentimento de criatura, que leva a um estupor. Sempre se manifesta do mistério, o campo racional e irracional, do profano e sagrado. Um terreno em que Deus é o transcendente, é o Ser Absoluto.

Analisando em profundidade a essência do Sagrado – entre outras, seguindo Berger e Eliade – se chega a uma síntese histórica da visão de mulher

na Idade Média, cuja cultura era o Cristianismo, talvez, melhor dizendo, a Cristandade. Chama atenção amostra da mística judaica, “[...] cujo misticismo não apresenta traço de uma influencia feminina”, não “tendo havido mulher cabalista”, mas também existe a tese fundamental de que o homem jamais poderá viver feliz na ausência do sagrado, que impõe mudança de valores que faz resplandecer a ética divina.

A figura de Santa Teresa d’Ávila é apresentada em seguida, junto com a figura de Marguerite Porrete. Teresa é a mulher do êxtase, do matrimônio místico. É tocante a afirmação, neste contexto, que o universo de Teresa é o paradigma que permeia o inconsciente de todas as mulheres que, consciente ou inconscientemente, buscam alcançar aceitação do feminino no sagrado em sua integralidade.

No segundo capítulo, abordam-se a categoria e os obstáculos que o feminino enfrentou para dele se acercar. Divisa a construção social do feminino por ondas cíclicas, provedoras de constantes mudanças sociais; de santa a bruxa, a bode expiatório.

A parte especial do estudo é uma rápida referencia ao celibato dos padres da Igreja[...] que ao mesmo tempo alijava a mulher deste contexto, considerando-a impura e fazendo-a sentir-se como tal.

A apresentação de o *Sagrado e a mulher contemporânea* fala dela como um somatório de tudo pelo qual passou e tem vivenciado no decorrer do tempo e também de uma nova mulher, dissociada dos valores que lhe chegaram como herança por parte da Igreja.

Termina esse capítulo com uma espécie de corolário “Visão de Deus”, tema rico e estudado desenvolvido por Meister Eckhart e, especialmente, Nicolau de Cusa. A força do olhar distribui vida e morte, bondade e maldade.

Encerra-se esse valioso estudo – que teria encontrado mais força com a presença da verdadeira mística medieval das três místicas seguintes: Hadwijch, Matilde e Margarida, mais medievais de que Teresa d’Ávila – com uma avaliação da percepção do sagrado por um grupo de alunas do mestrado na área de humanidades da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

A obra sob comento interpola aqueles que o leem e meditam. Por isso, aguarda-se que seja, como todo bom estudo, um início de um processo de aprofundamento.

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Doutor em Filosofia Medieval pela - PUCRS.
Professor titular do curso de Filosofia da - FCF.

NORMAS PARA SUBMISSÃO DE ARTIGOS CIENTÍFICOS

A *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*, de periodicidade semestral, é uma revista interdisciplinar e está aberta a publicar artigos, comunicações, ensaios, resenhas, reservando-se a uma análise criteriosa para a devida publicação.

Os procedimentos para submissão dos artigos são os seguintes:

1. Os artigos poderão ser escritos em Português, Espanhol, Francês, Italiano ou Inglês.
2. O texto enviado será submetido à revisão de membros do Conselho da Revista, ou Professores colaboradores da área de sua competência.
3. As contribuições, sustentadas por uma sólida base teórica, devidamente fundamentada, devem ter entre 15 e 20 laudas, com notas de fim de página (rodapé: Autor, título da obra, editora, local de publicação, ano e páginas citadas, por ex.: RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. S. Paulo: Paulus, 1989; LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de filosofia I, Problemas de fronteira*. S. Paulo: Loyola, 1998; Oliveira, M. A. de. *Ética e racionalidade moderna*. S. Paulo: Loyola, 1993).
4. O trabalho deve apresentar: *Título, Resumo, Palavras-chave, Abstract / Résumé, Key Words / MotsClé*. O Resumo deve constar de 10 a 15 linhas e as Palavras-Chave são entre 3 e 5 palavras.
5. O texto deverá ser escrito em “Word for Windows”, fonte “Times New Roman” 12, recuo de parágrafo ‘1 cm’, espaço entre linhas ‘1,5’, nota de rodapé 10.
6. Identificação do autor: Nome, titulação acadêmica, função que exerce atualmente, endereço eletrônico e endereço para correspondência.
7. No final do artigo deverão constar as referências bibliográficas utilizadas, segundo as normas vigentes.
8. O texto deverá ser enviado por e-mail, com uma cópia impressa e assinada pelo autor.
9. Ao ser analisado, o autor receberá de *Kairós*, uma comunicação com a avaliação do texto enviado, bem como, maiores informações acerca da possível publicação. A Revista se reserva o direito de não devolver os artigos não

publicados. Os autores cujos trabalhos forem publicados receberão dois exemplares da Revista.

10. Os artigos deverão ser enviados para:

REVISTA KAIRÓS

Setor de Pós-Graduação da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF

e-mail: kairos@catolicadefortaleza.edu.br

Telefone: (85) 3453-2150

Rua Tenente Benévolo, 201 - Centro

CEP: 60160-040 Fortaleza - CE

www.catolicadefortaleza.edu.br

A **KAIROS** - Revista Acadêmica da Prainha, aceita permutas com outros periódicos.

A assinatura anual (R\$ 50,00) compreende 2 números da revista.

Pedidos de assinaturas:

Setor de Pós-Graduação da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF

Tel: (85) 3453-2150

Para mais informações escreva para: kairos@catolicadefortaleza.edu.br

FICHA DE PEDIDO

DATA __/__/__

PESSOA FÍSICA

Nome: _____

Endereço: _____ N° _____

Cidade: _____ UF: _____

Bairro: _____ CEP: _____

CPF: _____ Fax: _____ Fone: _____

E-mail: _____

PESSOA JURÍDICA

Empresa/Instituição: _____

Endereço: _____ N° _____

Cidade: _____ UF: _____

Bairro: _____ CEP: _____

CNPJ: _____ Fax: _____ Fone: _____

E-mail: _____

Assinatura

