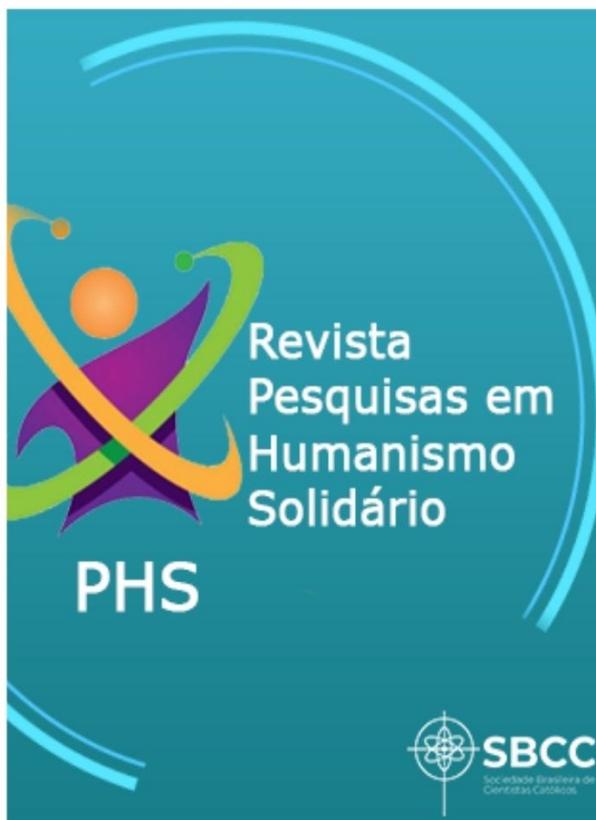


2º EDIÇÃO REVISTA PHS



REVISTA PESQUISAS EM HUMANISMO SOLIDÁRIO | V. 2, N. 2
JAN./JUL. 2022

ISSN 2764-3727

**Revista Pesquisas em Humanismo
Solidário**

ISSN 2764-3727

Segunda edição

Salvador/BA
2022

Editores chefes

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga

Profa. Dra. Sumaia Midlej Pimentel Sá

Editores assistentes

Prof. Dr. Marcelo Pereira Marujo

Prof. Dr. Luis Antonio Catelan

Editores associados

Prof. Dr. Rodrigo Felix de Araujo Cardoso

Prof. Dr. Francisco Agamenilton Damascena

Editores de seção

Prof. Dr. Deivid de Carvalho Lorenzo

Prof. Dr. Tiago de Freitas Paulino

Prof. Dr. Humberto Silvano Herrera Contreras

Assessoria em editoração

Dra. Camila Cezar Grillo

Logotipo

Sérgio Rodrigo Policeno de Sant'Anna

Sociedade Brasileira de Cientistas Católicos

contato@catolicosnaciencia.org.br

Avenida Cardeal da Silva, nº 205

Federação, Salvador/BA

CEP 40231-250



**Fundo Nacional de Solidariedade – FNS
CNBB**



Esta edição contou com o subsídio do Fundo Nacional de Solidariedade (FNS) da CNBB com o tema da Fraternidade e Educação na campanha do ano de 2022. Através do projeto nº 316/2022 - Revista Científica Pesquisas em Humanismo Solidário.

Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10, 1-18

**Cristo, Sacerdote-Rei, causa de salvação eterna segundo
Hb 10,1-18**

**Christ, Priest-King, cause of eternal salvation according to
Heb 10,1-18**

**Cristo, Sacerdote-Rey, causa de salvación eterna según
Heb 10,1-18**

Rafael Cerqueira Fornasier¹

Waldecir Gonzaga²

Sommaire

Le but de cet article fut de développer un commentaire exégétique suivi de la péripcope de He 10,1-18, par le moyen d'une analyse littéraire du

¹ Docteur en Théologie avec Spécialisation en Sciences du Mariage et de la Famille à l'Institut Théologique Pontifical Jean-Paul II pour les Sciences du Mariage et de la Famille, à l'Université Pontificale du Latran (Rome, Italie) et Post-doctorat en cours au Département de Théologie de la PUC-Rio. Professeur au Cours de Théologie et au Programme de Post-graduation en Famille à la Société Contemporaine de l'Université Catholique de Salvador, Brésil. E-mail: <perafaelfornasier@gmail.com>; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0818516091348958> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5982-6454>

² Docteur en Théologie Biblique à l'Université Pontificale Grégorienne (Rome, Italie) et Post-doctorat à la FAJE (Belo Horizonte, Brésil). Directeur et professeur de Théologie Biblique au Département de Théologie de la PUC-Rio. Créateur et leader du Groupe d'étude d'Analyse Rhétorique Biblique Sémitique, accrédité par le CNPq, Brésil. E-mail: <waldecir@hotmail.com>; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

texte, en tenant compte du style employé par son auteur avec for accent rhétorique. On se sert, pour arriver à cette fin, d'une révision narrative de bibliographie, non exhaustive, en ce que qui concerne l'actualité de l'exégèse de ce texte. Quoique que l'on puisse voir en He 10,1-18 une récapitulation de tout l'ensemble He 8,1-10,18, comme il est courant, on peut y identifier, en plus de la conclusion de l'ensemble, une spécificité qui concerne la position que tient le Prêtre-Roi devant Dieu, comme un intercesseur qui, ayant accompli la médiation parfaite entre l'homme et Dieu, ne cesse d'envoyer son Esprit, afin que l'homme entre dans l'accomplissement de sanctification, en étant assuré de la perfection éternelle de l'offrande de Jésus-Christ, cause du salut.

Mots clés: Christ. Hébreux. Offrande. Salut éternel. Prêtre-Roi.

Resumo

O objetivo deste artigo foi desenvolver um comentário exegético seguido da perícopes de Hb 10,1-18, por meio de uma análise literária do texto, levando em consideração o estilo empregado por seu autor com forte ênfase retórica. Para tanto, utiliza-se uma revisão bibliográfica narrativa, não exaustiva, no que diz respeito à atualidade da exegese deste texto. Embora possamos ver em Hb 10,1-18 uma recapitulação do conjunto Hb 8,1-10,18, como de praxe se faz, pode-se identificar na perícopes, além da conclusão deste conjunto, uma especificidade que diz respeito à posição sustentada pelo Sacerdote-Rei perante Deus, como um intercessor que, tendo realizado a mediação perfeita entre o homem e Deus, nunca cessa de enviar o seu Espírito, para que o homem entre na realização da santificação, estando assegurada a perfeição eterna da oferta de Jesus Cristo, a causa da salvação.

Palavras-chaves: Cristo. Hebreus. Oferta. Salvação eterna. Sacerdote-Rei.

Abstract

The purpose of this article was to develop a followed exegetical commentary on the pericope of the Heb 10,1-18, by means of a literary analysis of the text, considering the style employed by its author with strong rhetoric emphasis. To achieve this, we use a narrative bibliographic review, not exhaustive, as regards the topicality of the exegesis of this text. Although we can see in Heb 10,1-18 a recapitulation of the whole Heb 8,1-10,18, as often made, we can identify with it, in

addition to the conclusion of the whole Heb 8,1-10,18, a specificity which concerns the position held by the Priest-King before God, as an intercessor who, having accomplished the perfect mediation between man and God, never ceases to send his Spirit, so that man enters into the fulfillment of sanctification, being assured of the eternal perfection of the offering of Jesus Christ, the cause of salvation.

Keywords: Christ. Hebrews. Offering. Eternal Salvation. Priest-King.

Resumen

El propósito de este artículo fue desarrollar un comentario exegético seguido de la perícopa de Heb 10,1-18, mediante un análisis literario del texto, tomando en cuenta el estilo empleado por su autor con fuerte énfasis retórica. Para eso, utilizamos una revisión bibliográfica narrativa, no exhaustiva, en cuanto a la actualidad de la exégesis de este texto. Aunque podemos ver en Heb 10,1-18 una recapitulación de todo Heb 8,1-10,18, como de hecho se hace, podemos identificar con él, además de la conclusión del todo Heb 8,1-10,18, una especificidad que concierne a la posición sostenida por el Sacerdote-Rey ante Dios, como un intercesor que, habiendo cumplido la perfecta mediación entre el hombre y Dios, no deja nunca de enviar su Espíritu, para que el hombre entre en el cumplimiento de la santificación, estando seguro de la perfección eterna de la ofrenda de Jesucristo, la causa de la salvación.

Palabras clave: Cristo. Hebreos. Ofrenda. Eterna Salvación. Sacerdote-Rey.

I – Introduction

L'épître aux Hébreux, écrite dans les années 70 à 80 après Jésus-Christ³, est assumée comme étant un texte qui pose les bases sûres pour le nouveau culte institué par Jésus-Christ, le vrai Grand-prêtre de la Nouvelle Alliance, en opposition au culte de l'Ancienne Alliance, en continuité avec celui-ci en vue de son plein accomplissement.

Le but de cet article fut de développer un commentaire exégétique suivi de la pericope de He 10,1-18, par le moyen d'une analyse littéraire du texte, en tenant compte du style employé par son auteur avec for accent rhétorique. On se sert, pour arriver à cette fin, d'une révision

³ GONZAGA, W. O. « *Corpus Paulinum* no cânon do Novo Testamento », p. 36.

narrative de bibliographie, non exhaustive, en ce qui concerne l'actualité de l'exégèse de ce texte.

Tout d'abord, dans un souci pédagogique, on présente le texte en grec et sa traduction en français reprise de la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB). Ensuite, on situe la position de la section He 10,1-18 dans le grand ensemble littéraire de He 8,1-10,18, la *dispositio de la lettre aux Hébreux*⁴, en mettant en évidence les dispositions rhétoriques selon la proposition de He 8,6, qui annonce cet ensemble, et, puis, on indique et on analyse la structure littéraire de la section. Après cela, on entreprend un commentaire suivi du texte, en le divisant en quatre paragraphes ou sous-sections, à savoir: He 10,1-3 ; 10,4-10 ; 10,11-14 et 10,15-18⁵. A la fin, on tire quelques conclusions.

II - Texte et traduction de la péripécopie d'He 10, 1-18 (TOB)⁶

Le texte d'He 10,1-18 est présenté dans sa langue d'origine, qui est le grec, la langue de sortie, et dans une traduction en français, la langue d'arrivée. L'intention est d'offrir une vue sur l'ensemble du texte biblique, afin qu'il puisse être lu et vérifié dans son ensemble, en voyant toute la beauté rhétorique qu'il présente, pouvant être lu par ceux qui connaissent ou non la langue grecque. Même pour ceux qui ne connaissent pas la langue grecque, il est possible de voir la grande beauté du texte de l'auteur de l'Épître aux Hébreux, qui l'a écrit avec une très grande richesse de détails linguistiques, tenant compte d'une très belle Théologie sur le Christ, Prêtre-Roi, cause de salut éternel, que présente cette péripécopie.

<p>¹ Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις ἃς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκὲς</p>	<p>¹ Ne possédant que l'esquisse des biens à venir et non l'expression même des réalités, la loi est à jamais incapable, malgré les sacrifices, toujours les mêmes,</p>
--	--

⁴ MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 429.

⁵ KOESTER, G. R., *Hebrews*, p. 436, présente une division aussi en quatre paragraphes, mais avec une petite différence au v. 4, à savoir : He 10,1-4; 10, 5-10; 10, 11-14; 10, 15-18.

⁶ Texte grec du Nestlé-Aland et la traduction elle est prise de la Bible TOB.

<p>οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι·</p> <p>² ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμενοι διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους;</p> <p>³ ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν·</p> <p>⁴ ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας.</p> <p>⁵ Διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει· θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι·</p> <p>⁶ ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας.</p> <p>⁷ τότε εἶπον· ἰδοὺ ἦκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι ὁ θεὸς τὸ θέλημά σου.</p> <p>⁸ ἀνώτερον λέγων ὅτι θυσίας καὶ προσφορὰς καὶ ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας οὐδὲ εὐδόκησας, αἵτινες κατὰ νόμον προσφέρονται,</p> <p>⁹ τότε εἶρηκεν· ἰδοὺ ἦκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ,</p> <p>¹⁰ ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμέν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.</p> <p>¹¹ Καὶ πᾶς μὲν ἱερεὺς ἔστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων</p>	<p>offerts chaque année indéfiniment, de mener à l'accomplissement ceux qui viennent y prendre part.</p> <p>² Sinon, n'aurait-on pas cessé de les offrir pour la simple raison que, purifiés une bonne fois, ceux qui rendent ainsi leur culte n'auraient plus eu conscience d'aucun péché ?</p> <p>³ Mais, en fait, par ces sacrifices, on remet les péchés en mémoire chaque année.</p> <p>⁴ Car il est impossible que du sang de taureaux et de boucs enlève les péchés.</p> <p>⁵ Aussi, en entrant dans le monde, le Christ dit : De sacrifice et d'offrande, tu n'as pas voulu, mais tu m'as façonné un corps.</p> <p>⁶ Holocaustes et sacrifices pour le péché ne t'ont pas plu.</p> <p>⁷ Alors j'ai dit : Me voici, car c'est bien de moi qu'il est écrit dans le rouleau du livre : Je suis venu, ô Dieu, pour faire ta volonté.</p> <p>⁸ Il déclare tout d'abord : Sacrifices, offrandes, holocaustes, sacrifices pour le péché, tu n'en as pas voulu, ils ne t'ont pas plu. Il s'agit là, notons-le, des offrandes prescrites par la loi.</p> <p>⁹ Il dit alors : Voici, je suis venu pour faire ta volonté. Il supprime le premier culte pour établir le second.</p>
---	---

θυσίας, αἵτινες οὐδέποτε
δύναται περιελθεῖν ἀμαρτίας,

¹² οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἀμαρτιῶν
προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ
διηλεκτὸν ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ
θεοῦ,

¹³ τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως
τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ
ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

¹⁴ μιᾷ γὰρ προσφορᾷ
τετελείωκεν εἰς τὸ διηλεκτὸν τοὺς
ἀγιαζομένους.

¹⁵ Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ
πνεῦμα τὸ ἅγιον· μετὰ γὰρ τὸ
εἰρηκέναι·

¹⁶ αὕτη ἡ διαθήκη ἦν διαθήσομαι
πρὸς αὐτοὺς μετὰ τὰς ἡμέρας
ἐκεῖνας, λέγει κύριος· διδοὺς
νόμους μου ἐπὶ καρδίας αὐτῶν
καὶ ἐπὶ τὴν διάνοιαν αὐτῶν
ἐπιγράψω αὐτούς,

¹⁷ καὶ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν καὶ
τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ
μνησθήσομαι ἔτι.

¹⁸ ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκέτι
προσφορὰ περὶ ἀμαρτίας.

¹⁰ C'est dans cette volonté que
nous avons été sanctifiés par
l'offrande du corps de Jésus
Christ, faite une fois pour toutes.

¹¹ Et tandis que chaque prêtre se
tient chaque jour debout pour
remplir ses fonctions et offre
fréquemment les mêmes
sacrifices, qui sont à jamais
incapables d'enlever les péchés,

¹² lui, par contre, après avoir
offert pour les péchés un sacrifice
unique, siège pour toujours à la
droite de Dieu

¹³ et il attend désormais que ses
ennemis en soient réduits à lui
servir de marchepied.

¹⁴ Par une offrande unique, en
effet, il a mené pour toujours à
l'accomplissement ceux qu'il
sanctifie.

¹⁵ C'est ce que l'Esprit Saint nous
atteste, lui aussi. Car après avoir
dit :

¹⁶ Voici l'alliance par laquelle je
m'allierai avec eux après ces
jours-là, le Seigneur a déclaré : En
donnant mes lois, c'est dans leurs
coeurs et dans leur pensée que je
les inscrirai,

¹⁷ et de leurs péchés et de leurs
iniquités je ne me souviendrai
plus.

¹⁸ Or, là où il y a eu pardon, on ne
fait plus d'offrande pour le péché.

III – Place de la section dans le grand ensemble littéraire

Notre péricope a sa position au sein du grand ensemble C de l'épître aux Hébreux, selon le découpage du Rouwez⁷ qui s'inspire en grande partie de Vanhoye⁸. Cet ensemble comprend les chapitres 5,11–10,39 (ABCB'A'). Plus précisément, cette section (B') se présente à la fin du développement doctrinal, à l'intérieur de ce qui constitue en toute évidence la partie centrale du texte d'Hébreux. La section est suivie d'une partie parénétique, qui, avec He 5,11–6,20, encadrent la partie doctrinale, et délimitent ainsi ce grand ensemble, dont le noyau est constitué par He 8,1-9,28 : « Le Christ rendu parfait par son sacrifice »⁹. Ainsi, He 10,1-18, selon cette structure concentrique, correspond à He 7,1-28 (B) qui aborde la question du « sacerdoce éternel »¹⁰.

Selon Vanhoye¹¹, notre section a été annoncée en He 5,9-10 :

et (qui) ayant-été-rendu-parfait, devint, (pour) tous ceux qui-l'écourent-obéissance, cause de *salut* éternel, ayant-été-proclamé-à-l'adresse-de-l'assemblée par Dieu : prêtre-en-chef selon l'ordre de Melchisédech.

A cet endroit, l'exégète identifie une annonce de sujet (*propositio*) qui renvoie aux sections auxquelles correspondent He 7,1-28 (B) ; 8,1–9,28 (C), 10,1-18 (B'). Et il fait valoir cet indice à partir du rapprochement entre l'occurrence du mot « salut » dans la proposition et en He 9,28, qui précède immédiatement He 10,1-18.

Vanhoye¹² applique donc le thème du Christ « cause de salut éternel » à notre section. Néanmoins, comme nous pouvons remarquer, le mot « salut » comme tel n'apparaît pas dans la péricope, même si, comme le dit Rouwez, « peut-être peut-on faire valoir l'importance que prennent dans cette section la sanctification des chrétiens et

⁷ ROUWEZ, J., « La structure littéraire du texte d'hébreux ».

⁸ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* ; aussi MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 430.

⁹ ROUWEZ, J., « La structure littéraire du texte d'hébreux », p. 8 ; DATTLER, F., *A Carta aos Hebreus*, p. 133.

¹⁰ MIMOUNI, S. C., Le « grand prêtre » Jésus « à la manière de Melchisédech » dans l'Épître aux Hébreux, p. 79-105.

¹¹ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 55. Voir aussi son schéma graphique.

¹² VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*.

l'accomplissement qui les rend parfaits » (He 10,10.14)¹³. Alors, il faut se demander si les indices avancés rendent justice à une lecture linéaire de notre section, qui se prête mieux à la compréhension du propos rhétorique de l'épître aux Hébreux.

III.1 – Dispositions rhétoriques selon la proposition de He 8,6

Ainsi, Rouwez¹⁴ identifie en He 8,6 une proposition rhétorique qui annonce tout l'ensemble qui va de He 8,7–10,18. En effet, en He 8,6 le texte se présente de la manière suivante :

c - « Mais en-fait, (c'est) un *office* plus-distingué (qu')il a-obtenu
 b - d'autant qu'aussi (c'est) d'une alliance supérieure (qu')il est médiateur,
 a - telle-que (c'est) sur-la-base-de promesses supérieures qu'elle a été-mise-en-loi. »¹⁵

Cet ordre inversé du verset est alors l'annonce du triple développement linéaire selon la division que nous suivons, à savoir : He 8,1-9,10/ 9,11-28/ 10,1-18. Par conséquent, notre section correspond au « c » de la proposition. Et cela notamment par l'affirmation selon laquelle le Christ est dit avoir obtenu « un office (*leitourgian*) plus distingué ». Or, comme le fait remarquer Rouwez,

le terme apparenté à *leitourgian* n'apparaît que dans la partie 10,1-18, vs 11, quand l'auteur parle du prêtre 'officiant' (*leitourgôn*), participe présent, auquel répond le participe présent 'attendant' (*ekdechomenos*) qui qualifie l'office du Christ exalté dans les cieux¹⁶.

¹³ ROUWEZ, J., « Le Fils, prêtre et roi, de la Nouvelle Alliance », p. 4. Dans cet exposé, Rouwez suggérerait que cette section ne porte plus le titre : « Le Christ, cause du salut éternel ». C. Spicq intitule ce passage « Impuissante répétition des sacrifices anciens et efficacité de l'oblation volontaire du Christ » ; et la *Traduction Œcuménique de la Bible* : « L'unique sacrifice efficace ».

¹⁴ ROUWEZ, J., « La structure littéraire du texte d'hébreux ». Vanhoye adopte plus tard ce même point de vue ; VANHOYE, A., *La lettre aux Hébreux*, p. 179-195.

¹⁵ ROUWEZ, J., « Le Fils, prêtre et roi, de la Nouvelle Alliance », p. 2.

¹⁶ ROUWEZ, J., « Le Fils, prêtre et roi, de la Nouvelle Alliance », p. 1. Plus loin, nous aurons à mettre en évidence le rapport d'opposition entre ces deux verbes au participe présents.

Ainsi, He 10,1-18 développe le « c » de la *propositio* identifiée en He 8,6. Mais il y a plus, toute la disposition rhétorique de l'ensemble He 8,7–10,18 peut être confirmée par les traits d'inclusion de la finale en He 10,1-18:

c - un *office* plus distingué

b – une *alliance* supérieure

a - sur la base de promesses supérieures mise en *loi* (8,6)

c - *officiant* [...] à la droite de Dieu, pour le reste attendant jusqu'à ce que soient posés ses ennemis marchepied de ses pieds (10,11.13)

b - Telle est l'*alliance* que je disposerai envers eux, après ces jours-là (10,16)

a - donnant mes *lois*, c'est sur
leurs cœurs et sur leur pensée que je les inscrirai et de leurs péchés et de leurs iniquités je ne me rappellerai plus (10,17)¹⁷

III.2 – Structure littéraire de la section B': 10,1-18,

Selon la structure que nous suivons pour la section He 10,1-18, il faut tout d'abord remarquer la transition entre le ch. 9 et le ch. 10, manifestée par le mot crochet désigné par le verbe « προσφέρω / offrir », au v. 28 du ch. 9 : « le Christ... fut-porté-en-offrande » ; et au v. 1, du ch. 10 « ils portent-en-offrande... ». Ce même verbe ouvre le développement, en formant ainsi une inclusion, qui sera fermée au v. 18, où la racine du même verbe réapparaît dans le mot « offrande », terme qui ne se trouve que dans cette section-ci. Cette inclusion manifeste, par conséquent, une correspondance par opposition entre le fait de « porter-en-offrande pour le temps qui perdure », au v. 1, et la finale où l'auteur affirme la suppression de toute offrande portée pour le péché (v. 18).

Signalons encore le rapport entre cette section et la section C (8,1–9,28), qui l'a précédée, et cela notamment par le rappel de quelques mots. Nous avons au début de notre section, au v. 1, le mot grec « σκία / ombre », qui est déjà apparu en He 8,5, traduit par « esquisse » (« des choses-qui-sont-dans-les-cieux », en He 8,5). De même, encore au v. 1, le mot « loi » à des occurrences en He 8,4 ; 9,19.22. L'expression « biens qui-

¹⁷ ROUWEZ, J., « Le Fils, prêtre et roi, de la Nouvelle Alliance », p. 3.

doivent-advenir », fut employée en He 9,11, en lien avec le « Christ ». Notons, enfin, pour ce rapport entre les sections C (8,1–9,28) et B' (10,1-18), que la phrase « chaque année (par) les mêmes sacrifices, qu'ils portent-en-offrande... » a été préparée par He 9,25, où la nécessité d'une offrande annuelle portée par le grand-prêtre est évoquée.

Donc, selon le découpage du ch. 10, nous distinguons quatre petits paragraphes ou sous-sections (vs 1-3 ; 4-10 ; 11-14 ; 15-18), indiqués par les lettres (ABB'A'), qui se disposent dans un parallélisme concentrique. Comme Vanhoye le fait remarquer,

le nom de *Jésus-Christ* apparaît à la fin du deuxième (10,10), c'est-à-dire au centre de la section. Pour lui assurer cette place, l'auteur c'est abstenu en 10,5 d'exprimer le sujet du verbe et il s'est contenté en 10,12 d'employer un pronom¹⁸.

La sous-section « A » (vs 1-3) est délimitée dans son développement central par l'expression « chaque année », en *a* (v.1) et *a'* (v.3). La structure interne est régie par une symétrie, encadrée par les termes des lettres *ab* et *a'b'*, comme on peut voir à la traduction de Rouwez¹⁹. Dans la sous-section « B » (vs 4-10), la place du v. 4 pourrait faire l'objet d'hésitation, à savoir s'il doit être rattaché à la suite des trois premiers versets, comme le fait la plupart des traducteurs, ou s'il doit ouvrir la deuxième sous-section « B » (vs 4-10), comme il se présente dans la structure de Rouwez²⁰, afin de mettre en relief l'alternance entre l'exclusion du culte ancien et la présentation du Christ. Une alternance qui, selon Vanhoye²¹, se déploie dans tout le deuxième paragraphe en commençant par le v. 4.

En outre, la position de ce v. 4, dans le début du deuxième paragraphe, permet d'avoir un mot-crochet entre le premier et le deuxième, par la mention du mot « péché » (He 10,3 et 4). Cependant, il nous semble que le choix de la structuration linéaire met l'accent sur l'ouverture des deux premières sous-sections par le « γὰρ / *mais* »,

¹⁸ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 162 ; aussi VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 164 ; aussi MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 425.

¹⁹ ROUWEZ, J., « Traduction », p. 13.

²⁰ ROUWEZ, J., « Traduction », p. 13.

²¹ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 162-164.

ouvrant ainsi le développement de la section. Développement qui, pour ce deuxième paragraphe (B = vs 4-10), est encadré par l'occurrence des mots « offrande » et « corps » (vs 5.10). La sous-section B' (vs 11-14) est marquée d'un contraste déjà signalé plus haut, entre le prêtre officiant debout, et le Christ assis « ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ / à la droite de Dieu » en attente. Cela indique tout le balancement antithétique du paragraphe, non polarisant (de type *aut aut*) mais dialectiques (de type *et et*)²². Et la sous-section A' (vs 15-18) apparaît à la fin comme la conclusion de l'ensemble, par le témoignage de l'Esprit Saint sur une base scripturaire tirée de Jr 31,31-34 (LXX : Jr 38,31-34)²³.

IV. Commentaire suivi du texte

IV. A – Premier paragraphe: vs 1-3

Nous avons en mémoire l'emploi récurrent du vocable « νόμος / loi », au ch. 7, et sa connotation propre, par opposition à la « parole de la prestation-de-serment ». Ici, dans notre premier paragraphe, l'auteur s'en prend à l'inefficacité des sacrifices prescrits par cette même loi infirme²⁴. Une loi qui ne peut *jamaïs* rendre-parfait, comme l'affirmait avec force l'auteur en He 7,19. Certains n'hésitent pas à voir, dans ce début de chapitre, une reprise de ce qui a été affirmé en He 8,5²⁵. Néanmoins, si le rapprochement est fait notamment grâce au mot « σκιά / ombre », il y a des différences. Il faut noter que la perspective ici tient à mettre en contraste les sacrifices offerts selon la loi, et là, en He 8,5, il s'agissait d'une comparaison entre le sanctuaire céleste et le terrestre, désigné par la tente. Le mot « σκιά / ombre », qui apparaît en position emphatique au début de la phrase dans le grec, est mis en opposition / contraste à « εἰκόν

²² MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 429.

²³ PÉREZ MILLOS, S., *Hebreos*, p. 550 ; LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, p. 339; LANE, W. L., *Hebrews*, p. 257.

²⁴ GUTHRIE, D., *Hebreus*, p. 189 ; PHILLIPS, R. D., *Hebreus*, p. 324; PÉREZ MILLOS, S., *Hebreos*, p. 523.

²⁵ HUGHES, P. E., *A commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 389.

/ *image* » (*contradictio in terminis*)²⁶, un hapax dans toute l'épître aux Hébreux. Tandis que le premier évoque une vague et faible imitation, d'où sa traduction par « esquisse », le second a le sens d'une imitation plus exacte, « une figure dans laquelle s'exprime la réalité d'une chose, son "essence" »²⁷.

Au début du ch. 10, l'esquisse est en rapport avec les « biens qui doivent advenir », tandis que l'image est en relation aux « réalités ». « Ἀγαθῶν / *des biens* » (He 9,11) et « πραγμάτων / *des choses* » (He 10,1) désignent tous deux les réalités célestes. Or, le Christ a été présenté en He 9,11 comme le prêtre qui porte avec lui ses biens qui doivent advenir. Si la loi n'est qu'une esquisse de ses biens, elle ne demeure pas pour autant sans lien avec l'image elle-même des réalités. En ce sens, la loi acquiert, à partir du rapport entre l'ombre et l'image, un caractère de préfiguration par rapport à l'image de la réalité même advenue par l'offrande de Jésus-Christ²⁸.

L'expression « chaque année » (He 9,25) renvoie au sacrifice annuel d'expiation pour les péchés (Yom Kippur)²⁹, prescrit par la loi (Lv 16,34), dont les buts étaient d'effacer les péchés et refaire l'union entre l'homme et Dieu rompue par le premier. Cependant, Hébreux, en indiquant d'emblée leur répétition et l'effort de ceux qui les offrent, *pour le temps qui perdure* (c'est-à-dire pour toujours)³⁰, veut démontrer par cet argument leur inefficacité relative à atteindre le but recherché. La « νόμος / *loi* » donc, ne peut, à travers les mêmes sacrifices portés en

²⁶ ATTRIDGE, H. W., *Hebrews*, p. 270-271 ; GUTHRIE, D., *Hebrews*, p. 189 ; LANE, W. L., *Hebrews*, p. 260; LAUBACH, F., *Carta aos Hebreus*, p. 159 ; PHILLIPS, R. D., *Hebreus*, p. 321; KISTEMAKER, S., *Hebreus*, p. 375 ; MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 412; PÉREZ MILLOS, S., *Hebreos*, p. 518-9-520 ; LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, p. 323.

²⁷ SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, p. 303.

²⁸ « Les sacrifices de l'ancienne alliance sont préfiguratifs. Donc leur caractère transitoire et *ad tempus* n'est pas fortuit mais est suggéré à l'auteur à partir de leur caractéristique préfigurative en tant que la loi cultuelle de laquelle ils dépendent, a une ombre des biens futures et non pas la réalité même des choses ». CASALINI, N., « I sacrifici dell'antica alleanza nel piano salvifico di Dio secondo la Lettera agli Ebrei », p. 448; MAZZAROLO, I. *Hebreus*, o que muda depois de Jesus?, p. 137.

²⁹ MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 412-14; ATTRIDGE, H. W., *Hebrews*, p. 271 ; LAUBACH, F., *Carta aos Hebreus*, p. 159 ; GUTHRIE, D., *Hebrews*, p. 190 ; LOPES, A. N., *Hebreus*, p. 209 ; KISTEMAKER, S., *Hebreus*, p. 375 ; LONG, T. G., *Ebrei*, p. 127.

³⁰ PÉREZ MILLOS, S., *Hebreos*, p. 521.

offrande, *jamais* (l'utilisation de l'adverbe rare « οὐδέποτε / *jamais* » est emphatique)³¹, rendre parfait (He 10,1 ; 7,29) ceux qui s'approchent, ceux qui rendent le culte, comme le dira le v. 2. En outre, l'auteur d'Hébreux fait exprès d'omettre le mot « θεός / *Dieu* », si souvent introduit dans nos traductions, après le verbe « approcher », en mettant davantage en évidence la faiblesse des sacrifices³².

La conjonction « ἐπεὶ / *puisque* », au v. 2, ouvre la séquence c'd'e'f', qui introduit une confirmation à l'argumentation par une question rhétorique. Cette partie de la phrase aboutit subtilement à la constatation de l'impossibilité pour les sacrifices de parvenir à une purification qui soit efficace et définitive *pour le temps qui perdure*. Cette idée est renforcée par l'occurrence du mot « ἅπαξ / *une fois pour toutes* ». Ainsi, les sacrifices offerts sans cesse, pour ceux qui rendent le culte, ne parviennent pas à la purification de la conscience des péchés³³. Depuis le chapitre 9, nous savons qu'on est rendu parfait ou non selon la purification de la conscience (vs 9.14). Ce qui ici est bien mis en évidence par le parallèle entre f et f' : « rendre parfait » et « être purifié ».

Mais ce qui se passe au jour du « Grand Pardon » est ainsi le contraire de ce que la purification devait accomplir, nous dit l'auteur d'Hébreux, au v. 3. Les « mêmes sacrifices » portés chaque année font plutôt le rappel des péchés. En effet, Lv 16,21 décrit la confession des péchés du peuple par Aaron, à l'intérieur du rite d'expiation. Or, le mot « ἀνάμνησις / *souvenirs* », employé au v. 3, qui pourrait être mis en rapport avec « la conscience du péché », au v. 2, indique cette mémoire des péchés pour le moins dramatique. Le mot n'évoque pas simplement un rappel vague, subjectif, une remise en mémoire, mais plutôt une manifestation, un rendre présent, par une proclamation solennelle, à l'intérieur de l'acte liturgique lui-même³⁴.

³¹ GUTHRIE, D., *Hebreus*, p. 190.

³² Souvenons-nous qu'en He 7,19.25, le verbe « approcher » est employé avec son complément, à savoir « Dieu » ; et cela précisément par la médiation de Jésus (7,25).

³³ Si la purification avait été obtenue, les rites seraient devenus inutiles. « S. Jean Chrysostome propose l'exemple du remède parfait dont un seul emploi guérit entièrement le malade. Une fois la santé recouvrée, on le délaisse. S'il faut sans cesse en user, c'est que son efficacité est restreinte ou nulle » ; SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, p. 303 ; SCHIERSE, F. J., *Epistola aos Hebreus*, p. 93.

³⁴ On n'hésitera pas à noter que les deux autres occurrences du mot, dans tout le NT, apparaissent dans un contexte cultuel, en lien avec l'eucharistie en Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24.25 ; SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, p. 303.

Par conséquent, ceux qui rendent le culte non seulement se remettent en mémoire, dans le sens de rendre présent, leurs péchés, mais, pour eux, cela signifie aussi que Dieu se rappelle leurs fautes. Or, il nous semble que la « νόμος / loi » et les « ἀνάμνησις / sacrifices » ont eu leur efficacité propre en ce qu'ils, d'un côté, indiquaient les « ἁμαρτίαι / péchés » du peuple en les mettant en mémoire, et, de l'autre, par les sacrifices annuels, ils soulageaient temporairement ceux qui rendaient le culte de leur mauvaise conscience.

En même temps, tout le drame de se remettre les péchés en mémoire consiste : 1) dans le fait de chercher sans cesse, par les mêmes sacrifices, à opérer une purification des péchés qui n'est pas parfaite, c'est-à-dire qui ne nettoie pas la conscience, l'intérieur, mais seulement l'extérieur ; et, 2) dans la démarche, répétée tous les ans, pour rétablir par les multiples sacrifices une Alliance rompue par la faute, ce qui rendait l'existence de cette même Alliance et ces promesses comme conditionnées, en fonction de la fidélité ou l'infidélité à la loi cultuelle. Nous allons donc voir, comment l'offrande unique de Jésus Christ accomplit ces deux buts envisagés par l'ancienne économie.

IV. B – Deuxième paragraphe : vs 4-10

Le v. 4 ouvre cette sous-section (B' : vs 4-10) par un « γὰρ / mais », qui fait la continuité avec ce qui précède. Tout d'abord, ce v. 4 conclut, en une phrase lapidaire, que le sang des bêtes n'arrive pas à écarter les péchés. L'auteur avait déjà affirmé en He 9,13, que le sang des animaux opère seulement une purification de la chair, et donc extérieure et rituelle³⁵. Indirectement, il rappelle ici qu'il n'y a que le sang du Christ qui purifie la conscience (He 9,14). C'est pour cela que le verset joue aussi un rôle de transition, en introduisant le développement central des vs 5-10.

Les textes de l'AT qui expriment le rejet de Dieu des carnages rituels sont nombreux³⁶. L'auteur en choisit un très significatif, car il énumère quatre genres d'oblations sacrificielles, et exprime en même

³⁵ MAZZAROLO, I. Hebreus, o que muda depois de Jesus?, p. 138.

³⁶ Is 1,11 ; Jr 6,20 ; 7,22 ; Os 6,6 ; Am 5,21-25 ; Mi 6, 6-8 ; Ps 40,7-9 ; 50,13-15 ; 51,18-19.

temps le refus de Dieu. Le Ps 40,7-9, cité d'après le grec de la LXX³⁷, reprend donc les quatre principaux types de sacrifices. Et il est mis sur les lèvres de *celui* qui, comme on le constate plus loin, est Jésus-Christ lui-même (v. 10). La première phrase du v. 5 est introduite par un « διό / *c'est pourquoi* », qui annonce une nouveauté, laquelle est précisée par l'expression spatio-temporelle « venant-en-entrant dans le monde ».

Comme nous l'avons dit, il est question ici de Jésus-Christ. Mais il ne s'agit pas de l'entrée dans une « terre habitée », selon le sens qu'en donnait He 1,6, explicité en He 2,5. L'auteur évoque plutôt l'Incarnation du Fils de Dieu préexistant déjà avant les temps (He 1,6). Mais, puisque la citation du psaume suit immédiatement cette expression, il est tout à fait normal de voir que cela concerne aussi toute la vie de Jésus, en particulier le moment de sa passion et de sa Croix³⁸.

La citation du Ps 40 apparaît dans une alternance de phrases des vs 5-7, dans les sens messianiques et davidique³⁹. Cette alternance montre la dépréciation de la part de Dieu envers les différents types de sacrifices⁴⁰, en ne les voulant pas. Et de même, le psaume présente un personnage, dont le « corps » (v. 5 : « σῶμα / *corp* » apparaît ici pour la première fois dans l'épître aux Hébreux) est ajusté par Dieu, et vient accomplir sa « volonté »⁴¹ (v. 7. « θέλημα / *volonté* »: première occurrence, également). Celui qui parle dans le psaume, et qui vient faire la « θέλημα τοῦ θεοῦ / *volonté de Dieu* », sur laquelle l'auteur veut ici insister avec force, déclare qu'il était question de lui dans le « rouleau de livre ». Ce « rouleau », comme le fait remarquer C. Spicq,

³⁷ KOESTER, G. R., *Hebrews*, p. 438 ; MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 417, et KOESTER, G. R., *Hebrews*, p. 432, présentent un tableau synoptique entre le texte massorétique, la LXX (*Jr* 38, 31-34) et He 10, sur le Ps 40(39) utilisé dans He 10,5-7; ATTRIDGE, H. W., *Hebrews*, p. 274 ; KISTEMAKER, S., *Hebrews*, p. 378 ; PÉREZ MILLOS, S., *Hebreos*, p. 535 ; LANE, W. L., *Hebrews*, p. 262-263.

³⁸ SCHIERSE, F. J., *Epístola aos Hebreus*, p. 97.

³⁹ LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, p. 326.

⁴⁰ Il s'agit du sacrifice sanglant (e. g., sacrifice de paix) ; du sacrifice non-sanglant ou sacrifice de communion (ou encore offrande végétale) ; de l'holocauste, qui consume entièrement la victime ; et le sacrifice pour le péché, qui se confond souvent avec le grand sacrifice d'expiation, le Yom Kippur. Introduction de *Lv* dans la *Traduction Œcuménique de la Bible*.

⁴¹ LANE, W. L., *Hebrews*, p. 263.

visé toute l'Écriture, dont le manuscrit, utilisé dans le culte synagogal, était disposé en rouleau. Or tout ce « volume » rend témoignage au Christ (*Jn* 5,39 ;46-47 ; *Lc* 24,27), comme l'argumentation biblique de l'auteur au cours de cette épître en fait foi⁴².

Le psaume est cité ici comme une retranscription de la LXX⁴³, *ad sensum*. Nous pouvons remarquer d'emblée une différence flagrante entre les versets du psaume hébraïque et les versets ici rapportés. La traduction du psaume hébraïque en français porte, à la place de « un corps tu ajusta pour moi », « tu m'as creusé des oreilles pour entendre » (*Ps* 40, 7, TOB). Grelot conclut dans un court article où il aborde la question que « c'est l'auteur de l'épître aux Hébreux qui a modifié le texte grec du Psaume en faisant de lui une prière adressée à Dieu par le Christ Jésus lui-même, dès son entrée dans le monde »⁴⁴. L'intention de l'auteur sera explicitée par la nouvelle occurrence du mot « σῶμα / corp » au v. 10.

L'herméneutique du psaume que l'auteur entreprend aux vs 8-10 manifeste donc davantage son intention christologique. Nous sommes au cœur du développement de la section. En effet, l'auteur reprend l'énumération des sacrifices, lesquels ne sont pas voulus ni estimés bons, car ils sont portés en offrande selon la « νόμος / loi ». Une loi qui est impuissante, inefficace dans ses prescriptions cultuelles à rendre parfait. Au v. 9, il y a un tournant, marqué par le « τότε / alors » : « alors il a dit : voici, je suis-venu faire ta volonté ». Et le verset se poursuit par une formulation antithétique, déjà familière (ch. 7.8.9), qui reprend le balancement des éléments acb, et débouche à la conclusion du v. 10. Ainsi, il apparaît que « ce qui est premier » : les sacrifices offerts constamment selon la loi, sont enlevés, abolis, car l'unique oblation du corps de Jésus-Christ est en parfait accord avec la « θέλημα τοῦ θεοῦ / volonté de Dieu », en tirant de là toute son efficacité⁴⁵. Il établit par

⁴² SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, p. 306.

⁴³ LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, p. 328-329.

⁴⁴ GRELOT, P., « Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante », p. 213.

⁴⁵ MAZZAROLO, I. *Hebreus*, o que muda depois de Jesus?, p. 138; LAUBACH, F., *Carta aos Hebreus*, p. 162 ; LOPES, A. N., *Hebreus*, p. 208 ; PHILLIPS, R. D., *Hebreus*, p. 326.

conséquent « ce qui est second », en menant à bonne fin notre sanctification.

L'offrande du Christ correspond tout à fait aux perspectives définies dans le psaume. Elle diffère radicalement des sacrifices extérieurs du culte ancien. Jésus n'est pas allé chercher dans un troupeau une bête sans tare, qui [...] ne pouvait pas constituer un instrument d'authentique médiation. Il s'est présenté lui-même : « Voici, je suis venu » ; il a offert son obéissance pleinement humaine, de cœur et de corps (He 10,9-10). A la différence des anciennes immolations d'animaux, dont Dieu ne voulait pas (Ps 39,7), une oblation de ce genre ne pouvait manquer d'être acceptée par Dieu, puisqu'elle consistait, précisément, à faire ce que Dieu voulait (Ps 39,9) ⁴⁶.

Remarquons que la citation du Ps 40, qui est reprise et interprétée ici, a été coupée intentionnellement par l'auteur de l'épître au v. 9, à savoir là où on lit en grec : « faire, Dieu, ta volonté, je le voulus et la Loi au milieu de mon ventre »⁴⁷, l'auteur ne reprend que le début du verset. Mais, tandis que le psaume semble mettre la loi et la volonté de Dieu sur le même pied d'égalité, notre auteur semble accentuer le contraste entre la loi (v. 8) et la volonté divine (v. 9), puisque les sacrifices que Dieu n'agrée pas sont offerts selon les prescriptions de cette loi infirme. Le Christ accomplit ce qu'annonçait 1 Sm 15,22 : « L'obéissance est préférable au sacrifice, la docilité à la graisse des béliers ». Et souvenons-nous que le Seigneur a été rendu parfait par son écoute obéissante (He 5,8-10), et c'est pour cela qu'il devint cause du salut éternel⁴⁸. Or,

⁴⁶ VANHOYE, A., *La lettre aux Hébreux*, p. 198.

⁴⁷ Ps 40, 9, d'après la LXX, selon la traduction de Vanhoye, qui fait remarquer que la variante grecque correspond fidèlement à l'hébreu ; VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 166.

⁴⁸ VANHOYE, A., *La lettre aux Hébreux*, p. 198 : « On ne peut douter, en effet, que, dès le but, le Christ se soit orienté vers l'accomplissement de la volonté de Dieu. Manifestée dans toute son existence ; cette orientation s'est confirmée de façon dramatique lors de son agonie au Jardin des Oliviers : 'Non pas comme je veux, mais comme tu veux !' (Mt 26,39 et parallèles). Elle n'est pas restée une simple disposition mentale, mais elle s'est traduite dans les faits et a trouvé son parfait accomplissement dans 'l'oblation du corps de Jésus-Christ une fois pour toutes' (He 10,10), oblation réalisée dans la mort sur la croix » ; aussi PÉREZ MILLOS, S., *Hebreos*, p. 538.

l'oblation du corps du Christ est faite selon la volonté divine, et non selon la loi.

Christ s'offre lui-même non selon une loi extérieure par laquelle ceux qui offrent n'ont rien à avoir avec l'offrande, mais plutôt par l'engagement personnel. Il est à la fois le « ἱερεύς / *prêtre* » et la « θυσία / *victime* »⁴⁹. Son offrande extérieure reçoit sa perfection, son sens téléologique plénier par le sacrifice intérieur, ou *principale sacrificium*, comme dirait St Thomas à la suite d'Augustin⁵⁰. C'est pour cela, d'ailleurs, que seul le sacrifice du Christ peut renouveler intérieurement l'humanité. Cette oblation de son propre corps, dont le caractère unique est emphatiquement indiqué par le « ἐφάπαξ / *une fois pour toutes* », du v. 10, annule les sacrifices sans cesse offerts, lesquels ne parvenaient pas à achever le but escompté qu'ils préfiguraient par avance, à savoir une purification parfaite et définitive (vs 1-2).

Enfin, si l'on remarque que l'« ἐν / *en* » de l'élément « c », au v. 10, indique la cause efficiente de l'offrande sacrificielle du Christ⁵¹ – c'est-à-dire la « θέλημα τοῦ θεοῦ / *volonté de Dieu* »⁵², et le « διὰ / *par* », la cause instrumentale et méritoire⁵³, il faut également, il nous semble, percevoir comment l'auteur fait rejaillir dans les vs 8-10, à la fois ce qu'il affirmait en He 7,27 et en 9,28, à savoir le fait que le Christ s'offre lui-même une fois pour toutes (He 7,27), dans un engagement volontaire et personnel, et qu'il fut offert selon la même volonté divine (He 9,28). « Dans 'l'oblation de son corps [faite] une fois pour toutes' (He 10,10), le Christ a été en même temps passif et actif, il a reçu la perfection et il l'a communiquée [...] »⁵⁴. Voilà l'*offrande*⁵⁵ capable de réaliser la volonté divine de notre sanctification. Le verbe « ἡγιασμένοι / *sanctifiés* », du verbe « ἁγιάζω / *sanctifier* », laisse entendre que cette œuvre de sanctification est comprise dans l'*ephapax* du Christ (« ἐφάπαξ / *une fois pour toutes* » ; *in aeternum, semper*), et en même temps, comme le mode

⁴⁹ PÉREZ MILLOS, S., *Hebreos*, p. 517.

⁵⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa-IIae, Q. 85.

⁵¹ MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 419; GUTHRIE, D., *Hebreus*, p. 194 ; LAUBACH, F., *Carta aos Hebreus*, p. 160.

⁵² MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 422.,

⁵³ SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, p. 306.

⁵⁴ VANHOYE, A., *La lettre aux Hébreux*, p. 203.

⁵⁵ Le grec προσφορά n'apparaît que dans cette section d'Hébreux.

du verbe l'indique, est toujours en train de s'accomplir⁵⁶. Cela nous le verrons davantage dans la sous-section qui suit (B' = vs 11-14).

IV. B' – Troisième paragraphe : vs 11-14.

Selon Vanhoye, « de l'opposition entre deux genres des sacrifices, nous passons à une opposition entre deux situations de prêtres, situations qui, de part et d'autre, résultent du sacrifice offert et en révèlent donc le degré d'efficacité »⁵⁷. La structure symétrique des vs 11-14 fait ressortir les antithèses présentes dans cet ensemble, dont l'analyse doit dégager l'intention de l'auteur. Le premier contraste qui saute aux yeux met en relation d'opposition « tout prêtre » qui « se-tient-debout » (« a »), et le pronom « celui-ci », dans le c', qui désigne « Jésus-Christ » se trouvant dans une position assise, « ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ / à la droite de Dieu ». Cela est indiqué en « a' » par une citation du *Ps* 110⁵⁸. La position « ἵστημι / se tenir debout » des prêtres évoque celle du serviteur en action, jamais en repos, tout comme dans le service lévitique de l'autel, où les prêtres se relayaient pour le culte et les sacrifices (*Dt* 10,8 ; 17,12 ; 18,7)⁵⁹. A cet égard, les verbes qui décrivent l'action du prêtre sont significatifs : « en officiant » et « portant en offrande » sont conjugués au participe présent (v. 11), donnant l'idée forte de continuité.

Une répétition qui s'étend sans interruption et inlassablement dans le temps, caractérisée par l'expression « chaque jour » (chaque année, v. 1.3), et par l'adverbe « πολλάκις / souvent ». Donc, cet itératif ne peut jamais (l'adverbe « οὐδέποτε / jamais » réapparaît tout comme au v. 1) atteindre, par les « mêmes sacrifices », la purification des péchés. Si, dans notre première sous-section (A = vs 1-3), il était question du « Grand Jour » d'expiation une fois l'an, en montrant l'inefficacité de mêmes sacrifices offerts tous les ans, il s'agit ici de comparer l'action répétée dans le temps de prêtres et celle de Jésus-Christ en attitude

⁵⁶ MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 426.

⁵⁷ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 167.

⁵⁸ Selon Del Páramo, le *Ps* 110 est l'un des psaumes plus cités dans le Nouveau Testament, afin d'effectuer une lecture christologique, dans la communauté apostolique, spécialement par Paul, dans ses lettres. DEL PÁRAMO, S. *Las citas de los Salmos en S. Pablo*, p. 231.

⁵⁹ SCHIERSE, F. J., *Epístola aos Hebreus*, p. 96; LANE, W. L., *Hebrews*, p. 266.

d'attente. Dans cette perspective, leur agir est voué à l'échec tout comme les sacrifices. Le mot « *περιαρέω* / *retirer* » nous rappelle ici ce que l'auteur avait déjà affirmé au v. 4, au sujet du sang des bêtes, c'est-à-dire l'impuissance à l'« *ἀφαιρέω* / *retirer* », « enlever », « faire disparaître », « arracher » (le péché)⁶⁰.

Le pronom « celui-ci », qui ouvre le v. 12, apparaît d'emblée en opposition au « *πᾶς* / *tout* » de « tout prêtre », du v. 11. Et, contrairement aux nombreux sacrifices offerts quotidiennement par les prêtres lévites⁶¹, le pronom, qui désigne Jésus-Christ, est le sujet de l'action d'offrir « un seul sacrifice » pour les péchés, ou encore, « une seule offrande », exprimée au v. 14. Les deux adjectifs « un seul » et « une seule » sont en corrélation à l'expression « une fois pour toutes » du verset v. 10, ou juste une fois pour toujours⁶², et du même coup en rapport d'opposition avec le « *πολλάκις* / *souvent* », faisant porter le contraste ici développé à son paroxysme. De même, le verbe « *προσφέρω* / *offrir* », du v. 12, au participe aoriste, et le verbe « s'asseoir », qui est aussi à l'aoriste, marquent l'accomplissement définitif et perpétuel de l'unique offrande de « *Ἰησοῦ Χριστοῦ* / *Jésus-Christ* »⁶³.

Une pérennité manifestée par la répétition de l'expression « pour le (temps) qui perdure » au v. 12 et v. 14. Son unique offrande perdure et accomplit ce que les sacrifices offerts par les prêtres n'ont jamais réussi à faire, à savoir : « rendre parfait » pour la durée du temps. La citation de *Ps* 110, qui est ici reprise⁶⁴, nous renvoie à l'exorde de l'épître aux Hébreux. Là, on avait vu que le « Fils », après avoir effectué la purification des péchés, s'est assis à la droite de la majesté (He 1,3)⁶⁵. Les traits du prêtre que l'auteur d'Hébreux nous dessine ne sont autres que celui de la figure royale davidique du début de l'épître aux Hébreux. En effet, on a souvent appliqué le verbe « s'asseoir » du *Ps* 110,1⁶⁶ à

⁶⁰ Nous n'avons point besoin de noter que le mot « péché » a une incidence massive dans notre section.

⁶¹ P. E. Hughes voit là une indication qui suggérerait que le service lévitique du temple était encore pratiqué au moment où l'épître est rédigée. Cf. HUGHES, P. E., *A commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 399.

⁶² MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 427.

⁶³ MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 424.

⁶⁴ ATTRIDGE, H. W., *Hebrews*, p. 280.

⁶⁵ DATTLER, F., *A Carta aos Hebreus*, p. 136.

⁶⁶ LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, p. 336.

David lui-même. Une application qui est attestée par le texte de 2 Sm 7,18, lequel raconte que le roi David est le premier à « s’asseoir en présence du Seigneur »⁶⁷.

Toutefois, comment comprendre la session de « Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ / *Jésus-Christ à la droite de Dieu* » et son attitude d’attente ? De quoi s’agit-il ? Au v. 14, l’auteur conclut que l’unique offrande de Jésus a rendu parfait « ceux », c’est-à-dire « nous » (v. 10) qui sont sanctifiés⁶⁸ : le verbe « τετελείωκεν / *a rendu parfaits / améliorés* », du verbe « τελειώω / *rendre parfait / améliorer* », est au parfait, et le verbe « ἀγιαζομένουσ / *qu’il sanctifie* », « *qu’il purifie du péché* », du verbe « ἀγιάζω / *sanctifier* », est au participe présent. Ces indices ne font qu’expliciter et confirmer ce que nous entrevoyions déjà au v. 10, c’est-à-dire l’inchoativité de l’acte sacerdotal de « Ἰησοῦ Χριστοῦ / *Jésus-Christ* ».

L’acte sacerdotal du Christ, selon Rouwez,

est vu sous un double aspect, celui du sacrifice accompli et celui d’un accomplissement encore en cours dans l’apparaître devant Dieu et la session à sa droite. La session royale signe la fin du sacrifice pour le péché, fin céleste qui ne laisse apparaître que le seul caractère royal du Christ [...]. Mais que peut vouloir dire cette émergence royale du Christ dans l’accomplissement de son sacrifice ? Elle vient expliquer, semble-t-il, la Nouvelle Alliance instaurée en ce sacrifice. La session céleste s’accorde avec l’office d’intercession, tel qu’il fut posé déjà en 7,25 : ‘vivant pour tout le temps en vue d’intercéder pour eux [qui s’approchent par lui de Dieu]’⁶⁹.

⁶⁷ SPICQ, C., *L’Épître aux Hébreux*, p. 309.

⁶⁸ LAUBACH, F., *Carta aos Hebreus*, p. 162.

⁶⁹ ROUWEZ, J., « Le Fils, prêtre et roi, de la Nouvelle Alliance », p. 2. L’auteur poursuit : « Ce qui nous intéresse aussi, c’est le texte de 2 Sm 7 (déjà cité en 1,5), présentant l’alliance davidique, comme une alliance pour toujours (*eōs aiōnos*, 7,16). Elle établit la descendance davidique sur la maison de Dieu, (ce que reprend He en 10,19-20), à laquelle David répond dans l’acte de ‘s’asseoir’ (*ekatisen*) devant Dieu et de lui adresser une prière. Ce serait là le seul texte biblique, à l’estime de Gourges (*Lecture christologique du Psaume CX*), d’une prière adressée à Dieu en position assise. La prière de David est d’un intercesseur et d’un garant, proclamant que Dieu confirmera l’alliance qu’il a promise (vs 24,26,27,29) ».

En effet, cet accomplissement encore en cours, par l'acte d'intercession du Christ devant Dieu serait indiqué par le mode du verbe « ἁγιάζω / *sanctifier* », au v. 14. A cet égard, nous pourrions également faire valoir la finale de la citation du *Ps* 110,1⁷⁰, au v. 13, où l'attente se réfère à la soumission des ennemis⁷¹. Or, nous avons vu au ch. 2, que toutes choses ont été subordonnées par-dessous ses pieds (He 2,8, citation du *Ps* 8,5-7). Cependant cette subordination n'est pas encore tout à fait manifeste. Le texte, au ch. 2, continue en décrivant le couronnement de gloire et d'honneur (aspect royal) de celui qui a vaincu la mort et qui, en plus, a mené de nombreux fils à cette même gloire (« meneur-en-chef de leur salut »), en les rendant parfaits. Le champ sémantique apparaît ainsi clairement proche du nôtre. Et pour compléter ce cadre sémantique, le verbe « ἁγιάζω / *sanctifier* » est aussi employé, en He 2,11, au participe présent, à propos de ceux que Jésus sanctifie, tout comme en He 10,14.

Dès lors, il nous semble que nous pouvons voir dans la suite du ch. 2, aux vs 14-15, les ennemis qui doivent être mis à ses pieds, à savoir la « mort », de laquelle nous sommes déjà affranchis, et le « diable » dont le pouvoir a été rendu inopérant. Pour dire autrement, en modifiant un adage connu : « la guerre est déjà remportée, mais les batailles pas encore »⁷². Voilà la sanctification qui s'accomplit toujours plus encore dans la vie de ceux qui ont été rendus parfaits. Ainsi, comme le dit Rouwez,

la description d'He est donc celle d'un prêtre royal assis, comme David le fut, devant Dieu, n'offrant pas de sacrifice, ayant déjà accompli la purification et médiatisé la nouvelle Alliance, pour être maintenant assis en posture royale et clamer l'accomplissement de l'Alliance promise à sa descendance »⁷³.

C'est de cette Alliance que témoigne l'Esprit dans les versets suivants.

⁷⁰ KOESTER, G. R., *Hebrews*, p. 440.

⁷¹ A propos des « ennemis », il est difficile de dire exactement, dans le contexte de la section, de quels ennemis s'agit-il. Certains ont tout simplement pensé à Satan (C. Scipq, *op. cit.*, p. 310). Mais nous pouvons nous rapporter à 1 Co 15, 25.54-56, où Paul cite à la fois le *Ps* 110,1 et le *Ps* 8,7, et parle explicitement de la mort.

⁷² HUGHES, P. E., *A commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 402.

⁷³ ROUWEZ, J., « Le Fils, prêtre et roi, de la Nouvelle Alliance », p. 2.

IV. A' – Quatrième paragraphe : vs 15-18

A trois reprises l'auteur de l'épître aux Hébreux fait recours au témoignage de l'Esprit Saint : en He 3,7-11 ; en He 9,6-10 et ici, en He 10,15-17. En effet, à l'instar de He 3,7-11, où l'auteur avait introduit une citation scripturaire tirée du Ps 95, les vs 15-18 (sous-section A') se construisent autour de la citation de Jr 31,33-34 (LXX : Jr 38,31-34), comme une *magna inclusio*⁷⁴, dans un acte solennel de proclamation de la parole prophétique qui vient de l'Esprit. Dans les vs 15-18, le texte d'Hébreux, par l'emploi emphatique du verbe « μαρτυρέω / témoigner » au début de la phrase, manifeste que l'Esprit Saint nous parle dans l'Écriture, en portant témoignage entre Dieu et l'homme⁷⁵. Le texte laisse entendre que l'Esprit parle, là où le prophète affirme qu'il s'agit de « Dieu » qui parle (YHWH). Il parle, pour ainsi dire, au nom de « Ἰησοῦ Χριστοῦ / Jésus-Christ », afin de confirmer toute la thèse développée jusqu'ici⁷⁶, qui aboutit à l'ordre nouveau attesté par les Écritures.

La base scripturaire de ce paragraphe est le même texte du prophète Jérémie utilisé en He 8,10-12. Cependant, l'auteur ne le reprend qu'en partie, en modifiant plus d'un détail afin de proposer une nouvelle structure, selon le sens recherché.

Il place, par exemple, *cœurs* avant *pensée* et construit les deux noms avec la préposition 'ἐπί / sur', ce qui invite à les faire dépendre tous deux du verbe *inscrirai*, au lieu d'attribuer le premier à *donnant*. Il joint à *péchés* un parallèle, *iniquités*, et substitue au subjonctif aoriste *μνησθῶ / je me souviendrai*, du verbe 'μυμήσκω / se souvenir' un futur indicatif 'μνησθήσομαι / je me souviendrerai'. De la sorte, il obtient deux formules doubles et, suivies chacune d'un verbe au futur.⁷⁷

⁷⁴ MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 428; KOESTER, G. R., *Hebrews*, p. 435, présente un tableau synoptique sur le texte de Jr 31,31-34 (LXX: Jr 38, 31-34) utilisé dans He 8,10-12 et He 10,16-17.

⁷⁵ HUGHES, P. E., *A commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 403; SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, p. 310. Les deux auteurs évoquent le texte 2P1, 21, qui parle de l'inspiration des prophètes par l'Esprit Saint.

⁷⁶ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 168.

⁷⁷ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 168.

On peut voir cela aux vs 16-17 : « sur leurs cœurs et sur leurs pensées je les inscrirai / et de leurs péchés et de leurs iniquités je ne me rappellerai plus ». Le rapport entre *a* et *b* laisse alors voir le parallèle entre l'« alliance » et « mes lois », lequel parallèle présente la nouvelle Alliance (*a*) et en donne les propriétés (*b*)⁷⁸. Une Alliance nouvelle et supérieure (He 7,22 ; 8,6.8.10 ; 9,15 – rappelons la correspondance avec la proposition de He 8,6), dont l'auteur retient ici à la fois son caractère intérieur (inscrit sur les cœurs et les pensées) et sa capacité de rémission des péchés, comme il nous est indiqué au v. 18. Or, nous savons d'après le ch. 9, que sans effusion de sang il n'y a pas de rémission des péchés (He 9,22).

Le Christ, par l'offrande de l'unique sacrifice de son corps, scelle ainsi pour l'éternité⁷⁹ une Alliance nouvelle dont les *lois* sont inscrites sur les cœurs⁸⁰. En effaçant les péchés de la conscience du pécheur, qui était lourde des œuvres mortes (He 9,14), il établit une communion « supérieure » avec Dieu, ce que la « loi » et ses sacrifices indiquaient mais ne parvenaient pas à accomplir. Voilà pourquoi il n'y a plus de sacrifices pour le péché, puisqu'il s'agit maintenant de faire mémoire de l'unique offrande pour les péchés et non pas des péchés, comme il était affirmé au v. 3. Dieu ne se *rappellera* plus les péchés et des iniquités (v. 17). Cela ne veut pas dire qu'il n'y aura plus de péchés commis devant Dieu ou que Dieu déclarerait qu'il n'y a plus de péchés, mais plutôt que les péchés, passés, présents et futurs, ont été pardonnés une fois pour toutes par le sacrifice unique de « Ἰησοῦ Χριστοῦ / Jésus-Christ », à travers un rachat qui demeure éternellement, en englobant toute l'histoire : « là-où il y a rémission de ceux-ci, il n'y a plus d'offrande pour le péché » (v. 18).

Une autre modification apportée ici à la citation de Jérémie, concerne la suite de la phrase, selon laquelle l'alliance est disposée pour « la maison d'Israël » (He 8,10). Or, ce n'est plus le cas. Le v. 16 reprend la citation en mettant à la place de « la maison d'Israël », le pronom « eux », que nous pouvons lier au v. 14, en évoquant ainsi *ceux* qui sont sanctifiés. Ainsi, le Christ, Prêtre et Roi, apparaît comme celui qui ne

⁷⁸ LOVINFOSSE, H. « Exposé sur He 10,1-18 », IET, 2001-2002, p. 9.

⁷⁹ DATTLER, F., *A Carta aos Hebreus*, p. 134 ; LAUBACH, F., *Carta aos Hebreus*, p. 163.

⁸⁰ MAZZAROLO, I. *Hebreus, o que muda depois de Jesus?*, p. 138-139; LONG, T. G., *Ebrei*, p. 128.

cesse d'intercéder « ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ / à la droite de Dieu » pour ceux qu'Il sanctifie, en leur donnant une perfection d'une alliance nouvelle, par l'application des mérites de son offrande sacrificielle.

M. Gourgès a fait remarquer le rapport étroit entre le *Ps* 110, presque omniprésent dans l'épître aux Hébreux, et la Pentecôte⁸¹. Il remarque la présence du thème de l'Alliance dans les ch. 8-10, où la première alliance est mise en parallèle avec la seconde, liée au Christ ressuscité et exalté « ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ / à la droite de Dieu ». Et il indique le lien fort avec la Pentecôte à travers la citation de *Jr* 31, que nous retrouvons au ch. 8 et dans la finale du ch. 10 ; ce qui suggérerait que l'épître aux Hébreux voit la Pentecôte comme fête de l'Alliance, « comme signe de la nouvelle alliance » en *Jr* 31,31-34 (LXX : *Jr* 38,31-34)⁸².

Or, l'auteur de l'épître aux Hébreux affirme également que la mention de la « droite » (110,1) a le mérite de rappeler que Jésus-Christ partage les prérogatives divines⁸³, particulièrement l'envoi de l'Esprit. En même temps,

le motif de la droite, inspiré du *Ps*. CX, est lié à une réalité présente en fonction de laquelle tout le reste se trouve situé. C'est en effet par rapport à cette réalité – le ministère actuel d'intercession du Christ ressuscité – que se voit dévalué le passé de la première alliance, tandis que le passé du sacrifice de Jésus apparaît tout entier orienté vers elle⁸⁴.

Dès lors, ne pouvons-nous pas nous demander si le témoignage de l'Esprit Saint, en He 10,15-18, ne serait-il pas précisément l'attestation prophétique de l'œuvre achevée d'expiation des péchés de la part du Christ Roi-prêtre, à la communauté de ceux qui sont sanctifiés, pour qui l'accomplissement n'est pas encore au bout ?

⁸¹ GOURGES, M., « Lecture christologique du Psaume CX et Fête de la Pentecôte », p. 5-24. L'auteur rappelle que le texte du *Ps* 110,1 est aussi repris en Ac 2,33-36.

⁸² MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 428-429 ; LAUBACH, F., *Carta aos Hebreus*, p. 165 ; LOPES, A. N., *Hebreus*, p. 212 ; LANE, W. L., *Hebrews*, p. 2568 ; KISTEMAKER, S., *Hebreus*, p. 389 ; ATTRIDGE, H. W., *Hebrews*, p. 281.

⁸³ LANE, W. L., *Hebrews*, p. 257.

⁸⁴ GOURGES, M., « Lecture christologique du Psaume CX et Fête de la Pentecôte », p. 24.

V – Conclusion

Faut-il voir, en He 10,1-18, seulement une récapitulation de tout le développement de l’auteur, commencé au ch. 8, sur le ministère céleste du prêtre éternel ?⁸⁵ Certes, l’idée de récapitulation y est, mais le texte a sa spécificité propre selon l’intention de l’auteur, que nous avons essayé de faire rejaillir au fil de notre lecture interprétative. La section He 10,1-18 apparaît, sans aucun doute, comme la conclusion de l’ensemble He 8,1–10,18. Tout ce développement a donc

son point d’aboutissement dans la position finale du Prêtre-Roi dont la session lui accorde la puissance victorieuse de Dieu sur les ennemis, par la médiation de l’Alliance mise en loi dans les promesses supérieures de la nouvelle alliance de Jérémie⁸⁶.

La position que tient le Prêtre-Roi devant Dieu est celle d’un intercesseur qui, ayant accompli la médiation parfaite entre l’homme et Dieu, ne cesse de nous envoyer son Esprit, afin que nous puissions entrer dans l’accomplissement de sanctification, en étant assurés de la perfection éternelle de l’offrande de Jésus-Christ qui est cause de notre salut.

L’auteur de la lettre aux Hébreux a devant lui le fait que le Christ est le grand prêtre, qui s’offre, en offrande, une fois pour toutes. Pour lui, Jésus-Christ n’entre qu’une seule fois dans le Saint des Saints et accomplit l’unique sacrifice pour le salut de tous. Il est cause du salut éternel, selon l’ordre du sacerdoce de Melchisédek (*Ps* 110) et dans la descendance davidique (*Ps* 40), comme en témoigne l’Esprit de Dieu, apportant la prophétie de *Jr* 31. Enfin, l’auteur de la lettre aux Hébreux ne doute pas de placer Jésus-Christ comme le grand prêtre éternel, le seul capable d’accomplir un sacrifice pour le salut éternel de toute l’humanité.

Références bibliographiques

ATTRIDGE, H. W., **Hebrews**. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis : Fortress Press, 1989.

⁸⁵ SPICQ, C., *L’Épître aux Hébreux*, p. 300.

⁸⁶ ROUWEZ, J., « Le Fils, prêtre et roi, de la Nouvelle Alliance », p. 4.

CASALINI, N., « I sacrifici dell'antica alleanza nel piano salvifico di Dio secondo la Lettera agli Ebrei ». In: **Rivista Biblica** 35, 4 (1987), p. 443-464.

DATTLER, F., **A Carta aos Hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1980.

DEL PÁRAMO, S., Las citas de los Salmos en S. Pablo. (1963). *Analecta Biblica* 1 (17). Studiorum Paulinorum Congressus Internatinalis Catholicus 1961. Pontificio Instituto Biblico (Org.). Roma: PIB, 1963, p. 229-241.

GONZAGA, W. O., « *Corpus Paulinum* no cânon do Novo Testamento». *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro: PUCRio, v. 21, n. 55, jan/abr2017, p. 19-41.

GOURGES, M., « Lecture christologique du Psaume CX et Fête de la Pentecôte ». In: **Revue Biblique** 83 (1976), p. 5-24.

GRELOT, P., « Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante ». In: **Revue Biblique** 108 (2001), p. 210-213.

GUTHRIE, D., **Hebreus. Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1984.

HUGHES, P. E., **A commentary on the Epistle to the Hebrews**. Eerdmans: Grand Rapids, 1997.

KISTEMAKER, S., **Hebreus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

KOESTER, G. R., **Hebrews**. The Anchor Bible, vol. 36. New York : Doubleday, 2001.

LANE, W. L., **Hebrews**. Word Biblical Commentary, vol. 47B. Dallas ; Texas : Word Books ; Publisher, 1991.

LAUBACH, F., **Carta aos Hebreus**. Curitiba: Esperança, 2000.

LENSKI, R. C. H., **The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James**. Columbus, Ohio : The Warturg Press, 1956.

LONG, T. G., **Ebrei**. Torino: Claudiniana, 2005.

LOPES, A. N., **Hebreus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2016.

LOVINFOSSE, H., « **Exposé sur He 10,1-18** ». Bruxelles : IET, 2001-2002.

MARCHESE-CASALE, C., **Lettera agli Ebrei**. Roma: Paoline, 2005.

MAZZAROLO, I., **Hebreus, o que muda depois de Jesus? Do Jesus Histórico ao Cristo da fé**. Rio de Janeiro: Isidoro Mazzarolo, 2011.

MIMOUNI, S. C., Le «grand prêtre» Jésus «à la manière de Melchisédech» dans l'Épître aux Hébreux. **Annali di Storia dell'Egesi** 33/1, 2016, p. 79-105.

PÉREZ MILLOS, S., **Hebreos**. Viladecavalls, Barcelona : CLIE, 2009.

PHILLIPS, R. D., **Hebreus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

ROUWEZ, J., « **La structure littéraire du texte d'hébreux** », **introduction au séminaire Epître aux Hébreux**. Bruxelles : IET, 2005.

ROUWEZ, J., « **Le Fils, prêtre et roi, de la Nouvelle Alliance** », **reprise de He 5,11-10,39**. Bruxelles : IET, 1999.

ROUWEZ, J., « **Traduction** ». Séminaire “Epître aux Hébreux”. Bruxelles : IET, 2005.

SCHIERSE, F. J., **Epístola aos Hebreus**. Rio de Janeiro: Vozes, 1970.

SPICQ, C., **L'Épître aux Hébreux**, Commentaire T 2, Etudes Bibliques 40/2. Paris : Gabalda, 1953.

THOMAS D'AQUIN, **Somme Théologique**, Ila-IIae. Paris : Cerf, 1984

TRADUCTION ŒCUMENIQUE DE LA BIBLE. Paris : CERF, 2010.

VANHOYE, A., La lettre aux Hébreux : Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance, Jésus et Jésus Christ 84. Paris : Desclée, 2002.

VANHOYE, A., La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux, Studia Neotestamentica 1, 2 éd. Paris-Bruges : Desclée, 1976.



A questão do Liberalismo e a necessidade de uma fundamentação moral: uma análise na ética do discurso e na teologia política de Joseph Ratzinger

The question of liberalism and the need for a moral foundation: an analysis in the ethics of discourse and in the political theology of Joseph Ratzinger

La cuestión del liberalismo y la necesidad de un fundamento moral: un análisis en la ética del discurso y en la teología política de Joseph Ratzinger

Paulo Roberto de Oliveira¹

André Luís Vieira Elói²

¹ Mestre em Filosofia pela FAJE (2013). Graduado em Filosofia pela FAFIDIA (2009). Curso de Introdução à Psicologia pela Universidade de Yale, Estados Unidos (2020). É professor designado do Departamento de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas ao Direito do Curso de Direito da UEMG Unidade Diamantina. Atualmente é Líder do Grupo de Pesquisa "Formação Psicossocial do Direito" (Certificado pela Instituição/CNPQ), pesquisador e coordenador do projeto de pesquisa (UEMG/FAPEMIG) "Análise Antropológica da Violência e da Criminalidade: Aportes Filosóficos e Psicológicos". Editor da Revista *Zeitgeist* (Unidade Diamantina/UEMG). Email: paulo.oliveira@uemg.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0187905851450869>

² Possui graduação em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC MG) (2009), mestrado em Direito pela PUC MG (2014) e doutorado em Direito pela PUC MG (2019). Atualmente é professor efetivo da Universidade do Estado de Minas Gerais, diretor acadêmico da Unidade Diamantina da Universidade do Estado de Minas Gerais e professor horista da Faculdade Arquidiocesana de Curvelo. Email: andre.vieira@uemg.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7928605294320894>

Resumo

A nossa pesquisa consiste em demonstrar o desvio do conceito de liberdade em grande parte do pensamento moderno, isto é, a exaltação do liberalismo e da consciência individual como pressuposto de verificação do agir. Dessa forma, nota-se uma ideia de liberdade na democracia que a coloca em risco, sem o compromisso do agir social e responsável. Além disso, o individualismo torna-se um impedimento para uma fundamentação ética que precisa ser universal na era da ciência. Desse modo, pretendemos analisar os problemas dessa concepção de liberdade, bem como a necessidade de uma fundamentação moral que possa apresentar soluções para os grandes problemas atuais da humanidade e as dificuldades históricas, culturais e epistemológicas para essa fundamentação. Utilizando a metodologia bibliográfica, realizamos essa análise crítica através da Ética do Discurso de Karl Otto Apel, que estrutura, pelos pressupostos da linguagem, a possibilidade de uma moral universal, através da Pragmática Transcendental, revelando assim um universal concreto. Apresentamos também a resposta ao problema através do pensamento político e moral do teólogo Joseph Ratzinger, utilizando principalmente o texto intitulado “Verdade, Valores e Poder: Pedras-de-toque de uma sociedade pluralista”, publicado no livro “Liberar a Liberdade: Fé e Política no terceiro milênio”. Neste sentido podemos perceber que a liberdade só pode ser vivida e analisada como uma realidade comunitária, sendo portanto um valor democrático, ao lado do bem e do direito. Em nossa análise poderemos ver que embora a ética do discurso (filosófica) e a teologia política de Ratzinger (teologia) tenham conceitos, métodos e fundamentos divergentes, existem elementos que demonstram uma relação parcial (não absoluta), primeiramente porque o problema do liberalismo e do individualismo são postos por ambos, bem como a necessidade de uma reflexão ética profunda, mesmo que a ética do discurso tenha como fundamento a via pública da discussão e a ética teológica possua, como fundamento, o discernimento, disposição de agir de acordo com a vontade de Deus, pela revelação, e Ratzinger demonstra isso através da orientação da consciência para a verdade. Portanto, nossa pretensão é demonstrar esse possível diálogo sobre a ética, colocando a questão da liberdade no horizonte filosófico e teológico da fé na dimensão da consciência.

Palavras-Chave: Consciência Moral. Liberdade. Política

Abstract

Our research consists in demonstrating the deviation of the concept of freedom in much of modern thought, that is, the exaltation of liberalism and individual conscience as a presupposition for verifying action. In this way, there is an idea of freedom in democracy that puts it at risk, without the commitment of social and responsible action. Furthermore, individualism becomes an impediment to an ethical foundation that needs to be universal in the age of science. In this way, we intend to analyze the problems of this conception of freedom, as well as the need for a moral foundation that can present solutions to the great current problems of humanity and the historical, cultural and epistemological difficulties for this foundation. Using the bibliographic methodology, we carried out this critical analysis through Karl Otto Apel's Discourse Ethics, which structures, through the assumptions of language, the possibility of a universal moral, through Transcendental Pragmatics, thus revealing a concrete universal. We also present the answer to the problem through the political and moral thought of the theologian Joseph Ratzinger, using the text entitled "Truth, Values and Power: Touchstones of a pluralistic society", published in the book "Liberar a Liberdade: Fé e Política in the third millennium". In this sense, we can see that freedom can only be lived and analyzed as a community reality, being therefore a democratic value, alongside the good and the right. In our analysis, we can see that although discourse ethics (philosophical) and Ratzinger's political theology (theology) have divergent concepts, methods and foundations, there are elements that demonstrate a partial (not absolute) relationship, primarily because the problem of liberalism and of individualism are posed by both, as well as the need for a deep ethical reflection, even if the ethics of discourse is based on the public way of discussion and theological ethics has, as a foundation, discernment, willingness to act in accordance with the will of God, by revelation, and Ratzinger demonstrates this through the orientation of conscience towards truth. Therefore, our intention is to demonstrate this possible dialogue on ethics, placing the issue of freedom in the philosophical and theological horizon of faith in the dimension of conscience.

Keywords: Moral Conscience. Freedom. Policy

Resumen

Nuestra investigación consiste en demostrar la desviación del concepto de libertad en gran parte del pensamiento moderno, es decir, la exaltación del liberalismo y la conciencia individual como presupuesto para la acción verificadora. De esta forma, hay una idea de libertad en democracia que la pone en riesgo, sin el compromiso de una acción social y responsable. Además, el individualismo se convierte en un impedimento para una base ética que necesita ser universal en la era de la ciencia. De esta manera, pretendemos analizar los problemas de esta concepción de la libertad, así como la necesidad de una fundamentación moral que pueda presentar soluciones a los grandes problemas actuales de la humanidad y las dificultades históricas, culturales y epistemológicas para esta fundamentación. Utilizando la metodología bibliográfica, realizamos este análisis crítico a través de la Ética del Discurso de Karl Otto Apel, que estructura, a través de los presupuestos del lenguaje, la posibilidad de una moral universal, a través de la Pragmática Trascendental, revelando así un universal concreto. También presentamos la respuesta al problema a través del pensamiento político y moral del teólogo Joseph Ratzinger, utilizando principalmente el texto titulado “Verdad, Valores y Poder: Piedras de toque de una sociedad pluralista”, publicado en el libro “Liberar a Liberdade: Fé et Politics en el tercer milenio”. En este sentido, podemos ver que la libertad sólo puede ser vivida y analizada como una realidad comunitaria, siendo por tanto un valor democrático, junto con el bien y el derecho. En nuestro análisis podemos ver que si bien la ética del discurso (filosófica) y la teología política de Ratzinger (teología) tienen conceptos, métodos y fundamentos divergentes, hay elementos que demuestran una relación parcial (no absoluta), principalmente porque el problema del liberalismo y del individualismo que plantean ambos, así como la necesidad de una profunda reflexión ética, si bien la ética del discurso se fundamenta en la forma pública de discusión y la ética teológica tiene como fundamento el discernimiento, la voluntad de obrar de acuerdo con la voluntad de Dios, por revelación, y Ratzinger lo demuestra a través de la orientación de la conciencia hacia la verdad. Por tanto, nuestra intención es demostrar este posible diálogo sobre la ética, situando el tema de la libertad en el horizonte filosófico y teológico de la fe en la dimensión de la conciencia.

Palabras-Clave: Conciencia Moral. Libertad. Política

Introdução

O período moderno é marcado pela busca da libertação da consciência, tanto no plano prático da ética e da política como no plano da ciência. Vemos então a ascensão da ordem econômica pelo capitalismo e as revoluções científicas e tecnológicas. Diante disso surge a necessidade de um pensamento moral capaz de dar algumas respostas às indagações do homem que emergem mediante o descontrole da técnica. Do lado político a humanidade visualizou e viveu na primeira metade do século XX o surgimento dos regimes totalitários nos principais países do mundo. O totalitarismo é uma forma de pensar as resoluções da vida prática de modo rápido e absoluto, vem do desejo humano da busca por uma sociedade livre, sem sofrimento e sem culpa. Para a filósofa política Hanna Arendt, o totalitarismo é uma nova forma de governo, que surge como eliminação da oposição, as massas criadas buscam uma adoração ao líder, como um messias, salvador do mundo. Para Arendt, o totalitarismo é um modo de governo e de poder totalmente diferentes da tirania, do despotismo e da ditadura, existe uma disposição para a transformação das classes sociais (aniquilamento) em massas, o centro do poder é a polícia e não o exército e tem como propósito o domínio mundial. Podemos ver essa distinção das formas de governo apresentadas por Arendt na citação a seguir:

as formas de governo sob as quais os homens vivem são muito poucas; foram descobertas cedo, classificadas pelos gregos, e demonstraram rara longevidade. Se aplicarmos esses dados, cuja ideia fundamental, a despeito de muitas variações, não mudou muito nos dois milênios e meio que vão de Platão a Kant, somos imediatamente tentados a

interpretar o totalitarismo como forma moderna de tirania, ou seja, um governo sem leis no qual o poder é exercido por um só homem (ARENDDT, 1998, p. 513).

Nosso trabalho está dividido em três partes. Na primeira parte tratamos sobre os pressupostos da linguagem como forma de demonstrar a possibilidade de uma ética racional científica³, tal estrutura foi pensada pela ética do discurso de Apel e Habermas. Na segunda parte começamos à analisar o pensamento ético e político de Ratzinger sobre a consciência moral, partindo do estudo sobre a ideia de liberdade, procurando superar o liberalismo tão presente na modernidade. Por fim, relacionamos a consciência com a ideia da verdade como forma de encontrarmos uma essência para a consciência.

1- As condições atuais da *práxis* e os pressupostos da linguagem

Iremos abordar em nosso trabalho de pesquisa sobre a possibilidade de pensarmos a consciência moral de modo universal e necessário, isso significa uma fundamentação da ética pela razão, mas que não se reduz ao racionalismo moderno, isto é, a ética racional proposta por Habermas e Apel (Ética do Discurso) tem como pressuposto teórico a Razão Comunicativa, presente no agir humano e nas relações sociais, diferentemente da Razão Instrumental, utilizada pela ciência e

³ A ética racional se baseia nos princípios racionais do agir humano que orientam a prática em oposição ao movimento ético que coloca a emoção como centro da reflexão ética, bem como da empatia emotiva (ver Paul Bloom, pesquisador e psicólogo da universidade de Yale, Estados Unidos). Chamamos de ética científica, pois, conforme a ética do discurso, a ciência necessita de uma abordagem ética para a suas ações.

pela técnica. Em Habermas, por exemplo, encontramos claramente o problema da substituição do mundo da vida, do agir comunicativo pela razão instrumental, na qual, os homens tornam-se apenas mercadorias e utilidades, visando o sucesso, o lucro e o poder:

À medida que o sistema econômico sujeita a seus imperativos as formas de vida do lar privado e a conduta de vida dos consumidores e empregados, está aberto o caminho para o consumismo e para o individualismo exacerbado. A prática comunicativa cotidiana é racionalizada de forma unilateral num estilo de vida utilitário, esta mudança induzida pelos meios diretores para uma orientação de natureza teleológica gera, como reação, um hedonismo liberto das pressões da racionalidade. Assim como a esfera privada é solopada e erodida pelo sistema econômico, também a esfera pública o é pelo sistema administrativo. O esvaziamento burocrático dos processos de opinião espontâneos e de formação da vontade abrem caminho para a manipulação da lealdade das massas e torna fácil o desatrelamento entre as tomadas de decisão políticas e os contextos de vida concretos e formadores de identidade (Habermas, 1987a, p. 325).

Para tanto, utilizamos a pesquisa bibliográfica e análise crítica como método para a nossa pesquisa, considerando como fundamentação teórica dois sistemas de pensamento que se convergem e se complementam de certo modo. Temos de um lado a ética do discurso, desenvolvida pelo marco teórico da virada linguística da escola alemã de Karl Otto Apel e Jürgen Habermas. Apontamos também o pensamento ético e político do teólogo alemão Joseph Ratzinger, o papa Bento XVI, tendo como referência principal a sua obra publicada recentemente “Liberar a liberdade: fé e política no terceiro milênio”, uma coletânea de

textos escritos por ele durante alguns anos, nesses artigos podemos ver que o teólogo tenta demonstrar de diversas formas e argumentos a relação entre fé e política no pressuposto da liberdade, isto é, a fé deve ser liberada da supervisão política, tendo em vista que essa não deve constituir o núcleo central da vida humana. De outro modo, a fé cristã pode ser uma luz para as democracias modernas, pois constituem princípios importantes para a estruturação e o desenvolvimento dos Direitos Humanos e da dignidade humana. Portanto, o cristão deve participar da vida política de modo a garantir o bem comum através dos ensinamentos recebidos, da formação moral. Porém, tal perspectiva não deve ser imposta, comunicada de modo tirânico, mas democraticamente.

A necessidade de pensarmos uma ética universal vem de uma razão histórica, de uma urgência social e política, que vamos discutir agora.

Do ponto de vista da reflexão filosófica, os desafios da atualidade, revelam que a situação atual é um problema ético⁴. Daí reportamos que a ética é uma via capaz de solucionar os problemas da situação atual, pois estamos no nível da ação, do agir prático que coloca em risco a vida e a dignidade humana. Segundo o filósofo Francisco Javier Herrero, temos três grandes desafios que podem se expressar em dois: científico e o social/político:

Entre muitos desafios que de fato o mundo contemporâneo nos apresenta, vou me concentrar especialmente em três: um primeiro provocado pela própria estrutura da ciência moderna e que exige uma ética da ciência; um segundo, consequência do

⁴ Essa perspectiva é apresentada por Habermas, para Kant o problema ético é antropológico, isto é, a situação atual revela antes de tudo um problema antropológico, que pode ser solucionado pela via ética.

anterior, provocado pelo impacto da ciência e da técnica na ação dos homens e que exige uma ética da solidariedade universal; e um terceiro, provocado pelo fenômeno da globalização e que exige uma resposta ético-política capaz de responsabilizar-se pelas consequências de nossas ações em nível planetário (HERRERO, 2006, p. 11).

Segundo Herrero temos pela primeira vez uma história universal⁵, ou seja, os desafios apresentados na citação acima estão presentes em todas as culturas e nações da humanidade, mesmo que não se dirija à todos do mesmo modo, cada cultura e país sofrem as ações globais de forma desigual e o seu enfrentamento é diferente. Isso só foi possível mediante a universalização da produção e da tecnologia. O modo de vida humano é tende a ser cada vez mais tecnológico, a prova dessa ideia pode ser verificada na seguinte questão: se a tecnologia e a ciência desaparecessem, a comunidade humana teria sérias dificuldades para viver.

A ciência e a técnica se tornaram universais, a tecnologia está dando pela primeira vez à humanidade um alcance planetário, universal, a atividade humana tem um raio de ação global, basta ver o problema ecológico que estamos enfrentando. A ciência ao abandonar o mundo da vida para obter uma noção universal e objetiva da realidade, na qual o racionalismo seria a única forma de pensar o real, necessita de uma ética da ciência que não nasça dela mesma. A atividade científica é uma atividade eminentemente humana que recebeu um reconhecimento universal, de tal modo, que tende a substituir todas as outras formas de

manifestação antropológica. Desse modo, temos o desafio de submeter a ciências às exigências morais para que ela tenha um significado humano, mas esse processo é possível? (Cf. HERRERO, 2006, p. 16).

Como consequência da racionalidade científica universal, temos no campo pragmático a tecnologia⁶. Temos diante de nós a formação do desafio tecnológico-ecológico. Esse desafio acontece no rompimento da razão teórica-contemplativa com a razão técnica. As atividades do *homo faber* superaram a atividade contemplativa de tal forma que a técnica tornou-se desmedida e ilimitada. Mas, “é justamente o enorme desenvolvimento atual das ciências e da técnica que nos leva a colocar, de um modo mais urgente o problema da responsabilidade da razão” (HERRERO, 2006, p. 17). Somos responsáveis por tudo que fazemos, criamos e provocamos através da cultura científica e tecnológica que vivemos. O desequilíbrio entre o fazer e o pensar está tornando a vida na Terra quase insustentável, a destruição do planeta e dos recursos naturais avançam à cada ano em todos os lugares. Nossas ações tem uma repercussão universal e por isso mesmo o desafio de uma ética da responsabilidade é de todos. Quem são os responsáveis pela tragédia ambiental? Todos os homens, não existe um culpado em particular, mas todos aqueles que vivem sob a égide da cultura científica:

⁶ Na concepção de Herrero a tecnologia tal qual conhecemos hoje deriva da ciência, isso não significa que antes da ciência não existia tecnologia, haja vista, os instrumentos e ferramentas construídos e utilizados pelos povos primitivos, contudo, a tecnologia como manipulação e poder sobre a realidade surge após a ciência moderna: “Um segundo traço da ciência moderna é o seu prolongamento técnico. Garantindo as suas bases teóricas, a ciência tende cada vez mais a se constituir como um instrumento eficaz de análise e de manipulação do real (...) A ciência comporta, no seu próprio projeto, a ideia de um poder eficaz sobre as coisas” (HERRERO, 2006, p. 13).

Pela primeira vez na história, a nossa civilização coloca cada ser humano, cada nação, cada cultura em face de uma problemática ética comum. Diante de todos surgem a urgente necessidade de uma ética da responsabilidade solidária capaz de afrontar os desafios emergentes e de assegurar aos homens a capacidade de governar os efeitos do poder que eles efetivamente possuem (HERRERO, 2006, p. 18).

O desenvolvimento do cientificismo deu-se através do positivismo, primeiro, o termo foi empregado pelo filósofo francês Claude-Henri de Rouvroy (1760-1825) para explicar o método do cientificismo. Todavia, o grande idealizador do movimento positivista no mundo foi o auxiliar de Claude-Henri, o francês Auguste Comte (1798-1857). O positivismo tem a pretensão de ser a única forma de conhecimento possível, tendo como fundamento outras correntes como o naturalismo e o materialismo. Porém, embora demonstramos a situação da ciência frente ao mundo da vida, as pretensões dela (a ciência) nunca foram satisfeitas, ainda assim, devemos salientar que nem toda a modernidade se configura pelo cientificismo, existe uma percepção ética muito clara na sociedade, em especial após as duas guerras mundiais no século XX, que abriram espaço para o surgimento da bioética.

Segundo Ratzinger o cientificismo e o positivismo constituem uma grande ameaça à democracia, “unilateralidad del moderno concepto de razón, tal como fue formulado por primera vez por Roger Bacon y que después triunfó plenamente en el siglo XIX” (RATZINGER, 1984: 819); e portanto, à dignidade do homem, pois, é fornecido uma limitação racional, isto é, a razão é restrita apenas às ciências experimentais. Desse modo, a ética e a política para serem consideradas “ciências racionais”

deveriam ser reduzias à razão quantitativa, objetiva. Contudo, a objetividade da moral (no sentido da razão matemática), tornaria a própria moral um sistema de vantagens e desvantagens apenas: “la moral en cuanto tal queda liquidada. Porque lo bueno en sí y lo malo en sí ya no cuentan, sino sólo la proporción de ventajas e inconvenientes” (RATZINGER, 1984: 820). A moral e o direito não seriam pensados pelos critérios do bem, mas simplesmente pela sua eficiência e utilidade:

El Derecho pierde toda fundamentación objetiva, (...) no se protegen ya bienes jurídicos, sino que se trata tan sólo de evitar el choque de intereses contrapuestos (...). Esta situación inerme de la razón moral tiene como consecuencia que el Derecho ya no puede encontrar su punto de referencia en una idea fundamental de la justicia y pasa a ser tan sólo el reflejo de las ideologías dominantes. (RATZINGER, 1984: 820).

Neste caso a moral perde o seu valor em si mesma, a sua axiologia está implícita no seu sentido prático, ou seja, o direito não tem como fundamento o *ethos*, sua base está nas estruturas estatais que garante a ordem social. Se a estrutura estatal perde a sua eficiência, deve-se buscar meios mais promissores que possam substituir tal estrutura. Esse é o risco da democracia, que, pela sua fragilidade e burocracia lenta, sofre ameaças de sistemas mais promissores, porém, na maioria das vezes totalitários, como sinalizamos na introdução desse trabalho.

O terceiro grande desafio é o social-político, consequência da globalização. Temos uma mudança tanto na ordem econômica, como no modo de produção. O controle do capital não é mais realizado pelas multinacionais, mas pelos mercados financeiros. Pelo fundo de pensão e

investimento detém posição estratégica no controle do capital. Existe também uma mudança na natureza do trabalho, hoje a produção tem uma intensidade maior no conhecimento, exigindo cada vez mais que os empregados tenham conhecimentos sofisticados, trabalhos criativos e a qualificação é cada vez mais preponderante. Dessa forma, temos um número crescente de desempregados e trabalhadores (as) informais, o aumento contínuo de crises econômicas, sendo cada vez mais complexas as soluções para tais crises, a preocupação do Estado em desenvolver economicamente o país, sem se preocupar com o bem estar de todos os cidadãos, e o aumento alarmante da desigualdade social, da fome e da miséria⁷. Disso decorre:

Surge, assim, pela primeira vez na história, a tarefa de dar um sentido humano ao desenvolvimento em escala mundial, como um outro imenso desafio atual, precisamente no momento em que a idolatria do mercado gerou um vazio ético e acelerou o fim das utopias revolucionárias (HERRERO, 2006, p. 18)

Claramente a necessidade de uma ética universal, que não seja fundada apenas no sujeito, é verificável nas análises que realizamos até aqui. Porém, encontramos um paradoxo dentro da cultura científica atual que impossibilita a reflexão ética. Essa impossibilidade se dá por causa

⁷ A situação atual está fundada por 4 vergonhas político-morais: 1º) fome e miséria que conduz à morte a um número cada vez maior de seres humanos. 2º) A tortura e a violação da dignidade humana sobretudo nos Estados que não são de Direito. 3º) O crescente desemprego e disparidade na distribuição de renda e da riqueza social. 4º) Ameaça de destruição da humanidade pelo perigo só em parte superado de uma guerra nuclear e de um desequilíbrio ecológico.

de três correntes filosóficas que tratam justamente de impedir essa responsabilidade da razão histórica.

1º - Cientificismo positivista: o cientificismo tenta ser a única racionalidade válida. Ciência livre de valor. E como se coloca uma única racionalidade, por isso a ética está fora, pois a ética é colocada no âmbito irracional ou de um subjetivismo emotivista.

2º- Racionalismo crítico: impede uma ética universal porque mostra que uma fundamentação a nível universal é impossível. Uma única possibilidade de universalização para o racionalismo crítico, que surge no contexto iluminista, é a razão que funda a autonomia. É dessa forma que Kant teoriza uma ética cosmopolita.

3º- Solipsismo metódico: uma convicção liberal de que o indivíduo concebido a seus direitos inalienáveis é anterior à formação da sociedade (política moderna, contrato social), grande parte da filosofia moderna é solipsista, pois predomina sempre o sujeito, cogito cartesiano, sujeito transcendental, até Husserl. Logicamente que a contemporaneidade tende à criticar esse solipsismo, sobretudo na filosofia da história e nas utopias socialistas. O solipsismo cria sérios entraves a uma ética de caráter universal.

A grande questão que veremos no pensamento de Ratzinger na fundamentação de uma consciência efetivamente moral é o problema moderno da liberdade. A era moderna reformulou o *ethos* da tradição, reestruturando-o através do princípio supremo da liberdade, aplicado

cada vez mais à economia de mercado e ao poder político, tendo como fim o dinheiro e o poder, é nisso que consiste a grosso modo, a sociedade burguesa moderna.

Antes, porém, vamos procurar mostrar como é que podemos formular uma ética universal no pensamento de Karl Otto Apel através dos pressupostos da linguagem. Neste sentido estamos fundamentando uma moral (consciência moral) filosoficamente, depois veremos como isso é possível mediante a tradição cristã.

No texto “O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética: o problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência”, Apel procura desenvolver a tese de que vivemos em uma comunidade real de comunicação, contendo normas sintáticas, semânticas e pragmáticas da linguagem. Porém, existe um a priori da comunidade de comunicação, transcendental, que possibilita e condiciona todo o debate científico e da vida cotidiana do homem, são os pressupostos e as pretensões da linguagem. A capacidade de argumentar do homem possui pressupostos simples como por exemplo o falante e o interlocutor, a língua utilizada, buscando entendimento e validade. Na argumentação buscamos satisfazer algumas pretensões racionais: verdade, correção e veracidade:

No a priori da argumentação está a pretensão de justificar, não só todas as “afirmações” da ciência, mas além delas, todas as pretensões humanas (também as pretensões implícitas de pessoas em relação a outras pessoas, contidas em ações e instituições). Quem argumenta reconhece implicitamente todas as possíveis pretensões de todos os membros da comunidade de comunicação, que

podem ser justificadas por argumentos racionais (caso contrário, a pretensão da argumentação se autolimitaria tematicamente) (APEL, 1994, p. 149).

Existe portanto, uma ética fundamental na elaboração da ciência, que nasce do a priori da comunidade de comunicação e consiste na obrigação de satisfazer todas as pretensões da vida humana pelo discurso, isto é, racionalmente.

O princípio da ética do discurso tem a sua gênese na própria estrutura da linguagem, no seu núcleo que são as condições do discurso argumentativo, temos portanto o “dever de resolver dialogicamente todas as pretensões da vida humana”. Por isso, as ciências humanas tem uma estrutura valorativa, do mesmo modo que as ciências exatas e da natureza. O discurso argumentativo é ponto de partida para a ética, pois, na “comunidade de argumentação se pressupõe o mútuo reconhecimento de todos os membros, como parceiros de discussão com direitos iguais” (APEL, 1994, p. 120).

A consciência moral é um atributo do ser humano racional que busca satisfazer as pretensões da vida humana. Contudo, como vimos brevemente, os pressupostos da linguagem nos fornecem uma possível fundamentação do princípio moral, como forma para resolvermos os principais desafios da atualidade. Foi importante demonstrar o tipo de racionalidade que a ética possui, rechaçando os princípios liberais solipsistas que se encontram no cerne da democracia. Veremos agora a resposta que Joseph Ratzinger dará a questão da consciência moral

através de objetos que podem ser encontrados pela razão e desenvolvidos por ela na política e no direito.

2- A liberdade comunitária e os valores democráticos

Ratzinger parte do argumento sobre as pedras de toque de uma sociedade pluralista: Verdade, Valores e Poder; vale ressaltar que o autor reconhece o sentido do Estado e da democracia como o lugar de todos e da liberdade, porém uma democracia não pode ser feita para dentro de si mesma, tendo como horizonte de sentido e propósito a soberania do povo como forma de construção do relativismo:

Surge a questão sobre como se deve formar hoje a sociedade em liberdade, sociedade esta em princípio estatal; o conteúdo ético da liberdade humana deveria ser pensado como uma realidade possível de se viver sempre e somente numa responsabilidade comum (RATZINGER, 2019, p. 78).

A liberdade é a primeira manifestação do homem em todos os sentidos da vida social, econômica e cultural. Buscamos a liberdade como a nossa única essência e por isso mesmo, esse foi o princípio que mais se firmou desde a Revolução Francesa. Contudo, o princípio da liberdade é relacional com outros princípios que são a sua própria garantia. Ela é inter-referencial de sentido com a igualdade e a dignidade. Não se pode imaginar um confronto entre esses princípios, mas um se refere ao outro. A liberdade sem a dignidade além de ameaçada perde a sua razão de ser, pois o que nos torna dignos é a liberdade e essa é garantida pela dignidade. Do mesmo modo, todos somos (iguais) livres e a desigualdade de ser (pluralismo) faz parte da liberdade do ser.

Para Ratzinger a liberdade, o direito e o bem são princípios morais nas sociedades democráticas. Como veremos adiante, o relativismo e a falsa vontade da maioria não são princípios democráticos. O que faz um experimento científico ser bom não é a experiência em si, essa é indiferente, pois é descritiva. Agora, é o bem, elemento moral, que faz toda a diferença. A ciência serve a humanidade quando esta reconhece o seu lugar no mundo, não serve à interesses partidários ou ideológicos, mas se direciona para o horizonte de significação humana: “somente conduzida com responsabilidade moral ela consegue realizar sua verdadeira essência” (RATZINGER, 2019, p. 79).

Vimos no primeiro tópico desse artigo que a consciência tem uma pretensão pública inegável. Contudo, o liberalismo moderno do século XX e XXI tendem a negar essa constatação. Analisamos que a ciência não é isenta de valor pela sua própria formação na linguagem, sobretudo na ideia de responsabilidade. No texto de Ratzinger, ele apresenta a figura de Andrei Dmitrievitch Sakharov⁸ que respondeu à questão sobre a não responsabilidade dos cientistas quanto ao uso das armas, sob a alegação de que a preocupação da ciência está em aprimorar as armas e não sobre a utilização delas. Sakharov respondeu dessa forma: “nenhum homem pode renegar sua parcela de responsabilidade em um assunto do qual depende a existência da humanidade” (RATZINGER, 2019, p. 78).

⁸ Afirma Ratzinger sobre ele: um dos importantes representantes de sua ciência, a física, mas foi bem mais que um importante cientista. Ele foi um grande homem. Ele lutou pela humanidade do homem, por sua dignidade moral e sua liberdade, e para isso aceitou também o preço do sofrimento, da perseguição e da renúncia à possibilidade de um avanço no trabalho científico (Cf.: Ratzinger, 2019, p. 78).

Segundo Ratzinger, neste contexto existe uma negação da capacidade do homem de agir moralmente, negando-lhe sua grandeza moral, na qual todos têm competência. Para os oficiais do Estado liberal existe apenas a competência científica, fragmentada e especializada do homem. Contudo, nenhuma capacidade científica ou política pode autorizar o assassinato de outro ser humano. Nenhuma competência profissional poderá autorizar uma barbárie contra a humanidade. Esse ponto é importante para a nossa análise, pois, a negação do princípio moral é a condição para a não existência do homem. Nega-se a consciência, a capacidade de pensar antes de agir, de sentir-se como ser humano; retira dele aquilo que o concerne como homem. É a destruição da humanidade de forma simbólica daquilo que o homem representa e de modo operacional, colocando em risco a integridade moral e física do homem.

Sakharov sempre salientou, segundo Ratzinger, a responsabilidade do indivíduo diante do todo da qual é membro. Uma consciência individualista, sem formação moral, nega ao mesmo tempo a própria humanidade e a capacidade de pensar a liberdade através de um conteúdo que a torne sempre real e possível. Não se trata de uma liberdade divina, ilimitada, tão requerida e pensada pelo filósofo francês Jean Paul Sartre. Devemos buscar uma liberdade encarnada, que seja fiel à sua essência e possibilidade de ser e existir. Diante desse impasse podemos pensar a questão de duas formas. A primeira é sobre o conteúdo moral da liberdade, neste sentido a ação humana livre deve ser orientada para o bem, não faz sentido agirmos em direção ao mal, uma pessoa com a consciência saudável buscará o melhor para si. Podemos ainda pensar,

utilizando esse mesmo raciocínio, que a liberdade que não possui um bem como guia e *télos*, poderá deixar de existir. A liberdade é um bem que se constrói e se mantém através de outros princípios e conteúdos objetivos. Por exemplo, um país onde a desigualdade social é grande, a liberdade estará sempre ameaçada pela criminalidade. O que buscamos é a liberdade pela liberdade concreta, real e responsável. A segunda forma já foi analisada pelos liberais da modernidade, em especial, Locke, que ao tratar sobre os direitos naturais, afirma que a vida é o maior princípio e direito. Dessa forma, precisamos abrir mão da nossa liberdade total (que não existe) para vivermos em sociedade, buscando o bem de todos os concidadãos.

Ratzinger chama à atenção para o fato de que os fins das utopias revolucionárias e tirânicas do século XX não trouxeram ao homem novamente a percepção da consciência moral e o seu lugar na história como ser humano. Mas criou-se um vazio existencial muito grande, um verdadeiro niilismo moral e social. Temos hoje um niilismo banal que é bastante ameaçador. Para Rorty, filósofo pragmático, a sociedade liberal afirma que as leis morais universais não existem, o bem estar é o único horizonte de mobilização das massas e das pessoas:

O ideal de Rorty é uma sociedade liberal em que não existirão mais valores ou medidas absolutas; o bem estar será o único objetivo pelo qual vale a pena se esforçar. Em sua crítica cautelosa, mas totalmente resoluta ao mundo ocidental, Sakharov falou do perigo que se anuncia nesse esvaziamento do homem, discorrendo sobre a moda da esquerda liberal, e denunciando a ingenuidade e o cinismo, que frequentemente paralisam o Ocidente quando se trata

da percepção de sua responsabilidade moral (RATZINGER, 2019, p. 81)

O ponto da argumentação de Ratzinger sobre a liberdade dentro da comunidade é antropológico. “Uma liberdade que consiste unicamente na possibilidade de satisfação das necessidades não seria uma liberdade humana; ela permaneceria no âmbito do animalesco” (RATZINGER, 2019, p. 82). Aqui podemos até evocar o pensamento kantiano sobre a boa vontade. Existe uma vontade presente no animal que a literatura filosófica e até mesmo psicológica chamou de desejo. Porém, no homem, não basta uma mera vontade, mas uma reta e boa vontade. Isso significa a capacidade de pensar racionalmente sobre os fins e os meios das suas ações. Disso decorre a ideia que apresentamos à pouco sobre o aniquilamento do homem através do banimento da capacidade moral de pensar. Daí chegamos ao ponto sobre a liberdade comunitária através dela mesma: “A liberdade individual vazia anula-se a si mesma, uma vez que a liberdade dos indivíduos só pode subsistir em um ordenamento das liberdades” (RATZINGER, 2019, p.82). Sendo assim, Ratzinger afirma que o conceito de liberdade precisa estar ligado à outros dois conceitos: justiça e bem (RATZINGER, 2019, p. 82). É pela liberdade, e isso tem origem em Kant, que percebemos e temos a capacidade de consciências dos valores fundamentais da humanidade. A liberdade consiste na representação racional desse valores na consciência.

Não podemos ter a nossa liberdade sem querer e buscar a liberdade do outro. Esse princípio, também usado pelo existencialismo, demarca o limite da liberdade, que é, no final das contas, ela mesma. Por

isso que a liberdade requer sacrifício e renúncia, reconhecimento e luta⁹. A liberdade é a guardiã da moral, cuida para que a moral tenha um reconhecimento público e uma atuação universal para que o homem possa reconhecer o único poder que é a liberdade, que está a serviço do homem. Todos os governantes deveriam se inclinar diante da liberdade, é ela de fato que possui o poder (RATZINGER, 2019, p. 82). A liberdade permanece indefesa e incapaz de praticar qualquer tipo de violência contra o homem. Uma liberdade que não cuidasse das leis, que ela mesma criou, estaria agindo contra a humanidade.

Após, tratar sobre a questão da liberdade, Ratzinger insere essa tratativa no pensamento sobre as democracias modernas. Segundo ele, uma democracia não consegue se manter firme apoiando-se somente na vontade da maioria, nas convicções acaloradas e no sentimentalismo. Mas Ratzinger pretende ir além do simples racionalismo moral, mesmo intuitivo. Para ele é preciso uma razão metafísica segura que possa retirar o vazio da liberdade absoluta da modernidade. O autor se encontra diante do pensamento de Rorty, que ao estabelecer uma concepção intuitiva da razão orientada pela maioria capaz de produzir ideias como por exemplo, o repúdio à escravidão, esquece que esse repúdio não foi encontrado durante boa parte da história do ocidente e também no oriente. Vários autores modernos foram otimistas com relação à razão moral universalizada por sentimento social, presente em todos. Contudo, é interessante perceber que para Ratzinger o conteúdo encontrado por essa razão moderna é cristão, um conteúdo moral que continuou a formar as

⁹ A liberdade como uma tarefa moral para a humanidade inteira.

almas dos cidadãos mesmo depois da aparente derrocada do cristianismo, isto é, a busca por uma nova forma de vida social, política e econômica sem a estrutura da fé cristã.

É um fato histórico real que a liberdade vazia pode ser destruída pela própria vontade da maioria. O que o teólogo quer sinalizar com essa constatação é que a intuição moral, mesmo que evidente, não possui segurança, sendo muito frágil diante dos apelos dos ditadores e das elites de uma época. A ditadura da maioria é a fonte da destruição da liberdade e dos direitos humanos.

Podemos concluir que para Ratzinger a liberdade esvaziada gera o niilismo moral. A incapacidade de sentir compaixão, amor e determinar o certo e o errado. No Nazismo e o no Comunismo o certo se reduzia na busca pela perfeição do partido e dos seus líderes, tudo deveria ser feito para que os movimentos políticos pudessem ter êxito. O niilismo moral é pior do que a imoralidade, pois, a certeza de uma ação imoral exclui a possibilidade do pensamento niilista.

3- A Consciência Moral e a Verdade

Apresentamos anteriormente a formação da consciência moral na ética do discurso, tendo como base o marco teórico da linguagem. Tal perspectiva também tem como fundamento, a teoria psicológica de Kohlberg, perfazendo uma fundamentação moral através de três conceitos que norteiam a ética: a) Formalismo moral; b) Cognitivismo; c) Universalismo. Porém, a ética do discurso pressupõe os elementos da linguagem, formando o princípio moral (U) de Jürgen Habermas:

(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo, possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos (HABERMAS, 2013, p.147).

Embora não tenha apresentado uma discussão sobre a liberdade, a ética do discurso pressupõe a ideia de liberdade dentro do agir comunicativo, todos são capazes de apresentarem as suas razões submetidas sem coação, de modo livre, tendo como princípio e fim a liberdade de todos os afetados. Já Ratzinger na sua obra que estamos analisando, discute a liberdade como princípio democrático, mas que está relacionada com os demais conceitos que formam os Direitos Humanos, substrato da sociedade democrática. Neste sentido, veremos que a formação da consciência moral no pensamento de Ratzinger exige muito mais que um esforço da razão comunicativa, é necessário uma metafísica que possa determinar os objetos que a razão consegue encontrar. “É preciso respeitar esse substrato básico da humanidade” (RATZINGER, 2019, p. 84). Podemos encontrar então uma relação da filosofia analítica com a teologia moral na emergência da teoria do realismo moral. Poderemos encontrar, segundo John Haldane um “tomismo analítico”:

O tomismo analítico não tem a intenção de se apropriar de Santo Tomás de Aquino para assentar nenhum conjunto particular de doutrinas. Da mesma forma não é um movimento de exegese petista. Ao invés disso, ele procura desenvolver métodos e ideias da filosofia do século XX – do tipo dominante no mundo anglo-saxão – em conexão com o amplo espectro de ideias apresentadas e desenvolvidas por

Santo Tomás (HALDANE Apud KENNEDY, 2000, P. 131).

O diálogo filosófico com a teologia católica é bastante valorizado no Concílio Vaticano II, tendo em vista que o mesmo afirmou que a Igreja não pode impor nenhuma corrente filosófica, salvo os direitos da fé. O Tomismo analítico é um exemplo dessa relação entre os saberes filosóficos e teológicos. Ratzinger direciona o discurso ético sobre a consciência através de Santo Agostinho e Platão, principalmente.

As instituições morais, como o caso da tradição Católica, são para Ratzinger verdadeiros centros de conservação e expansão dos direitos humanos, da liberdade e da vida digna. Uma sociedade niilista, sem os valores da tradição, mesmo que pretenda ser democrática, acaba na ruína moral, perdendo a liberdade e o senso de justiça. Dessa forma é preciso:

Cultivar as instituições morais essenciais, conservá-las e defende-las como um bem comum sem sua imposição violenta parece-me uma condição para a permanência da liberdade diante de todos os niilismos e suas consequências totalitárias (RATZINGER, 2019, p. 85).

A missão da Igreja consiste em fornecer esse arcabouço moral para a sociedade, porém, sem nenhuma imposição¹⁰, conservando a separação entre a Igreja e o Estado. Uma “religião do Estado” serve aos interesses do governante, onde o divino é o rei e os aspectos religiosos do mito e do rito tornam-se elementos culturais do Estado. Em outra

¹⁰ Trecho de Orígenes: “Cristo não vence quem não deseja ser vencido. Ele vence apenas pela convicção. Ele é, com efeito, a PALAVRA de Deus”. Não é da Igreja ser Estado ou parte do Estado, mas ser uma comunidade de convicções (RATZINGER, 2019, p: 85).

passagem, Ratzinger discorre sobre a essência do cristianismo, que é a universalidade. Ela não está presa à nenhum Estado, cultura ou etnia, ela abarca à todos. O império Romano não queria uma religião que estivesse “livre” em relação ao Estado, para eles o Estado é universal e não a religião.

Segundo Ratzinger a Igreja pós-conciliar renovou a sua teologia moral, tendo como fundamento a liberdade originária, pregada por Cristo e pelos primeiros cristãos. Ele observa que existe dentro da Igreja dois movimentos opostos conflitantes: uma concepção da *moral da autoridade* que impõe à qualquer custo o sentido moral. A outra concepção parte do princípio da *moral da consciência*. A consciência deve ser o baluarte da liberdade, combatendo às coações, inclusive da autoridade (Cf.: RATZINGER, 2019. 86). Os autores que defendem a infalibilidade da consciência, fazem isso afirmando que ela é formada mediante o fornecimento do conteúdo moral pela autoridade religiosa, esse conteúdo é tomado e refletido pela consciência, pela qual ela toma a última decisão. Contudo, a consciência não é infalível, pois, existem fatores psíquicos, cognitivos e sobretudo de formação social e moral que são importantes e que afetam a mente do ser humano. A consciência pode em determinada circunstância pensar que a liberdade é algo que precisa ser combatida para o bem de todos, partindo de premissas equivocadas ou/e ideológicas.

Neste ponto, Ratzinger fala sobre a mentalidade do homem moderno que diz não suportar o peso da consciência formada pela tradição e que por isso confia na consciência individual (boa consciência)

e no seu poder de trazer a melhor decisão. Nisso consistiria a felicidade do homem moderno: uma liberdade perfeita, absoluta, na qual não precisaria se curvar para nenhuma doutrina religiosa. A tese da consciência boa é o refúgio e o esconderijo do sujeito liberal e niilista: “A consciência não era, portanto, a abertura do homem para o seu fundamento sustentador, a força de percepção do supremo e do essencial. Ela parecia, na verdade, o manto protetor da subjetividade, na qual o homem pode se abrigar e se esconder diante da verdade” (RATZINGER, 2019. P. 89).

Entender a consciência como abertura para o todo da realidade é a tarefa da racionalidade moral e humana. Essa abertura é a busca pela verdade incessante, que, no caso do homem moderno, se contenta apenas na formação das suas convicções morais: “O homem é reduzido à sua convicção superficial, e quanto menos profundidade tiver, melhor para ele” (RATZINGER, 2019, p. 89). A convicção errônea tem uma certeza cognitiva inquestionável para aquele que a propõe e não enxerga outra forma de agir. Hitler e o Nazismo tinham uma crença inabalável nas suas convicções, para eles não havia outra forma de ação senão aquela praticada por eles. Porém, a rejeição da humanidade por essas práticas perversas, expõe a ideia de que a convicção não tem um valor universal, pois se tivesse, Hitler e sua turma “estariam no céu” (Cf.: RATZINGER, 2019, p. 90).

Para Ratzinger o que abala uma convicção é o sentimento de culpa. A cultura moderna teve depois de Freud a pretensão de aniquilar qualquer tipo de sentimento de culpa, justificando-se pela busca da

“consciência saudável”. É a culpa que não nos deixa dormir tranquilamente, pois a consciência nos acusa. Porém, “a incapacidade de ver a culpa, o silêncio da consciência em tantas esferas é um adoecimento da alma mais perigoso do que a culpa reconhecida como tal” (RATZINGER, 2019, p. 91). O maior pecado da humanidade é não reconhecer a culpa, a sua capacidade de errar e enfrentar os piores pesadelos possíveis. Com isso Ratzinger chega à uma primeira conclusão sobre a essência da consciência: “não se pode identificar a consciência do homem com a autoconsciência do eu, com sua consciência subjetiva sobre si e o seu comportamento moral.” (RATZINGER, 2019, p. 92).

Dessa forma, a consciência subjetiva (convicção pessoal) representa: 1) um embotamento psíquico moral; 2) a convicção pessoal não liberta mas escraviza, ficamos presos às opiniões dominantes dos mais fortes; 3) a supressão da verdade. Porém, a verdade da consciência grita através do sentimento de culpa, mesmo esse sentimento sendo suprimido pelo inconsciente.

A modernidade¹¹ é uma luta e um processo contra a tradição em favor da liberdade. Contudo, Newman e Sócrates podem sinalizar para uma ligação entre a tradição e a subjetividade através da verdade, na qual, a consciência não é uma medida humana diante da tradição, como se a pessoa estivesse sempre lutando contra as instituições, mas, “nele a consciência significa, antes, a perceptível e urgente voz da verdade no

¹¹ Ratzinger considera que a humanidade trocou a ideia de verdade pela concepção de progresso. Contudo, o progresso é a verdade. A verdade antepõe o progresso, na medida em que a evolução que leva ao progresso é guiada pela verdade. Um progresso sem a verdade se aniquila, não tem direção, sendo assim tudo pode ser progresso ou atraso.

próprio sujeito; a consciência é a supressão da mera subjetividade no contato entre a interioridade do homem e da verdade que vem de Deus” (RATZINGER, 2019, p.95). A evolução da consciência moral proposta pela psicologia evolutiva de Kohlberg se dá pela capacidade de suprimir as vontades e as convicções pessoais por uma verdade interpessoal que compromete a humanidade inteira, uma consciência comprometida que não se satisfaz pela moral de um grupo de amigos. Sócrates sacrificou a sua vida pela verdade que deve ser buscada pela consciência contra as convicções da elite governamental. Ratzinger demonstra os critérios da presença da verdadeira palavra da consciência: “ela não coincide com o próprio desejo e gostos, nem com o que é socialmente mais oportuno ou propício, com o consenso de grupo e as exigências do poder político ou social” (RATZINGER, 2019, p. 96).

Ratzinger define a consciência de dois modos, ambas as definições foram articuladas no período medieval: *Synderesis e Conscientia*. Para tanto, o teólogo retira o termo *synderesis* por não ter uma definição exata, utilizando o conceito platônico definido por *Anamnese*. Logicamente que esse termo foi reestruturado pelo pensamento cristão, do seguinte modo: o homem que busca o bem faz isso porque nele foi inserido a ideia do bem e o melhor agir para atingi-lo. A ética nesse sentido não é algo que vem de fora, mas de dentro do homem, sendo uma necessidade e capacidade do ser racional. No cristianismo essa capacidade se reveste da compreensão de que as leis criadas por Deus foram colocadas no coração do homem, recebemos Dele essa condição e capacidade de cumprir tais mandamentos. Mas essa

anamnese tem a necessidade de uma ajuda externa, da tradição daqueles que já passaram pelo processo de conhecimento da consciência. O segundo significado da consciência é articulado por Santo Tomás de Aquino: *conscientia*. Esse conceito embora revele a consciência como *actus* e não *habitus*, ou seja, algo sempre realizável pelo homem, um acontecimento que se faz, Tomás não deixa de pressupor o fundamento ontológico da anamnese como algo dado, pois para agir temos que pressupor uma resistência ao mal, o ato da consciência pressupõe essa ontologia da anamnese: o ato da consciência aplica esse conhecimento básico nas situações particulares (Cf.: RATZINGER, 2019, p. 103). Esse ato se articula do seguinte modo: reconhecer, dar testemunho e juízo.

Finalizando a análise da essência da consciência, Ratzinger dispõe do conceito de Graça. Ela nos mostra que o caminho para o bem não depende apenas do nosso agir. A ética não é um percurso fácil, mas ao fazer o trajeto para o bem vamos nos dando conta da beleza da verdade. Dessa forma a verdade vai se tornando mais leve, redefinindo-a como libertação. A graça é capaz de refundar o direito, apagar a culpa como graça pacificadora. A culpa que pesa a consciência é excluída pela graça divina.

Sobre a relação entre autoridade e subjetividade como apresentamos, Ratzinger deixa claro que a teologia cristã e a política se encontram em dimensões diferentes. Contudo, o *ethos* do ocidente é fundamentado e originado na tradição cristã, ou seja, a formação da democracia e das condições estatais foram possíveis através da cultura grega e da teologia cristã. Para o teólogo, a sobrevivência da democracia

e do pluralismo se dão mediante o cristianismo, isso não significa um Estado teocrático, pelo contrário, o pensamento teológico cristão garante a coexistência das diversas culturas¹²:

La razón que se cierra sobre sí misma se hace irracional y el Estado que quiere ser perfecto se hace tiránico. La razón necesita de la Revelación para poder actuar como razón. La relación del Estado a su fundamento cristiano es insustituible precisamente para que el Estado siga siendo tal y pueda ser pluralista. (RATZINGER, 1984: 827).

O pensamento atual do filósofo Habermas sobre a ética e a política, considera a importância do cristianismo e da religião na formação do estado democrático e dos princípios morais que o fundamentam. Segundo ele, a comunidade cristã foi formada através do diálogo e do encontro, da necessidade do agir comunicativo. Além do mais, a ideia do outro como filho de Deus, revela a total e absoluta dignidade do ser humano, valores fundamentais para a sociedade ocidental, como se segue:

A tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da 'dignidade do homem', de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado, constitui uma destas traduções salvadoras. Ela expõe o conteúdo de conceitos bíblicos para um público geral de crentes de outras confissões e para não-crentes, ultrapassando, por conseguinte, os limites de uma comunidade religiosa particular (HABERMAS, 2007, p. 125-126).

¹² Como apresentamos anteriormente, o cristianismo não é uma religião civil como acontecia no império romano. O cristianismo tinha um sentido de consciência e universalidade, abarcando todas as culturas e nações.

Para o filósofo, as ideias morais do cristianismo devem ser consideradas na esfera pública, tendo em vista, portanto, a necessidade de um novo pensamento sobre a sociedade pós-secular. A esfera pública pós-secular tende a reconhecer exatamente a importância e a presença da religião. O projeto secular do Estado Moderno trouxe uma aversão à religião e demais questões já ponderadas neste trabalho, isto é, a construção de um laicismo que exclui a religião do debate público. Para Habermas, a metafísica e a religião devem, juntamente com as ciências, formarem as condições necessárias para o agir comunicativo, formando assim o verdadeiro pluralismo, essência da democracia.

Dentro da esfera pública todos os argumentos devem ser levados à sério, é uma condição necessária para o equilíbrio social, evitando um certo ressentimento e conflito violento entre os concernidos ao debate. O liberalismo, como desvio da liberdade, não leva em conta de fato a liberdade religiosa e de culto, existe apenas uma liberdade formal, mas que é sempre vilipendiada e negligenciada no discurso público. É preciso, portanto, sinalizarmos para os verdadeiros valores da democracia, o bem, a verdade os valores e o poder.

Conclusão

Nessa pesquisa podemos perceber que o núcleo da crise ética atual está na ideia liberal, e a necessidade, devido às condições atuais, de uma moral profunda e universal. Do ponto de vista da racionalidade filosófica, analisada neste trabalho através da ética do discurso, vemos que a fundamentação do *ethos* na era atual é complexa na medida em que

as causas da crise moral são as mesmas que impedem a possibilidade de uma moral universal. O desafio científico tecnológico, causado pela exploração dos recursos naturais através do prolongamento técnico, assevera que a ciência é livre de valor e possui a única racionalidade, impedindo uma ética na era da ciência, dessa forma, a moral é apenas um recurso antropológico subjetivo (individualista). Do ponto de vista político, sentimos a ausência de uma ética da solidariedade, capaz de dar um sentido humano à tecnologia empregada na dinâmica social, vislumbramos o crescimento da economia liberal e da globalização, a preocupação política com a economia de mercado. Além do cientificismo positivista, mostramos que o solipsismo metódico e o racionalismo crítico, ao alavancarem o subjetivismo e a crítica ao conhecimento ético universal, fomentaram um tipo de liberalismo desviado. Dessa forma, a ética do discurso demonstra a possibilidade de um pensamento ético através dos pressupostos da linguagem e da disposição antropológica para o agir comunicativo, formando um universal concreto, tendo o discurso como fundamento.

Do ponto de vista da racionalidade teológica, discutida neste trabalho pela teologia de Joseph Ratzinger, temos uma ideia mais explícita do liberalismo, como forma de consciência que se auto sustenta ou de uma liberdade utilitarista vazia que reivindica a possibilidade de se fazer o que se quer, em busca do prazer e da utilidade. Existe então uma aversão à ideia transcendental do bem e da autoridade, sendo a consciência infalível e única fonte moral existente. Dentro da esfera pública esse pensamento leva à sérios problemas jurídicos e políticos.

Uma consciência individualista não se preocupa com os clamores mais urgentes da sociedade, ou apenas se satisfaz com pequenas ações midiáticas da empatia emotiva. Além do mais, para os gestores públicos, uma consciência subjetivista não possui sentimento de culpa, vale o procedimento, como apresentamos no caso do Nazismo e demais totalitarismos contemporâneos. Para Ratzinger, essa prerrogativa da consciência moral individualista torna-se ainda mais problemática na fundamentação da moral e do direito pela via do cientificismo positivista. Assim como na ética do discurso, Ratzinger demonstra os problemas para a fundamentação do *ethos* que o cientificismo pode provocar. Neste caso, a ética deve ser objetiva, para que possa ser considerada ciência, isto é, o direito e as estruturas estatais devem-se basear em uma normatividade eficaz, positiva, que considere a utilidade das coisas. A moral que se direciona pela ideia de Bem e Justiça estaria no âmbito das emoções e interna. Essa tese contradiz com a democracia, que como vimos, é um sistema lento, burocrático, mas que leva em conta todas as condições da vida humana. O sistema positivo do Estado leva à uma busca por soluções mais rápidas e eficazes, conduzindo a “massa” para o Estado Totalitário, através do ódio pelos representantes públicos, da aversão pela democracia e ao culto de líderes fanáticos e perigosos. Vimos ainda que o cientificismo progressista ganha ainda mais força através das utopias revolucionárias, que buscam fundar o Estado puro, total, que possa libertar o homem das amarras da religião, do sofrimento e do poder. Em Marx encontramos a busca pela superação de todo e qualquer fenômeno de transcendência, restando apenas o homem e o

estado. Todavia, podemos visualizar em nosso estudo bibliográfico que o homem não possui apenas o horizonte político, mas possui diversas dimensões que formam a condição humana, entre elas a religião. “Liberar a liberdade” neste sentido significa não aprisionar o homem em sistemas de poder, deixando-o livre para desfrutar e buscar as suas diferentes dimensões. A busca por um estado perfeito, sem Deus, dor e tristeza é a utopia perfeita para a destruição da própria liberdade e da vida humana. Presenciamos diversas atrocidades cometidas em nome da salvação pelo Estado. A liberdade sem Deus é conduzida para o seu próprio aniquilamento, pois Ele é a condição de equilíbrio entre os seres na medida em que somos todos iguais.

Foi possível perceber que a esfera pública e particular sem os princípios morais e sem a ideia de Deus tende a produzir um sistema totalitário de injustiça, falta de liberdade e principalmente, de humanismo. Mostramos ainda que para Ratzinger a religião cristã é o ponto de apoio para a formação da democracia e de um Estado mais justo e fraterno, tese essa também sustentada por Habermas na ideia da *sociedade pós-secular*. Com isso demonstramos que a crise ética não é apenas uma questão filosófica ou das religiões, em especial, da teologia cristã, mas de ambos. Além disso, ambos apresentam propostas de superação da crise moral através de uma fundamentação do *ethos*. Logicamente as vias são diferentes, Ratzinger parte de um modelo metafísico, do verdadeiro discernimento através de Deus e das verdades eternas. Já a verdade na ética do discurso parte da sociedade secular, do discurso, do universal concreto. Mas o pensamento atual de Habermas

gira em torno da oportunidade democrática e de uma certa necessidade da perspectiva teológica no debate público. Com isso demonstramos também que a relação entre fé e razão, política e fé se dão no apelo pela ética, através das dificuldades e problemas em comum (tanto da filosofia como da teologia) e da busca pelos fundamentos éticos. E, embora seja colocado por vias diversas, ambos os autores consideram a religião como um elemento fundamental para a democracia, através dos seus princípios morais fundamentais.

A relação entre fé e política é ressaltada na obra “Liberar a liberdade” do teólogo e papa emérito Bento XVI. É possível pensar essa relação perante a ética, tanto na moral filosófica, como na teologia moral. O desenvolvimento moral da igreja católica foi responsável pelas grandes correntes da ética moderna, conceito tão pouco aceito e discriminado. Uma sociedade sem a força da autoridade perde a sua vitalidade e horizonte de sentido, o filósofo canadense Charles Taylor já sinalizou para esse fato. Dessa forma, a moral cristã é um conjunto de estruturas conceituais formada pela tradição, escritura (revelação) e razão filosófica. A ética pagã parte da mesma racionalidade da ética cristã, sendo essa última pensada também pela estrutura da fé. Porém, a autoridade quando absorvida pela política torna-se uma tirania religiosa, ferindo os princípios da liberdade e da dignidade, é preciso liberar a liberdade.

Referências

APEL, Karl. **Estudos de Moral Moderna**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

APEL, Karl. **Transformação da Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.

ARENDT, Hannah. (1949). **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.

HABERMAS, J. (1987a). **The theory of communicative action**. Vol 2. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Boston, Beacon Press.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007.

HERRERO, F.J. **Estudos de Ética e Filosofia da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

KENNEDY, Terence. **A relação da filosofia analítica com a teologia moral**. In: **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. ARAÚJO, Manfredo (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

PIZZI, Jovino. **Ética do Discurso: a racionalidade ético comunicativa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

RATZINGER, Joseph. **Liberar a Liberdade**. São Paulo: Paulus, 2019.

RATZINGER, Joseph. **Cristianismo y Democracia Pluralista: Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del Cristianismo**. Revista Scripta Theologica, v. 16, n. 3, p. 815-829, 1984.

Educação para e pelo amor na família e a formação de valores humanistas

The encyclical “Laudato Si” of Pope Francis: contributions to reflection and socio-environmental practices

La encíclica “Laudato Si” del Papa Francisco: contribuciones para la reflexión y las prácticas socioambientales

José Luis Sepúlveda Ferriz¹

Resumo

A encíclica Laudato Si do Papa Francisco nos ajuda a refletir sobre os graves problemas socioambientais que afetam à Casa comum e à humanidade de forma globalizada. É uma proposta tanto de reflexão com embasamento analítico e teórico, como também é uma proposta de ação, individual e coletiva, com o objetivo de reagir de forma positiva e responder ética e ecologicamente através de propostas de ação perante a crise ambiental ou civilizatória, e que tornem o planeta mais sustentável, saudável, harmônico. Saber quem somos nos leva inseparavelmente a pensar onde estamos, e pensar onde estamos nos leva a refletir quem verdadeiramente somos.

Palavras-chave: Laudato Si. Casa comum. Reflexão. Sustentabilidade Socioambiental. Ética.

Abstract

Pope Francis' encyclical Laudato Si helps us to reflect on the serious socio-environmental problems that affect our common home and humanity in a globalized way. It is a proposal for reflection with an

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri-Espanha. Professor da graduação e da pós graduação na Universidade Católica do Salvador. Grupo de pesquisa LOGOS-UCSal/Cnpq. E-mail: jose.ferriz@pro.ucsal.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1258-8871>

analytical and theoretical basis, as well as a proposal for action, individual and collective, with the aim of reacting positively and responding ethically and ecologically through proposals for action in the face of the environmental and/or civilization crisis, and that make the planet more sustainable, healthy, harmonious. Knowing who we are leads us inseparably to think about where we are, and thinking about where we are leads us to reflect on who we truly are.

Keywords: Laudato Si. Common house. Reflection. Socio-environmental sustainability. Ethic.

Resumen

La encíclica Laudato Si del Papa Francisco nos ayuda a reflexionar sobre los graves problemas socioambientales que afectan a la Casa común y a la humanidad de forma global. Es una propuesta tanto de reflexión con fundamentación analítico-teórica, como también es una propuesta de acción, individual y colectiva, con el objetivo de reaccionar de forma positiva e responder ética y ecológicamente a través de propuestas de trabajo en frente de la crisis ambiental y/o civilizacional, y que hagan del planeta un lugar más sostenible, saludable armónico. Saber quiénes somos nos lleva inseparablemente a pensar en que lugar estamos, y pensar en el lugar donde estamos nos lleva a reflexionar quiénes somos verdaderamente.

Palabras clave: Laudato Si. Casa Común. Reflexión. Sostenibilidad Socioambiental. Ética.

1. Laudato Sí: cuidar da casa comum

Em maio de 2015 o Papa Francisco nos presenteou a toda a humanidade, católicos e não católicos, com a encíclica *Laudato Sí* – Sobre o cuidado da casa comum. Francisco em comunhão com o patriarca Bartolomeu, com um estilo cordial e poético, mas também com a pretensão de ser um documento propositivo e carregado de esperança, nos convida a refletir desde um espírito de acolhida e conversão o tema

da ecologia, a relação do ser humano com o meio ambiente, entendido como sistema-vida ou (Casa comum).

Diz Francisco na encíclica:

Toda análise dos problemas ambientais é inseparável da análise dos contextos humanos, familiares, trabalhistas, urbanos e da relação de cada pessoa consigo mesma que cria um determinado modo de relação com os outros e com o ambiente. (FRANCISCO, 2015, nº 141).

Por isso, a encíclica trata das contribuições sociais, econômicas, ambientais, éticas, teológicas e pastorais que se podem fazer desde a problemática socioambiental. A *Laudato Si*, como parte do magistério social da Igreja, nos lança um convite a renovar o diálogo ecumênico, mas também o diálogo com a ciência, com outras culturas, saberes, povos e espiritualidades, sobre a maneira de como estamos construindo o presente e o futuro do planeta.

O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar [...] A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum (FRANCISCO, 2015, nº 13).

Na encíclica Francisco apresenta o conceito de “ecologia integral”. Este conceito nos oferece a oportunidade e a necessidade de refletir nossa relação com o meio ambiente desde os campos econômico, ambiental, social, cultural, espiritual e desde a vida cotidiana (nº 147-148), em sintonia com a opção preferencial pelos pobres, vivendo laços de pertença e de solidariedade entre nós. Para o Papa Francisco, se faz

necessária uma ecologia que “integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e suas relações com a realidade que o circunda” (nº 15).

Francisco não deixa de chamar a atenção para a grande responsabilidade e imensa dignidade que todos nós, como parte da criação, como imagem e semelhança de Deus temos na corresponsabilidade pela criação, para além de qualquer forma de antropocentrismo despótico (nº 68) ou de biocentrismo cínico (nº 118). Desse modo, o “evangelho da criação” como o denomina o próprio papa, é um evangelho com características ecossociais, já que diz respeito a toda criatura e de modo particular ao ser humano.

Não pode ser autêntico um sentimento de união íntima com os outros seres da natureza, se ao mesmo tempo não houver no coração ternura, compaixão e preocupação pelos seres humanos. É evidente a incoerência de quem luta contra o tráfico de animais em risco de extinção, mas fica indiferente perante o tráfico de pessoas, desinteressa-se dos pobres ou procura destruir outro ser humano de que não gosta [...] Por isso, exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida pelo amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da humanidade (FRANCISCO, 2015, nº 91).

A proposta da encíclica não deixa de ser uma proposta que seja um parâmetro para a ética, a política e especialmente para a economia, configurada nas últimas décadas por uma racionalidade instrumentalizada modelada por um paradigma tecnocrático, que centraliza as relações socioambientais no modelo mercadológico e na

produção e consumo ilimitados. Para isso Francisco defende que a Terra é um bem coletivo, é um bem comum, a partir da ideia raiz da destinação universal dos bens da terra. Como afirma o Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica no nº 164:

Dentre as múltiplas implicações do bem comum, assume particular importância o princípio de destinação universal dos bens: ‘Deus destinou a terra, com tudo o que ela contém, para o uso de todos os homens e de todos os povos, de tal modo que os bens criados devem bastar a todos, com equidade, segundo a regra da justiça, inseparável da caridade’. Este princípio se baseia no fato de que: ‘A origem primeira de tudo o que é bem é o próprio ato de Deus que criou a terra e o homem, e ao homem deu a terra para que a domine com seu trabalho e goze de seus frutos (Gn 1, 28-29). Deus deu a terra a todo o gênero humano, para que ela sustente todos os seus membros sem excluir nem privilegiar ninguém. Esta é a raiz do destino universal dos bens da terra. (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 104).

Este deve ser um princípio basilar sobre o qual se deve construir uma nova concepção de desenvolvimento integral e socioambiental (racionalidade ecológica), e não só desde uma perspectiva de crescimento (racionalidade instrumental).

Há discussões sobre problemas relativos ao meio ambiente, onde é difícil chegar a um consenso. Repito, uma vez mais, que a Igreja não pretende definir as questões científicas nem se substituir à política, mas convido a um debate honesto e transparente, para que as necessidades particulares ou as ideologias não lesem o bem comum (FRANCISCO, 2015, nº 188).

Junto com o conceito de ecologia integral também aparece na encíclica o termo “justiça integral”. O valor do “ser” se sobrepõe ao de “ser como valor útil” (nº 69). A injustiça extrema que se pratica com muitos irmãos e irmãs é ruptura com Deus e com a Terra. Para Francisco a justiça pressupõe uma integralidade que associe a equidade social com a justiça ambiental. Uma justiça integral, social e ambiental supera a manipulação do conceito de sustentabilidade. Francisco é enfático enquanto a isso:

[...] Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza [...] Isto nos impede de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida (FRANCISCO, 2015, nº 139).

Por tanto, somos todos e tudo criaturas. Tudo está interligado. As soluções devem ser integrais apontando para estilos diferentes de vida, que superem o paradigma tecnocrático e nos orientem para uma conversão ecológica. Se o documento de Aparecida², documento do episcopado latino-americano, nos instigava a uma conversão pastoral, na encíclica *Laudato Sí*, se nos apresenta o conceito de “conversão ecológica”. Francisco propõe uma conversão que integre a espiritualidade, conhecimento, experiência, movimento social e político como forma de aproximação integral e sistêmica com o meio ambiente.

² Documento Final da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Aparecida (SP), 13-31 de maio de 2007.

Por isso, é preciso fazer uma revisão séria sobre o estilo de vida contemporânea, muito voltada para o hedonismo e consumismo exacerbados, independente dos danos que possam ocasionar (nº 51). Danos ambientais profundos que causam mudanças climáticas e impactos gravíssimos na natureza e na saúde humana, como projetos de mineração, a agricultura intensiva como o agronegócio e as culturas transgênicas, a perda de florestas e bosques nativos e simultaneamente a perda de espécies animais e vegetais, a qualidade de rios e oceanos, etc.

Quando se analisa o impacto ambiental de qualquer iniciativa econômica, costuma-se olhar para seus efeitos no solo, na água e no ar, mas nem sempre se inclui um estudo cuidadoso dos impactos na biodiversidade, como se a perda de alguma espécie ou grupos de animais ou vegetais fosse algo de pouca relevância (FRANCISCO, 2015, Nº 35).

Esta é a melhor forma de deixar um mundo sustentável às gerações futuras (nº 190). Francisco nos convida à educação ambiental, uma aliança entre a humanidade e o meio ambiente a partir das pequenas ações diárias, com um estilo de vida humilde, simples e austero, vivenciando a liberdade real e efetiva que nasce da gratuidade, da doação, da solidariedade e do cuidado entre todos.

A partir daqui apresento de forma sucinta algumas considerações sobre o pensamento socioecológico e que se inserem dentro do pensamento ecológico da encíclica do Papa Francisco.

2. A Laudato Si e o pensamento socioecológico

A reflexão sobre o meio ambiente ou a natureza, desde finais dos anos setenta do século passado, vem ocupando espaços de discussão cada vez maior. Isto por vários motivos:

- a. Podemos dizer que o meio ambiente tem uma ligação direta com o tema do desenvolvimento econômico. Existe uma relação direta entre a economia e o meio ambiente. Como definir o âmbito e a finalidade da economia, será a grande questão que se tenta responder, desde os clássicos da economia como Adam Smith, Ricardo e Malthus, passando por Stuart Mill, Marx, Keynes, até os dias atuais com Robinson, Arrow, Sen, entre outros. Faz tempo que a economia vem impondo um modo de pensar “instrumentalista”, fundamentada na ideia de “valor”, enquanto à relação com o meio ambiente. Um posicionamento “formalista”, por parte da ciência política e econômica que se faz cada vez mais afasta da vida real das pessoas e prejudicando a relação com o meio ambiente, já que interesses utilitaristas serão privilegiados na frente dos ecológicos. Poderíamos dizer que existe uma dominação ideológica da ideia de mercado e da dimensão de poder desta.
- b. Toda esta forma de pensar, exposta no ponto anterior, está gerando uma crise ambiental de abrangência global. Desde os anos setenta do século XX, cientistas, filósofos, sociólogos, ambientalistas, acadêmicos de forma geral, começam a se preocupar pelos efeitos gerados pela voraz política econômica. O

Club de Roma, PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), junto com pensadores de diferentes áreas, como Hans Jonas, Rachel Carson, James Lovelock, Amartya Sen, Enrique Leff, Augusto Ángel Maya, Ignacy Sachs entre outros, começam a pensar em outras formas de desenvolvimento e de relação com a natureza a partir das ideias de “sustentabilidade” e “biodiversidade”. Uma nova forma de pensar o social, o ambiental e o humano desde a ética sócio econômica e ambiental.

- c. Tudo isto exige, novas forma de pensar o desenvolvimento socioeconômico e ambiental desde outras perspectivas, em que se exija interpretar a realidade de forma diferente. Nos obriga a ver e avaliar o mundo, as pessoas e seus processos, além do convencional. Para isso, será fundamental integralizar a ética, dentro desse processo, orientando na reflexão e buscando como implantar novas práticas em relação ao meio ambiente, mas não valorizando explicitamente o econômico. Conceitos como os de justiça, democracia, direitos, liberdades, devem ir ao encontro da ideia de sustentabilidade como fonte e fundamento de um desenvolvimento integral humano, social e ambiental, a curto, médio e longo prazos.
- d. Outro ponto importante, para ver o alcance do aprofundamento, é que o meio ambiente ou a natureza tem valor ou finalidade por si mesma. Que quer dizer isto? Que o meio ambiente deixa de ser pensado como depósito de materiais úteis para o comércio ou a

industrialização, e se vai transformando em companheiro de viagem da humanidade, compartilhando um mesmo destino. Desta forma entendemos que o futuro do planeta e de toda a humanidade não é através da exploração e a manipulação e sim através da colaboração, o respeito e a conservação. Redescobrir na natureza seus próprios valores a faz portadora de dignidade e respeito.

Neste sentido, como afirma Ferriz (2020, p. 110) a viabilidade do que podemos entender como o desenvolvimento socioambiental se tem convertido num dos maiores retos teóricos, éticos, políticos e ambientais de nossa contemporaneidade. Conceitos como o de “ecologia integral” que Francisco utiliza na encíclica, envolve todo um processo de reflexões e comprometermos a nível individual e institucional. Daí tem surgido o imperativo de “ecologizar” a economia, a tecnologia e a moral.

Em uma época de grandes transições, como as que estamos vivenciando, demográficas, ambientais, tecnológicas, econômicas, políticas, sanitárias, etc., precisamos de novas visões para ver o que está diante de nós e para contextualizar o desenvolvimento integral humano (sistema econômico, sociocultural, político-institucional, educativo, ético) junto com todas as formas de vida, evitando enfoques reducionistas, renovando os princípios éticos e nossa escala de valores com relação ao meio ambiente. Como também continuar aprofundando na essência das relações estruturais e dialéticas entre as diferentes esferas, a da economia (econoesfera), a da sociedade (socioesfera) e a da vida (biosfera). (FERRIZ, 2020, p. 112).

- e. Uma outra evidência que a encíclica nos lembra é que a partir do sistema econômico “standard”, desenvolvido pelas políticas econômicas globalizadas do sistema capitalista e do paradigma tecnocrático que o viabiliza, se gera uma série de desequilíbrios sociais e ambientais, provocando a degradação em nível geral da qualidade de vida humana e a não humana. Como por exemplo: a poluição e as mudanças climáticas; a questão da água; a perda de biodiversidade e a qualidade de vida; a degradação social; desigualdade planetária, etc. Por isso Francisco nos convida à reflexão e ainda mais, a uma conversão, a partir de uma profunda revisão dos princípios norteadores que guiam a conduta humana na tomada de decisões sobre as práticas do uso dos recursos naturais.

Uma mudança de racionalidade deve ser proposta! Uma racionalidade socioambiental que reflita o sistema, como algo integrado em esferas de racionalidade, que possam ser fundamento e compreensão de novos valores que ajudem nos processos da gestão socioambiental. É ir passando cada vez mais, de uma teoria ou desde uma cultura ecológica ideológica, para um processo de prática que gere mobilização nos diferentes agentes sociais e que promova potencialidades para um desenvolvimento equitativo e sustentável em níveis social e ambiental. É o que o Papa Francisco nos propõe com o conceito de *Ecologia Integral*.

3. A Ecologia Integral desde o pensamento de Francisco

A ecologia vai se desenvolvendo cada vez mais, não só de forma conceitual, como ciência da biosfera, mas também como *paradigma de referência* para diversas áreas como a educação, a ética, a política, a saúde, a economia, etc.

Podemos dizer que para Francisco a ecologia se transforma em um *signal dos tempos*. Luzes e sombras na sociedade contemporânea, nos falam sobre os limites e as consequências de um paradigma tecnocrático, que deixa efeitos catastróficos de exploração antropocênica com relação ao meio ambiente. Os nº 103-104 da encíclica nos apontam para os benefícios da tecnologia, sem dúvida muitos, mas também nos alerta para a precaução, já que historicamente temos motivos para ficar preocupados com os efeitos que o mau uso da tecnologia pode fazer em mãos erradas. É o que podemos denominar de paradigma tecnocrático amparado pela racionalidade instrumental. Esse tipo de pensar e de agir, aliados a uma economia de mercado sem precedentes e a uma ideologia do progresso ilimitado e a qualquer custo, provoca sérios danos ao planeta.

Toda esta postura ideológica do lucro, da concentração de renda e das políticas econômicas concentradas no capital, favorecem, segundo Francisco, a exclusão social e a cultura “do descarte” em relação aos resíduos ambientais, quanto aos resíduos sociais (geração de pobreza) (nº 48-49). Não podemos esquecer que isto, são grandes gargalos, gravíssimos problemas em nossa sociedade.

Para superar essa “irracionalidade” instrumental, Francisco nos propõe uma “ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe

ponham realmente um limite e o contenham dentro de um lúcido domínio de si” (nº 105). Francisco nos propõe outra racionalidade, a racionalidade ecológica. Antes do Papa Francisco, outros pensadores, ligados às questões ambientais, como o sociólogo mexicano Enrique Leff, já tinham feito uma proposta semelhante, a partir da ideia de racionalidade ambiental³. Valores como diversidade biológica, produtividade ecológica, heterogeneidade cultural, pluralidade política e democracia participativa, são componentes importantes, desde a reflexão da racionalidade ambiental, para a construção de um novo paradigma com bases no desenvolvimento alternativo e a sustentabilidade ambiental.

Esta forma de pensar de Francisco entra em profunda sintonia em relação à intermediação entre a humanidade, a natureza e sociedade. Como afirma Maçaneiro (apud MURAD; TAVARES, 2016, pp. 79-80):

“O Papa fala da “cultura ecológica” (nº 111) e sugere outra racionalidade, a racionalidade ecológica: mais atenta à relação entre humanidade, natureza e sociedade; baseada na interação das espécies e dos ecossistemas; focada na sustentabilidade do presente e do futuro do planeta; que promova a conversão ecológica da moral, da política, da economia, da educação e da espiritualidade.”

Na encíclica, Francisco nos propõe o conceito de Ecologia Integral (nº 137). Podemos dizer que seria uma abordagem holística (na ideia de

³ Enrique Leff (1946-) é um dos principais nomes em América do Sul no âmbito da problemática socioambiental. Foi coordenador da Rede de Formação Ambiental da América do Sul e Caribe, do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e, também é professor da Universidade Autônoma do México (UNAM). Autor de livros como *Ecologia e Capital*, *Epistemologia Ambiental*, *Racionalidade Ambiental*, *Complexidade Ambiental*, entre outros.

ecossistema global) que integra a humanidade, a natureza e a sociedade, como afirmamos anteriormente. Este conceito nos leva a refletir como se fundamentam e se relacionam a complexidade da vida no planeta Terra, desde os aspectos objetivos e subjetivos, na relação dos ecossistemas com a humanidade, desde um paradigma de ecologia complexa. Para isso não podemos perder o horizonte da economia, da política, da cultura, já que elas se comunicam e interrelacionam mutuamente. A proposta de Francisco é a de ecologizar a economia, a cultura e o nosso dia a dia, como proposta ética, tendo como horizonte o princípio do Bem Comum.

A ecologia integral é inseparável da noção de bem comum, princípio este que desempenha um papel central e unificador na ética social. É «o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição». (FRANCISCO, 2015, N° 156).

Continua sendo fundamental insistir na reflexão sobre o Bem Comum para entender bem o conceito de Casa Comum, já que seu significado, entendimento e aplicabilidade na nossa sociedade, passa pelos conceitos de dignidade, unidade, igualdade entre todas as pessoas e entre elas e o meio ambiente. O conceito de Bem Comum é constitutivo para a compreensão da própria natureza social. Portanto o Bem Comum exige de todos nós, como membros de uma sociedade, respeito para com a pessoa integral e de seus direitos fundamentais (entre eles o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado). Isso quer dizer, Responsabilidade e Comprometimento!

Responsabilidade que se abre à Justiça, à Participação, à Solidariedade, à Subsidiariedade, entendidos como valores-princípios fundamentais para uma convivência mais saudável, digna e justa entre todos nós e entre nós e o meio ambiente, assim representado o ambiente integral.

Mas a aplicabilidade e a responsabilidade junto com o Comprometimento pelo Bem Comum não só é uma tarefa individual, mas é dever do Estado, já que o bem comum é a razão de ser da comunidade política. O fim da vida social é o bem comum: ele tem valor somente em relação à obtenção dos fins últimos da pessoa e ao bem comum universal de toda a criação. Como muito bem afirma o Pontifício Conselho “Justiça e Paz” a Doutrina Social da Igreja, no nº 175:

A destinação universal dos bens comporta, portanto, um esforço comum que mira obter para toda a pessoa e para todos os povos as condições necessárias ao desenvolvimento integral, de modo que todos possam contribuir para a promoção de um mundo mais humano (2011, p. 105).

Francisco afirma também que o Bem Comum está ligado com a Justiça Intergeracional e nos provoca com um questionamento importante: Que tipo de mundo queremos deixar às próximas gerações? Não só em relação ao meio ambiente, como também ao sentido e os valores que queremos dar à nossa existência. Se entre esses valores se encontra o Outro: as crianças, as mulheres, os jovens, os idosos, aqueles que ainda não nasceram, mas que nascerão e de forma especial os mais

pobres e necessitados da nossa sociedade. Francisco assim nos interpela no nº 162:

O homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta duma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro. Muitas vezes há um consumo excessivo e míope dos pais que prejudica os próprios filhos, que sentem cada vez mais dificuldade em comprar casa própria e fundar uma família. Além disso esta falta de capacidade para pensar seriamente nas futuras gerações está ligada com a nossa incapacidade de alargar o horizonte das nossas preocupações e pensar naqueles que permanecem excluídos do desenvolvimento (FRANCISCO, 2015, Nº 162).

A partir do capítulo quinto Francisco nos orienta para a ação. Que podemos fazer? Como podemos transformar o mundo desde o diálogo e o cuidado? Desde a ideia da Ecologia Integral, Francisco vai do discernimento às propostas que podem ajudar no debate honesto e transparente sobre a ecologia. Para isso o Papa propõe propostas e perspectivas em três campos: o ético, o político e o econômico. Escolho dois pontos de cada campo, como centrais já que os outros se podem entender a partir e/ou em relação a estes:

Na Ética:

- Reconhecer “como as diferentes criaturas se relacionam, formando aquelas unidades maiores que hoje chamamos de ecossistemas, não só para determinar qual seria seu uso razoável, mas também porque possuem um valor intrínseco, independente de tal uso”

(nº 140). Seria passar de um antropocentrismo exacerbado e desordenado, para outras formas de convivência e corresponsabilidade como a dimensão biocêntrica;

- Considerar os objetivos, os efeitos, o contexto e os limites éticos das atividades tecnológicas humanas (iniciação biológica e engenharia genética, etc.), pois é uma forma de “poder com grandes riscos” (nº 131). “Há necessidade de uma atenção constante, que leve em consideração todos os aspectos éticos implicados nas pesquisas” (nº 135).

Na Política;

- Diálogo para novas políticas nacionais e locais (nº 176-181);
- Diálogo e transparência nos processos decisórios (nº 182-188).

Para a consolidação da Democracia, emerge o desafio da construção de um novo paradigma, pautado por uma agenda de inclusão, que seja capaz de assegurar um desenvolvimento sustentável, mais igualitário e democrático, nos planos local, regional e global. A prevalência dos direitos humanos e do valor democrático há de constituir a tônica deste novo paradigma, sob as perspectivas de gênero, raça e etnia (PIOVESAN, 2000, p. 5), do mesmo modo, como pondera Corrêa (2000, p. 214), a realização democrática de uma sociedade, compartilhada por todos os indivíduos ao ponto de garantir a todos o acesso ao espaço público e condições de sobrevivência digna, tendo como valor-fonte a plenitude da vida (MATTE; DIEL apud ZAMBAM; KAMPHORST, 2017).

Na Economia:

- “Atentar aos distintos níveis de desenvolvimento entre países, mas também dentro dos países pobres, onde se devem identificar diferentes responsabilidades. Olhar as questões relativas ao meio

ambiente e ao desenvolvimento econômico não apenas a partir das diferenças entre os países”. (nº 176);

- “Refletir responsabilmente sobre o sentido da economia e de seus objetivos para corrigir as suas disfunções e deturpações. Não é suficiente conciliar, a meio-termo, o cuidado da natureza com o ganho financeiro ou a preservação do meio ambiente com o progresso. [...] Um desenvolvimento tecnológico e econômico somente é considerado progresso se deixa um mundo melhor e promove qualidade de vida integralmente superior” (nº 194).

Mudança de estilo de vida, de atitude e uma educação/cultura voltada para o respeito e corresponsabilidade com o meio ambiente, são gestos de um processo de mudança ética, cultural e civilizatória com relação ao ser humano e as questões socioambientais, amparados no diálogo, no cuidado, na justiça e na responsabilidade que é de toda a humanidade.

Considerações finais

Estamos todos nós chamados a formar e a dar sentido a uma cultura cidadã ecológica. Para isso e em sintonia com a encíclica *Laudato Si*, precisamos continuar refletindo sobre o tema da ecologia, das questões socioambientais, as problematizações que geram e as futuras soluções que podemos pensar juntos, em todas as instâncias e níveis possíveis: família, escola, universidades, meios de comunicação, no sistema democrático, etc.

Não podemos deixar de pensar sobre o que está acontecendo com a nossa Casa Comum. É um dever e, uma obrigação que assumimos como partes integrantes de um ecossistema maior chamado de BIOSFERA, a esfera da Vida. Integrar cada vez mais em nossos estudos e em nossas práticas, desde o conceito de ecologia integral, entendida como ecologia ambiental, econômica, social, cultural, política e da vida cotidiana, em decorrência da corresponsabilidade e o compromisso que temos com o meio ambiente e as futuras gerações.

Devemos entender tudo isto como um processo que nos leve a mudança de atitudes e do grau de comprometimento com as questões socioambientais. Ir superando a atitude antropocêntrica, pela atitude Ecocêntrica. Não se trata somente de preservar, é ir além. É buscar atitudes e procedimentos individuais e coletivos para uma conscientização e educação que estejam centralizadas numa atitude de abertura ao ecológico e à sustentabilidade socioambiental. Tendo em vista o social e o ambiental como uma interrelação que se estabelece através de processos culturais, históricos, econômicos, ecológicos, políticos, etc.

Construir juntos, modelos de desenvolvimento integrado que primem pela sustentabilidade socioambiental, que tenham como meta alcançar condições mais justas para a convivência humana em harmonia com o meio ambiente, mantendo um equilíbrio entre seus membros, e destes com os demais recursos e mecanismos sociais e ambientais. As propostas de Enrique Leff sempre são atuais:

O planejamento de políticas ambientais para um desenvolvimento sustentável, baseado no manejo

integrado dos recursos naturais, tecnológicos e culturais de uma sociedade, conduz à necessidade de compreender as inter-relações que se estabelecem entre processos históricos, econômicos, ecológicos e culturais no desenvolvimento das forças produtivas da sociedade. Isto obriga a pensar nas relações de interdependência e multicausalidade entre os processos sociais e ecológicos que condicionam o potencial produtivo dos recursos de uma formação social, seus níveis de produtividade e as condições de preservação e regeneração dos recursos naturais (LEFF, 2011, p. 80).

Desse modo, ao pensar o respeito em relação ao meio ambiente, a educação ambiental é um caminho possível para compreender os fatores de descaso com a natureza, assim como, para formular possibilidades de conscientizar os seres humanos sobre suas responsabilidades.

O cuidado com o meio ambiente deverá estar marcado pela solidariedade e inclui vários princípios do desenvolvimento humano que vigoram no cotidiano de cada indivíduo e em suas relações com os demais e com as futuras gerações, tais como a interdependência, a diversidade, a flexibilidade, a ciclicidade e a associação. Estes princípios enfatizam a dimensão humana para além do bioecológico e o aspecto futuro, para além do presente (CORRÊA; BASSANI, 2015). Pensar no cuidado como abertura e diálogo que fortaleça a corresponsabilidade e o comprometimento para além do aqui e do agora. Pensar esta interrelação desde uma integração entre o biológico, o social, o político, o ético.

Temos um árduo caminho pela frente! Francisco nos convida à reflexão para uma possível transformação de atitudes com relação ao

meio ambiente, através do comprometimento ético e social e também nos convida à reflexão para continuarmos a debater temas como hiperconsumo, degradação ambiental predatória, economia global de mercado, e os efeitos que todas estas atitudes causam ao meio ambiente e na sociedade, especialmente aos mais carente, pobres e excluídos da sociedade.

A Responsabilidade ambiental nos impulsiona para uma aplicação mais digna e justa dos direitos humanos e ambientais. Responsabilidade entendida como abertura, como cuidado, como equilíbrio, precaução e diálogo com os outros (dimensão ético-antropológica) e o outro, entendido como o Meio Ambiente (dimensão ecológica).

Neste sentido, a encíclica *Laudato Si* nos oferece uma importante contribuição, como análise da conjuntura das gravíssimas questões ambientais e como tentativa de resolução de problemas, que afetam a simbiose da humanidade com a natureza, a nossa Casa Comum.

Referências bibliográficas

CORREA, D. A.; BASSANI, M. A. Cuidado ambiental e responsabilidade: possível diálogo entre psicologia ambiental e logoterapia. **Psicologia Em Estudo**, 20(4), 2015, 639-649 <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v20i4.28453>. Acesso: março 2022.

FERRIZ, S, J. L. **A Liberdade e a Justiça: Horizontes para uma racionalidade socioambiental**. Brazil Publishing, Curitiba, 2020.

FRANCISCO, P. **Laudato Si**. Carta encíclica sobre o cuidado da Casa Comum. Vaticano, 2015. Laudato si' (24 de maio de 2015) | Francisco (vatican.va)

LEFF, E. **Epistemologia ambiental**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MURAD, A; TAVARES S, S. (Org.). **Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si**. Paulinas, São Paulo, 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da doutrina social da Igreja**; tradução Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), 7 ed., Paulinas, São Paulo, 2011.

ZAMBAM, N. J; KAMPHORST, M. A. (Org.) **Estudos sobre Amartya Sen**. Volume 2: Justiça, Liberdade e Desenvolvimento. Porto Alegre, Ed. Fi, 2017.

Educação para e pelo amor na família e a formação de valores humanistas

Education for and through love in the family and the formation of humanist values

La educación por y para el amor en la familia y la formación de valores humanistas

Priscila Batista de Matos¹

Sumaia Midlej Pimentel Sá²

Resumo

A educação para e pelo amor na família influencia na formação de valores e virtudes da criança em desenvolvimento, principalmente na constituição daqueles valores e virtudes que vão conduzir à formação de uma cultura humanista. Entende-se por educação para e pelo amor aquela realizada dentro do lar, pela família, de forma amorosa, com o intuito de desenvolver valores humanos. A família é compreendida como o principal espaço de desenvolvimento do indivíduo e transmissão cultural, enquanto o amor é entendido como uma força ativa, a origem de todos os valores e virtudes humanos que fazem a pessoa de bem. Procurou-se, a partir dos estudos de Erich Fromm, Pierpaolo Donati, Leonardo Boff, Paulo Freire, Jean-Jacques Rousseau e Henrique Vieira, investigar se a educação para e pelo amor, quando realizada pelas

¹ Graduada em Comunicação Social pela Universidade Católica do Salvador (UCSAL), graduada em Direito pela Faculdade Social da Bahia, especialização em Direito Público pela Faculdade Damásio e mestre do Programa de Pós-Graduação em Família na Sociedade Contemporânea da UCSAL. E-mail: matos.priscila@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3267-8257>

² Graduada em Fisioterapia pela Fundação Para o Desenvolvimento das Ciências. Mestre e Doutora em Família na Sociedade Contemporânea pela UCSAL, Brasil. - mail: sumaia.sa@pro.ucsal.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6013-8592>.

famílias, influencia no desenvolvimento de valores humanistas. Os resultados apontam que apesar das mudanças por que passa a família, da diversificação das formas de organização familiar com reflexos no cuidar e no educar dos filhos, a família permanece a base da sociedade enquanto a essência do ser humano permanece feita de amor.

Palavras-chave: Família. Educação para e pelo amor. Valores humanistas. Amor. Virtudes.

Abstract

Education for and through love in the family influences the formation of values and virtues of the developing child, mainly in the constitution of those values and virtues that will lead to the formation of a humanist culture. Education for and through love is understood to be education carried out within the home, by the family, in a loving way, with the aim of developing human values. The family is understood as the main space for individual development and cultural transmission, while love is understood as an active force, the origin of all human values and virtues that make a person good. Based on the studies of Erich Fromm, Pierpaolo Donati, Leonardo Boff, Paulo Freire, Jean-Jacques Rousseau and Henrique Vieira, we sought to investigate whether education for and through love, when carried out by families, influences the development of humanist values. The results show that despite the changes that the family goes through, the diversification of the forms of family organization with reflexes in the care and education of children, the family remains the basis of society while the essence of the human being remains made of love.

Keywords: Family. Education for and through love. Humanist values. love. Virtues.

Resumen

La educación por y para el amor en la familia incide en la formación de valores y virtudes del niño en desarrollo, principalmente en la constitución de aquellos valores y virtudes que conducirán a la formación de una cultura humanista. Se entiende por educación para y por el amor la educación realizada en el seno del hogar, por la familia, de manera amorosa, con el fin de desarrollar los valores humanos. La familia es entendida como el principal espacio de desarrollo individual y de transmisión cultural, mientras que el amor es entendido como fuerza

activa, origen de todos los valores y virtudes humanas que hacen buena a la persona. Con base en los estudios de Erich Fromm, Pierpaolo Donati, Leonardo Boff, Paulo Freire, Jean-Jacques Rousseau y Henrique Vieira, buscamos investigar si la educación por y para el amor, cuando es realizada por las familias, influye en el desarrollo de valores humanistas. Los resultados muestran que a pesar de los cambios que atraviesa la familia, la diversificación de las formas de organización familiar con reflejos en el cuidado y educación de los hijos, la familia sigue siendo la base de la sociedad mientras la esencia del ser humano permanece hecha de amor.

Palabras clave: Familia. Educación por e para el amor. Valores humanistas. Amor. Virtudes.

1. Introdução

O mundo contemporâneo presencia, ao lado do progresso tecnológico e científico, enormes sofrimentos dos indivíduos e da coletividade. Acreditou-se que os valores capitalistas trariam paz e felicidade, mas foi um engano. O ser humano vive só na multidão, perdido e atormentado por desejos consumistas crescentes, marcado pelo individualismo, pela indiferença moral e pela dificuldade de amar (BAUMAN, 2004; FROMM, 1958?).

Na contemporaneidade, o amor, no sentido universal do termo, é um fenômeno raro. Raro, porque o verdadeiro amor exige desprendimento, entrega e, muitas vezes, esforço. Sim, esforço para enxergar além dos próprios interesses e perceber o outro em sua integralidade. (BAUMAN, 2004; FROMM, 1958?). Raro, porque vive-se uma época de banalização do mal e indiferença moral em relação ao sofrimento vivenciado por milhares de seres humanos cotidianamente (BAUMAN; DONSKIS, 2014).

Apesar da indiferença que acomete o indivíduo, a família mostra-se como o espaço onde é possível contribuir para o desenvolvimento de pessoas verdadeiramente humanas, por meio da educação para e pelo amor. A família é o local de onde provém o capital humano, social e espiritual de uma sociedade. As virtudes pessoais e sociais de uma pessoa são desenvolvidas na convivência familiar (DONATI, 2012), posto que a família “é a matriz da aprendizagem humana, com significados e práticas culturais próprias que geram modelos de relação interpessoal e de construção individual e coletiva” (DESSEN; POLONIA, 2007, p. 22).

Considerando que ela apresenta um caráter suprafuncional, onde o amor está acima de todas as virtudes (DONATI, 2012), a família apresenta-se como o espaço ideal para a prática da educação para e pelo amor, para fins de formação de uma cultura baseada em valores humanistas. Para tanto, é necessário que esse amor seja ensinado, exemplificado e vivenciado na família - base da sociedade e de formação humana dos indivíduos.

Isso posto, esse artigo traz um recorte de pesquisa empreendida pelas autoras para fins de elaboração de dissertação no âmbito do mestrado em Família na Sociedade Contemporânea, da Universidade Católica do Salvador (MATOS, 2022). Aqui, procurou-se, a partir dos estudos de Erich Fromm, Pierpaolo Donati, Leonardo Boff, Paulo Freire, Jean-Jacques Rousseau e Henrique Vieira, investigar se a educação para e pelo amor quando realizada pelas famílias influencia no desenvolvimento de valores humanistas. Com isso, busca-se colaborar

para a formação de uma sociedade justa, livre e fraterna, a partir de seu núcleo essencial: a família; e, a partir do mais nobre dos sentimentos: o amor.

2. Família e educação para os valores humanistas

O modelo tradicional de família ocidental (casal heterossexual com filhos) modificou-se nas últimas décadas. As mudanças econômicas e culturais e os avanços técnico-científicos, dentre os quais se destaca a criação da pílula anticoncepcional, influíram na postergação da maternidade e na queda na taxa de fecundidade. No campo cultural, o desenvolvimento das ciências humanas também repercutiu nas reflexões sobre o papel da mulher na família e na sociedade. Por sua vez, a revolução sexual e conseqüente ascensão da mulher no mercado de trabalho foram fatores decisivos para transformação do padrão tradicional de família nuclear (ARRIAGADA, 2009; DESSEN, 2010).

A contemporaneidade presencia uma maior diversificação dos modelos de família. A família heterossexual com filhos, onde a mulher é dona de casa, representa um a cada cinco lares latino-americano urbanos. Com isso, o homem deixa de ser o único provedor da família e divide com a mulher o sustento do lar. Além disso, o número de famílias que segue o padrão heterossexual com filhos reduziu e hoje coexiste com as famílias monoparentais, homoafetivas, estendidas, famílias com uma pessoa só, recasadas, famílias nucleares sem filhos, etc. (ARRIAGADA, 2009). A variação nas formas de estruturação familiar é tamanha que

Dessen (2010) destaca que a definição ecopsicológica de família proposta por Petzold (1996) abarca 196 tipos diferentes de famílias na sociedade contemporânea, sem qualquer preconceito ou exclusão.

Outras mudanças referem-se à redução no tamanho da família, às uniões tardias e ao maior distanciamento entre os filhos (ARRIAGADA, 2009). No Brasil, as transformações são maiores e mais aceleradas a partir da segunda metade do século XX e marcam novas formas de organização familiar, bem como de interação entre seus membros, com reflexos na concepção sobre o papel da família e na forma de cuidar e educar os filhos. Na transição entre as décadas de 1930 a 1980, percebe-se que existe maior atenção à necessidade de ternura, afeto, compreensão e diálogo, para promoção do bem-estar subjetivo da criança (BIASOLI-ALVES, 1997).

Logo, a estrutura familiar patriarcal e hierárquica brasileira mudou profundamente ao longo dos séculos XIX e XX, de tal maneira que a contemporaneidade experiencia os mais diferentes arranjos familiares. A partir de 1960, as relações são mais igualitárias entre os casais e entre pais e filhos. Observa-se a presença do diálogo e a crescente valorização da afetividade. A maior preocupação dos pais é oferecer educação e melhores condições de vida aos filhos (ALVES, 2014; BIASOLI-ALVES, 1997; DESSEN, 2010; DIAS; PETRINI, 2016).

Donati (2011) também afirma a diversificação de formas de organização familiar. O autor aponta para a dificuldade de definição da família, que se deve, em parte, ao seu caráter suprafuncional, isto é, “ela

não existe para satisfazer uma ou algumas funções sociais, mas constitui um leque potencialmente indefinido, visto ser uma relação social plena, ou seja, é um ‘fenômeno social total’ que [...] implica todas as dimensões da existência humana”. (DONATI, 2011, p.55). Assim, para o referido autor, a força e a estabilidade da família encontram respaldo nas suas múltiplas funções, posto que ela não se restringe a padrões, conceitos e papéis predeterminados. Por isso, as transformações por que passa, longe de a enfraquecer, além de revelar o surgimento de novos modelos familiares, a posiciona como uma instituição forte, estável (ENGELMANN; PETRINI, 2016), apta a contribuir para o desenvolvimento de valores humanistas e consequente transformação da sociedade.

Apesar da dificuldade na sua definição (DONATI, 2011), a família é reconhecida como o lugar de acolhimento do indivíduo. Mais que isso: ela é vista tanto no senso comum, como pelas próprias ciências humanas, como base das relações sociais. Por base, entenda-se o elemento estrutural mais essencial de uma sociedade, porque, não importa a formatação que possua, a família sempre irá influir na formação humana de seus membros (DONATI, 2011; FONTOURA, 2014).

Por sua vez, família e sociedade se influenciam reciprocamente. Então, ante a crise de valores da sociedade contemporânea, a família representa uma possibilidade de resposta, a partir da educação das crianças e jovens no sentido de uma formação ética responsável (ALVES, 2014). Tal ocorre porque a família permanece como base para

o desenvolvimento da pessoa e “espaço privilegiado de formação humana” (ENGELMANN; PETRINI, 2016, p. 65) onde as relações parentais “são constitutivas do ser humano, desde a dimensão biológica até a conformação da personalidade dos filhos” (DIAS; PETRINI, 2016, p. 19).

A vida em família impulsiona o indivíduo a reconhecer-se como sujeito individual e coletivo, filho de seus pais, mas também filho de si mesmo e membro da família universal, à qual todos estão ligados pelo sentimento do amor. A importância da família para a sociedade é tamanha, a ponto de se considerar que “la riqueza de las naciones, hoy, no reside ya en los bienes materiales, en el PBI que se produce, sino en la cualidad de las relaciones humanas, en cuyo centro está la familia”³ (DONATI, 2012, p. 45). Portanto, a família constitui um dos primeiros e principais ambientes de socialização do indivíduo, de aprendizagem cultural e de transmissão de valores (DESSEN; POLONIA, 2007; DONATI, 2011).

Estudos a partir de 1980 redescobriram a relevância da família para a educação das novas gerações. Embora as pesquisas sobre família sejam relativamente recentes (MACEDO; KUBLIKOWSKI, 2016), no século XVIII, Rousseau (1995) tratou sobre o papel da mãe e do pai na formação humana dos filhos e, por conseguinte, no progresso da sociedade. Rousseau aponta para a responsabilidade da mulher nos cuidados com os filhos, no equilíbrio da família e na afetividade do casal.

³ Tradução nossa: “a riqueza das nações, hoje, não reside nos bens materiais, nem no PIB que produz, mas sim na qualidade das relações humanas, em cujo centro está a família” (DONATI, 2012, p. 45).

Para ele (1995, p. 21), “a atração da vida doméstica é o melhor contraveneno para os maus costumes.” Embora ressalte o papel da mãe, não deixa de se referir à responsabilidade paterna e à importância do zelo: “será mais bem educado por um pai judicioso e limitado do que pelo mais hábil preceptor do mundo, porquanto o zelo substituirá mais o talento do que o talento o zelo” (ROSSEAU, 1995, p. 24).

Logo, faz-se necessário que os pais cuidem pessoalmente de seus filhos e que esses cuidados sejam acompanhados do zelo e da ternura (ROUSSEAU, 1995). A própria ideia de cuidado já traz em si estes elementos. Embora os costumes da contemporaneidade tenham tornado as pessoas menos afetuosas e mais individualistas, o cuidado está na essência do ser humano e representa uma das faces do amor. Por meio dos seus cuidados, os pais ajudam os jovens a ordenar suas paixões e a desenvolver o amor à virtude e ao bem (BOFF, 2000; FROMM, 1958?; ROUSSEAU, 1995). Dessa maneira, a educação deve se ocupar de tornar as pessoas acima de tudo humanas, pois a família, “como estrutura onnipresente em qualquer cultura [...] serve de suporte a valores essenciais”⁴ (D’AGOSTINO, 2002, p. 148).

Mas o que caracteriza uma pessoa como humana? Ser humano é ser bom e ser bom é não fazer o mal a ninguém. Trata-se de uma obrigação negativa, isto é, de não fazer algo. Essa obrigação vai além daquela que preceitua que se faça o bem, porque todos podem fazer o bem. É possível fazer o bem a uma pessoa por meio do prejuízo de uma

⁴ Tradução nossa: “como estrutura onipresente em qualquer cultura, a instituição familiar serve de suporte a valores essenciais” (D’AGOSTINO, 2002, p. 148).

outra ou até de centenas de outras pessoas. Então, ser bom é escolher fazer o bem e também não fazer o mal, ainda que apenas um indivíduo venha a sofrer com esse mal. (ROUSSEAU, 1995)

Para tanto, o papel da família é fundamental na constituição da identidade pessoal e social do indivíduo. A educação dada pela família, não apenas com palavras, mas sobretudo com o exemplo, é decisiva para desenvolver as virtudes pessoais e sociais. Estas, por sua vez, dizem respeito às qualidades morais que subsidiam os valores humanistas. Para Donati:

La distinción entre virtudes personales e sociales tiene un carácter relacional. Las virtudes personales son referidas a la persona en cuanto tal, y su centro de imputación es la conciencia individual. Su fin es el perfeccionamiento de la persona, su plena humanización. Las virtudes sociales son referidas a las relaciones entre las personas [...] Las virtudes sociales son entonces aquellos modos habituales de vivir según el bien moral que se expresan en las relaciones con ‘los otros’. Son modos de relacionarse con los otros. Los otros pueden ser personas con quienes se tienen particulares lazos y vínculos recíprocos, o bien pueden ser personas extrañas, es decir, ‘el otro generalizado’. Las virtudes personales conducen a la felicidad individual [...] Las virtudes sociales conducen a la felicidad pública [...] Es evidente que una felicidad depende de la otra (DONATI, 2012, p. 43).⁵

⁵ Tradução nossa: “A distinção entre virtudes pessoais e sociais tem um caráter relacional. As virtudes pessoais são referidas à pessoa enquanto tal e seu centro de imputação é a consciência individual. Seu fim é o aperfeiçoamento da pessoa, sua plena humanização. As virtudes sociais são referidas às relações entre as pessoas. As virtudes sociais são então aqueles modos habituais de viver segundo o bem moral que se expressam nas relações com ‘o outro.’ São modos de relacionar-se com os outros. Os outros podem ser pessoas com quem se tem particulares laços e vínculos recíprocos, ou bem podem ser pessoas estranhas, quer dizer, ‘o outro generalizado’.

As virtudes pessoais e sociais são formadas nas relações, tanto nas relações familiares, na educação dos filhos, como na relação com todas as demais pessoas, em geral, de modo tal que de umas devem derivar as outras. Assim, a família tem um relevante papel nas mediações⁶ que os sujeitos estabelecem. Pode ser vista como “sujeito de funções para a sociedade” (DONATI, 2011, p. 191) onde “o que ela faz tem reflexos sobre qualquer outra forma de socialidade” (DONATI, 2011, p. 191). A família é também “um nexos entre liberdade de escolha e responsabilidade das consequências” (DONATI, 2011, p. 191), pois o que cada membro e a família como um todo faz reflete na comunidade em que vivem. Assim, a família pode ser considerada como um laboratório de formação da pessoa humana a partir do desenvolvimento de virtudes que humanizam o indivíduo. Virtudes estas desenvolvidas por meio da educação das crianças e jovens no lar (ROUSSEAU, 1995).

Em pesquisa realizada por Dametto, Noronha e Silva (2019) com 304 jovens entre 13 e 20 anos, de escolas públicas de São Paulo, para verificar, por meio do Inventário de Percepção do Suporte Familiar (IPSF)⁷, a relação entre o apoio da família e as forças de caráter dos

As virtudes pessoais conduzem à felicidade individual [...] As virtudes sociais conduzem à felicidade pública [...] É evidente que uma felicidade depende da outra” (DONATI, 2012, p. 43).

- ⁶ Entende-se como mediação as articulações, conexões, ligações, verticais e/ou horizontais, estabelecidas entre os sexos, gerações e entre os membros da família e a sociedade (DONATI, 2011).
- ⁷ O IPSF “objetiva verificar a percepção das pessoas sobre as relações familiares em termos de afetividade, autonomia e adaptação entre seus membros [...] O instrumento tem 42 itens, cada um com três pontos, numa escala onde 1 refere-se a ‘sempre ou quase sempre’, 2 ‘às vezes’ e 3 ‘quase nunca ou nunca” (DAMETTO; NORONHA; SILVA, 2019, p. 627, tradução nossa)

adolescentes, foi observado que “it was served that some strengths were more present in the regression analyses, in two of the three factors of the IPSF, namely: love, wisdom, love of learning, creativity and modesty”.⁸ A pesquisa concluiu que “se a família for capaz de oferecer um ambiente propício que ofereça espaço para o desenvolvimento das forças de caráter de adolescentes, essas características positivas poderão ser vivenciadas mais frequentemente.”

Nas famílias em que a afetividade é bem estruturada e consolidada, os indivíduos sabem lidar melhor com conflitos e resolução de problemas. Quem vive em lares onde o amor está presente, em geral demonstra bom desenvolvimento social, é resiliente, apresenta capacidade emocional e social para a adaptação e sabe utilizar-se de estratégias eficazes para lidar com conflitos. Logo, o amor em família mostra-se como uma ferramenta relevante para formação da pessoa de bem e conseqüente transformação da sociedade (CABRAL, 2015; DESSEN; POLONIA, 2007). Mas, qual o significado real do amor?

3. O amor como instrumento de transformação humana

Muito se fala sobre o amor. Filósofos, escritores, artistas, pensadores de todas as épocas falaram a respeito. Mas, se muitos falaram

⁸ Tradução dos autores: “foi observado que algumas forças estiveram mais presentes nas análises de regressão, em dois dos três fatores do IPSF, sendo elas, amor, sensatez, amor ao aprendizado, criatividade e modéstia” (DAMETTO; NORONHA; SILVA, 2019, p. 625).

do amor no seu aspecto romântico, houve quem também falasse do amor universal, daquele que é premissa para resgatar a humanidade do homem e tornar a sociedade melhor (BAUMAN, 2004; FROMM, 1958?; VIEIRA, 2019).

Jesus Cristo falou do amor no aspecto universal quando pregou o amor ao próximo. Freud (1976, apud BAUMAN, 2004) tece uma reflexão sobre o mandamento do amor ao próximo. Para ele, trata-se de um preceito fundamental da civilização, mas também o que mais contraria a própria civilização, que se funda no interesse próprio. É aceitável e esperado que se ame os familiares, aqueles que compartilham dos mesmos interesses, crenças e valores, bem como aqueles que também nos amam. Mas, amar o próximo, alguém a quem não conhecemos, que é diferente e, principalmente, que não nos ama, como isso é possível? Que benefício poderemos ter em amar alguém que não nos ama?

A ação em tese moral deixa de ser moral quando se intenciona auferir um benefício. O amor que ao amar pretende se beneficiar não é amor. Para ser amor, antes tem que ser espontâneo e desinteressado (ALMEIDA; BITTAR, 2010; BAUMAN, 2004). Atualmente, chama-se amor as mais diversificadas experiências. Há uma quase banalização da palavra amor. Se uns circunscrevem o amor à vivência de um casal, outros denominam amor uma noite de sexo avulso com desconhecidos, por exemplo. Um indivíduo que ama sua mulher e seus filhos pode ser alguém que não se importa com o sofrimento alheio. Dessa forma, pode-

se inferir que o amor na sociedade contemporânea é um fenômeno raro (BAUMAN, 2004; FROMM, 1958?; VIEIRA, 2019).

O amor não é indiferente e nem circunscrito. O amor é uma atitude, uma postura diante da vida, uma escolha diária. Trata-se de uma escolha porque, de acordo com Freud, o amor ao próximo contraria a natureza original do ser humano. E porque contraria aquilo que o homem tem de mais instintivo, maior (?) a tendência em praticar atos de desamor. Por isso, é que o amor precisa ser um mandamento e grande deve ser a obstinação em repeti-lo (FREUD, 1976 apud BAUMAN, 2004; FROMM, 1958?; VIEIRA, 2019).

Mas, afinal, o que é amor? O amor é uma força ativa em todo homem e em toda mulher, uma escolha consciente, que produz ainda mais amor. Trata-se de “uma força que irrompe pelas paredes que separam o homem de seus semelhantes, que o une aos outros” (FROMM, 1958?, p. 43). Então, o amor é também um ato de vontade, que não se restringe ao sentimento passivo (FORNASIER, 2016).

O amor não se resume a um afeto passivo, aproxima-se mais a “uma orientação de caráter, que determina a relação de alguém para com o mundo como um todo, e não para com um ‘objeto’ de amor” (FROMM, 1958?, p. 71). Embora o amor esteja expresso também no sentimento, no sentir, no receber amor, ele está muito mais presente na ação de dar, porque “amor é amar, e amar é agir para que o outro possa ser em liberdade” (VIEIRA, 2019, p. 41). Então, “o amor é algo que deve ser [...] concretizado em ações de cuidado com o que está ao nosso redor. Não basta ficar na pulsão abstrata [...] pois o amor pede decisão,

mudança de entendimento e atitudes que preservem e promovam a vida” (VIEIRA, 2019, p. 41).

Daí se infere o papel transformador do amor. A cada vez que, diante de uma situação concreta, se escolhe agir com amor, se decide por amar, desinteressadamente, em detrimento, inclusive, dos próprios interesses, o resultado é maior amor, é felicidade, é paz. Fromm (1958?) faz uma classificação dos tipos de amor⁹ e afirma que dentre todos, o amor fraterno é o mais fundamental e o que serve de alicerce a todos os demais. Subjacente ao amor fraterno está o sentimento de responsabilidade, cuidado e respeito para com todos os seres humanos. No amor fraterno, realiza-se a experiência da solidariedade humana. Trata-se, como já mencionado, do amor ao próximo, ensinado e exemplificado por Cristo (BAUMAN, 2004; FROMM, 1958; VIEIRA, 2019). Dessa forma, “o amor ao próximo pode exigir um salto de fé. O resultado, porém, é o ato fundador da humanidade. Também é a passagem decisiva do instinto de sobrevivência para a moralidade” (BAUMAN, 2004, p. 100).

É no ato de amar que o ser humano se liberta das paixões e instintos que o oprimem e resgata a sua humanidade (BAUMAN, 2004; FROMM, 1958; VIEIRA, 2019). Nesse percurso, seu coração dilata-se, seu olhar se modifica e ele passa a perceber o mundo a sua volta de modo diferente, isto é, torna familiar o que antes era estranho. A dor do outro não é mais a dor do outro, mas é sua própria dor também. O amor faz

⁹ Amor fraterno, amor materno, amor erótico, amor-próprio e amor de Deus (FROMM, 1958?).

cessar a indiferença, por isso se diz que o amor é revolucionário (VIEIRA, 2019).

O amor é revolucionário porque é não conformista com a indiferença moral, com o narcisismo, com a banalidade do mal, com a cultura de massa, com tudo o que oprime e diminui as expressões de vida (FROMM, 1958?; VIEIRA, 2019). Fromm destaca que o amor não deve se restringir ao campo pessoal, mas deve estar inseparável da vida social. “Se amar significa ter uma atitude amorosa para com todos, se o amor é um traço do caráter, deve ele necessariamente existir nas relações que se tenham [...] com aqueles com os quais se tem contacto” (FROMM, 1958?, p. 166), a fim de gradualmente modificar a estrutura sociocultural dominante.

Para atingir esse nível de amor é necessário disciplina, concentração, paciência e fé. Fé na possibilidade do amor como fenômeno social. Embora o amor sob esta ótica seja uma exceção na sociedade capitalista, não há incompatibilidade entre o amor e a vida cotidiana. Daí, a necessidade da família para a concretização do amor e, por consequência, para a transformação do indivíduo e da sociedade (DONATI, 2012; FROMM, 1958; VIEIRA, 2019).

Para Fornasier (2016, p. 104), “com efeito, a experiência do amor surge na instituição familiar como relação de dom entre os sexos e as gerações, como sendo o próprio dom da vida.” Então, a chave para dar esse salto de fé e resgatar o sentido prático e universal do amor está “em nosso círculo mais cotidiano e familiar. São ações cotidianas que melhoram nossos pequenos mundos” (VIEIRA, 2019, p. 40), de modo

que “a construção desse amor maior começa a ser forjada em nossas relações mais pontuais” (VIEIRA, 2019, p. 40).

No que tange aos pequenos gestos, pode-se dizer da relação entre mãe e filho desde antes do nascimento. Em termos ideais, a criança vivencia a experiência de ser amada apenas pelo que é: filha de sua mãe, porque o amor da mãe pelo filho é incondicional. A criança, nesse caso, vivencia a experiência do amor passivo, ela recebe amor porque ela é o objeto de amor, isto é, sujeito passivo do amor. Daí que, para aprender a amar, os primeiros anos da criança, na convivência com a família, em que ela se sinta amada, são essenciais (FROMM, 1958?; MALDONADO, 2009; ROUSSEAU, 1995).

A experiência amorosa inicia-se ainda durante a gestação, quando a criança ouve a voz da mãe, escuta as músicas que ela escuta, sente o carinho materno. E prossegue após o nascimento, com o toque, o olhar, as palavras, as carícias, as brincadeiras, os cuidados (CABRAL, 2015; CIRULNIK, 2015; CONDORELLI, 2015; FROMM, 1958?; MALDONADO, 2009). Daí, se infere a responsabilidade da família e o papel que a vivência diária entre pais e filhos tem na formação de uma nova consciência, apta a transformar o modo de o ser humano viver e relacionar-se com o seu semelhante e apta a “formar uma nova geração de pessoas capazes de fazer a revolução do amor” que a sociedade precisa (MALDONADO, 2003 apud MALDONADO, 2009, p. 213).

Essa concepção de maternidade e paternidade implica na ética do cuidado, isto é, no favorecimento da prática do amor ao próximo como meio de formação de uma cultura de respeito aos direitos humanos

e de reverência pela vida, denominada biofilia¹⁰, (FROMM, 1984). Trata-se de construir uma cultura “centrada na dimensão da consideração do outro e do afeto, traços de uma cultura do cuidado” (ALMEIDA; BITTAR, 2010), que é o sentimento por excelência, aquele que resgata a ternura, a compaixão e que torna os indivíduos humanos (BOFF, 2000). Para tanto, o caminho é a educação para e pelo amor¹¹ das crianças e jovens no lar.

Por meio da educação, pode-se intervir indiretamente na sociedade e contribuir para tornar o mundo mais justo, humano e solidário. Para tanto, é preciso educar as pessoas, mas não apenas em matemática, ciências, português, precisa-se ensinar as pessoas a serem gente, porque o ser humano é um projeto que se faz e que aprende a partir da educação (FREIRE, 2000; ROUSSEAU, 1995). Daí que “se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda” (FREIRE, 2000, p. 31).

¹⁰ “A biofilia é o amor apaixonado pela vida e por tudo aquilo que é vivo; é a sede de um crescimento complementar, numa pessoa, planta, ideia ou grupo social. A pessoa biófila [...] Deseja moldar e influenciar pelo amor, pela razão e pelo exemplo” (FROMM, 1987, apud ALMEIDA; BITTAR, 2010, p. 692).

“A ética biófila tem seu próprio princípio quanto ao bem e ao mal. Bem é tudo aquilo que serve à vida; mal é tudo o que serve à morte. O bem é a reverência pela vida, tudo o que engrandece a vida, o crescimento, o desdobramento. O mal é tudo o que sufoca a vida, que a restringe, que a corta em pedaços” (FROMM, 1987, apud ALMEIDA; BITTAR, 2010, p. 692).

¹¹ Baden-Powell utiliza a expressão educação pelo amor em palestra apresentada em 1922 no 3º Congresso Internacional de Educação Moral, em Genebra – Suíça, e publicada na revista *JAMBOREE: The World-wide Scout Journal* - em 1923. Tradução de Américo Jacobina Lacombe, em 1928. Rafael Fornasier utiliza a expressão educação para o amor a fim de sugerir uma educação direcionada a uma “adequada experiência afetiva”, que “dê conta da sua dignidade humana e de sua realização como pessoa” (FORNASIER, 2016, p. 105).

Logo, a responsabilidade dos pais é grande, no sentido de que cabe a eles entregar à sociedade uma pessoa de bem, digna, que contribua para tornar o meio em que vive melhor (ROUSSEAU, 1995). A amorosidade e a afetividade são fatores básicos da vida humana e da educação (FREIRE, 2000). Então, a educação, para ser completa e ser capaz de transformar o indivíduo e a sociedade, não pode realizar-se sem o amor e suas formas de expressão.

4. Considerações finais

É preciso começar pelo amor, prosseguir com ele e por ele e terminar com o amor. A sociedade ocidental ouve, lê, estuda e comenta sobre o amor há mais de dois mil anos. Nos tempos atuais, considera-se amor outros tantos sentimentos e emoções como paixão, atração, empatia, respeito, cuidado, alteridade, etc. A verdade é que, sem que se perceba, a sociedade tem no amor a sua chave de organização. E todos estes princípios e maneiras de denominá-lo são uma parte do que representa em essência o amor.

Apesar da banalidade do mal na cultura contemporânea e da indiferença moral que permeia o indivíduo, a essência do ser humano ainda é amor. Toda pessoa necessita colocar em atividade o amor que habita latente em si mesmo. Para tanto, a convivência saudável em família, onde os seus membros se amam e se respeitam é de fundamental importância.

A relevância da família está presente da recepção à educação da nova criança que vem ao mundo. Desde o início da gestação, a criança é

capaz de sentir as emoções que a circundam. Daí a importância do amor a se manifestar nas músicas que a mãe escuta, nas conversações, no tom da sua voz quando fala com o bebê, no carinho na barriga, na alegria que demonstra com a gravidez, nos cuidados que tem com a própria saúde, etc. Enfim, o amor da família pelo novo ser pode se manifestar de diferentes maneiras nos menores gestos.

Após o nascimento, esse amor continua a se manifestar nos cuidados diários. Ele se revela na amamentação, nas brincadeiras, no banho, no trocar de fraldas, na fala, e prossegue quando os bebês começam a andar, crescem e tornam-se adolescentes. Então, a cada fase, o amor se faz presente, se adapta, cria formas novas de aparecer. Quando uma criança é educada com amor e para viver conforme o amor, a probabilidade de ela estruturar o seu caráter nos valores humanistas é maior. Que valores são esses? Não há um rol fechado. Trata-se daqueles derivados do amor em seu sentido universal, como cuidado, respeito e responsabilidade, os quais são fundamentais para humanização do ser humano.

Logo, o presente artigo evidenciou que se a sociedade ainda experimenta grandes convulsões morais, a família mostra-se como o local onde é possível vivenciar o amor, contribuir para o desenvolvimento de valores humanistas nas crianças e jovens e, com isso, iniciar uma mudança cultural que leve à transformação da humanidade. São das pequenas ações de cuidado, zelo, ternura, compaixão, em cada lar, que se formam o homem e a mulher que sabem amar e respeitar a beleza da vida. É de um “não” no momento certo e de

um carinho quando se chega cansado em casa, dentre outras tantas manifestações de amor, que se educa e ensina o ser humano a perseverar, a reinventar-se, a humanizar-se, de forma a perceber em cada ser ele próprio refletido e assim amar-se e amar a tudo e a todos. Assim, esse artigo revelou que quando as famílias educam suas crianças para o amor e pelo amor, de fato influenciam na formação de valores humanistas e contribuem na formação de pessoas aptas a realizar a revolução do amor que a sociedade necessita.

Referências

ALMEIDA, Guilherme Assis de; BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Curso de Filosofia do Direito**. 8ª ed. rev. e aum. São Paulo: Atlas, 2010.

ALVES, Maria Cherubina de Lima. **Famílias e formação ética: a educação das crianças sob a ótica de mulheres**. 2014. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://educapes.capes.gov.br/handle/11449/124076>. Acesso em: 17 set. 2021.

ARRIAGADA, Irma. La diversidad y desigualdade de las familias latino-americanas. **Revista latino-americana de estudos de família**, vol. 1, p. 9-21, 2009. Disponível em: http://revlatinofamilia.ucaldas.edu.co/downloads/Rlef1_1.pdf Acesso em: 02 out 2021.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira moral**: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BIASOLI-ALVES, Zélia Maria Mendes. Famílias brasileiras do século XX: os valores e as práticas de educação das crianças. **Temas de Psicologia**, n. 03, p. 33-49, São Paulo: 1997. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1997000300005. Acesso em: 02 out. 2021.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

CABRAL, Sandra. Marcas de resiliência ou sobre como tirar leite de pedra. *In*: CABRAL, Sandra; CYRULNIK, Boris (orgs). **Resiliência**: como tirar leite de pedra. São Paulo: Casa do psicólogo, 2015. p. 57-74

CONDORELLI, Antonino. O florescer do lótus na lama: sobre educação e resiliência. *In*: CABRAL, Sandra; CYRULNIK, Boris (orgs.). **Resiliência**: como tirar leite de pedra. São Paulo: Casa do psicólogo, 2015. p. 121-135

CYRULNIK, Boris. Resiliência: continuar a nascer. *In*: CABRAL, Sandra; CYRULNIK, Boris (orgs.). **Resiliência**: como tirar leite de pedra. São Paulo: Casa do psicólogo, 2015. p. 33-56.

DAMETTO, Denise Martins; NORONHA, Ana Paula Porto; SILVA, Elaine Nogueira da. Relations between family support and character strengths in adolescents. **Psico-USF**, vol. 24, n. 4, p. 625-632, São Paulo: 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psuf/a/TPzHqFXf8WJKb6BfjBSsHF/abstract/?lang=en>. Acesso em: 14 out. 2021.

D'AGOSTINO, Francesco. **Elementos para una filosofía de la familia**. Madrid: Ediciones RIALP, 2002.

DESSEN, Maria Auxiliadora; POLONIA, Ana da Costa. A família e a escola como contextos de desenvolvimento humano. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, vol.17, n.36, p. 21-32, 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2007000100003. Acesso em: 13 jun 2020.

DESSEN, Maria Auxiliadora. Estudando a Família em Desenvolvimento: Desafios Conceituais e Teóricos. **Psicologia: ciência e profissão**, n. 30, p. 202-219, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/27848> Acesso em: 10 out 2021.

DIAS, Marcelo Couto; PETRINI, Giancarlo. Relações conjugais e familiares na sociedade contemporânea. In: MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos. (org.) **Relações familiares**. Curitiba: CRV, 2016. p. 19-31.

DONATI, Pierpaolo. Família no século XXI: abordagem relacional. Tradução: João Carlos Petrini. São Paulo: Paulinas, 2011.

DONATI, Pierpaolo. **La política de la familia**: Por un welfare relacional y subsidiario. Santiago: Ediciones UC, 2012.

ENGELMANN, Franciele; PETRINI, Giancarlo. Dádiva, tempo e sacrifício. In: MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos. (org.) **Relações familiares**. Curitiba: CRV, 2016. p. 55-69.

FONTOURA, Clarissa Santos. **Família, cuidado e educação de filhos**: concepções e práticas de mães inseridas e não inseridas no mercado de trabalho – estudo de casos múltiplos. 2014. Dissertação (Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea) – Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2014. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UCSAL-1_0d58b45663812fc8cba369ec61fc4770. Acesso em: 17 set 2021.

FORNASIER, Rafael Cerqueira. Amor e vínculo conjugal. In: MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos. (org.) **Relações familiares**. Curitiba: CRV, 2016. p. 89-109.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. Tradução: Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, [1958?].

FROMM, Erich. **A Revolução da Esperança**. Tradução: Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

MACEDO, Rosa Maria Stefanini; KUBLIKOWSKI, Ida. O ciclo vital de famílias brasileiras. *In*: MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos. (org.) **Relações familiares**. Curitiba: CRV, 2016. p. 33-53.

MALDONADO, Maria Tereza. Ter filhos no século XXI. *In*: DUARTE, Geraldo; FONTES, José Américo Silva. **O nascituro**: visão interdisciplinar. São Paulo: Editora Atheneu, 2009. p. 211-215

MATOS, Priscila Batista de. **A família e a cultura de valorização da vida desde o útero materno**. 2022. Dissertação (Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea) – Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2022. Disponível em: <http://ri.ucsal.br:8080/jspui/handle/prefix/4795>. Acesso em: 06 jun 2022.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou, da educação**. Tradução: Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

VIEIRA, Henrique. **O amor como revolução**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

Oração da paz e o cuidado no ambiente familiar

Prayer for Peace and the care in the family environment

Oración de paz y cuidado en el ámbito familiar

Nadja Barreto Cruz Versace¹

Elaine Pedreira Rabinovich²

Resumo

Este artigo reflete sobre a importância do cuidado no ambiente familiar, propondo a utilização da Oração da Paz também conhecida como Oração de São Francisco como direcionamento para as questões que permeiam esse ambiente. Face às transformações que atravessam a família, este artigo propõe que a Oração da Paz pode ser utilizada como bússola, apontando para a manutenção da paz no seio da família a partir da atitude do cuidado. A fundamentação teórica para as reflexões expostas neste trabalho foi desenvolvida a partir de Leonardo Boff. Conclui-se que realizar a oração da paz em família facilita os laços familiares ao ampliar o sentido de comunhão.

Palavras-chave: Oração. Cuidado. Família. Boff.

¹ Graduada em Administração de Empresas (UCSAL), Mestranda no PPG Família na Sociedade Contemporânea (UCSAL). Especialização em Processos criativos e facilitação de grupos (EBMSP) e em Psicopedagogia (Estácio de Sá). E-mail: ndjversace@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3254-9968>

²Psicóloga. Doutorado e Pós-doutorado (USP). Membro do Instituto de Estudos Avançados (USP). Professora adjunta do Programa de Estudos em Família na Sociedade Contemporânea (UCSal) e coordenadora do grupo de pesquisa Família, (Auto)Biografia e Poética (UCSal).
Email: elaine.rabinovich@pro.ucs.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3048-6609>

Abstract

This article reflects on the importance of care in the family environment and the use of the Prayer for Peace also known as the Prayer of Saint Francis as a guide for the issues that permeate this environment. Faced with the changes that go through the family, this article proposes that the Prayer for Peace can be used as a compass pointing to the maintenance of peace within the family from the attitude of caring. The theoretical foundation for the reflections was based on Leonardo Boff writings. The article concludes that praying in family strengthens the family ties by empowering the sense of family communion.

Key-works: Prayer. Care. Family. Boff.

Resumen

Este artículo reflexiona sobre la importancia del cuidado en el ámbito familiar, proponiendo el uso de la Oración por la Paz también conocida como la Oración de San Francisco como guía de las problemáticas que permean ese ambiente. Ante los interrogantes de cómo resolver las diferencias que se dan en la familia, manteniendo un ambiente de paz este artículo propone que la Oración por la Paz pueda ser utilizada como brújula, apuntando al mantenimiento de la paz en el seno de la familia desde la actitud de cuidado. La fundamentación teórica de las reflexiones expuestas en este trabajo fue desarrollada a partir de Leonardo Boff. Se concluye que realizar la oración familiar fortalece los lazos familiares al ampliar el sentido de comunión familiar.

Palabras clave: Oración. Precaución. Familia. Boff.

Introdução

Diante das transformações que permeiam a família, este estudo busca refletir acerca do cuidado e, mais especificamente, o cuidado no ambiente familiar, utilizando um diálogo entre o pensamento de Boff (2021; 2013) e a Oração da Paz, também conhecida como Oração de São Francisco e descrita abaixo:

Senhor,

Fazei-me um instrumento de vossa paz.

Onde houver ódio, que eu leve o amor.

Onde houver ofensa, que eu leve o perdão.

Onde houver dúvida, que eu leve a fé.

Onde houver erro, que eu leve a verdade.

Onde houver desespero, que eu leve a esperança.

Onde houver tristeza, que eu leve a alegria.

Onde houver trevas, que eu leve a luz.

Ó Mestre,

Fazei que eu procure mais consolar, que ser
consolado;

Compreender, que ser compreendido;

Amar, que ser amado.

Pois é dando que se recebe.

É perdoando que se é perdoado.

E é morrendo que se vive para a vida eterna” (autor
desconhecido)

O Papa Francisco, na Audiência Geral do dia 30 de agosto de 2022 (VATICAN NEWS, 2022), trouxe como tema central a oração. Afirmou ser a oração o respiro da alma, acrescentando que, para São João Crisóstomo, a oração era uma espécie de pauta musical onde colocamos a melodia de nossa vida. Dentro dessa mesma perspectiva, a Oração da

Paz será vista como respiro da alma e melodia da vida no ambiente familiar.

Pierron, (2009, p.11) ao pensar a família, questiona: “[...]qual a natureza dos vínculos que nos vinculam a estes que nós dizemos serem de nossa família?” Neste artigo, estamos propondo que toda família cuida, independentemente de seu formato e da fase de desenvolvimento dos diversos membros que a compõem por se entender que essa é a natureza da vinculação familiar: o cuidado nas suas diversas manifestações. Esta afirmação encontra amparo no Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990) que garante o cuidado e a proteção da criança pela família, pela comunidade e pelo Estado.

No texto da Oração da Paz, também conhecida como Oração de São Francisco, percebe-se a presença do cuidado em várias das suas dimensões. A família — enquanto espaço de convívio entre pessoas com singularidades e perfis comportamentais diversos e onde as relações iniciais se estabelecem—, pode encontrar nas palavras da Oração da Paz um roteiro, um *script* a ser utilizado em momentos do dia a dia familiar, a partir do paradigma do cuidado, que é percebido como a essência da oração citada.

Trata-se de um estudo em que se utilizou a hermenêutica para a interpretação do texto. A hermenêutica como método tem recebido múltiplas derivações desde a sua origem ligada à exegese de textos bíblicos. No presente estudo, a interpretação é oferecida como criação de sentido.

O texto é entendido como um substrato, que é atualizado na compreensão, o que implica numa concepção de interpretação como criação e coautoria. (...). Assim, mais do que submissão a uma autoridade de uma verdade já dada, o que se observa é a afirmação da dimensão ética subjacente ao processo interpretativo, na qual o fundamental é a alteridade entre autor e intérprete como motor da cocriação de sentido (CAMPOS; COELHO Jr., 2010).

Dentro desta perspectiva, as frases que compõem a Oração da Paz foram analisadas e interpretadas, confrontando-as com os sentidos e significados do cuidado e do cuidar a partir do pensamento de Leonardo Boff.

Dessa forma, este artigo propõe uma reflexão sobre o cuidado especificamente no ambiente familiar, a partir da análise e compreensão das sentenças que compõem a Oração da Paz. O cuidado aqui é entendido a partir do expresso por Leonardo Boff.

Em razão do significado que a família tem para a história da humanidade e da ocorrência de divergências no ambiente familiar, uma vez ser este formado por pessoas com subjetividades distintas, espera-se com esse artigo colaborar com a compreensão da presença do cuidado e de como ele pode contribuir para a melhoria das/ nas relações familiares

O cuidar e a oração da paz

Apresentaremos inicialmente o conteúdo da Oração da Paz, a seguir, considerações sobre o cuidar, finalizando esta parte com uma

reflexão conjunta sobre a oração e o cuidar baseando-nos no pensamento de Leonardo Boff conforme expresso em seus livros: *A Oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual* (1999); *O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. (2013); *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra* (2021). Concluiremos o artigo apresentando considerações finais.

Os vínculos familiares são fundamentais na constituição do desenvolvimento humano, sendo que vínculos são constituídos pelas atividades de cuidado cotidiano com a criança (ABUCHAIM *et al.*, 2016). Acrescenta-se a estas afirmações que, para Boff (2021, p. 14) “O cuidado serve de crítica à nossa civilização agonizante e também serve de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade”. A família, primeiro ambiente de socialização, é onde se recebem os primeiros cuidados e onde se aprende (ou não) sobre o cuidar. Cuidar é muito mais que agir a partir de uma demanda específica de um terceiro ou de si mesmo, cuidar é se antecipar, é prevenir, é se amar e amar ao próximo. Segundo Boff (2021), cuidar é manifestar a própria essência do ser humano.

Se existe o cuidado, existe também o seu oposto que é o descuido. Ainda segundo Boff, (2021, p. 18), “O sintoma mais doloroso, já constatado há décadas por sérios analistas e pensadores contemporâneos, é um difuso mal-estar da civilização. Aparece sob o fenômeno do descuido, do descaso e do abandono, numa palavra, da falta de cuidado”. Outros autores apontam para essa perspectiva do descuido, do descaso,

da falta de cuidado, a exemplo de Machado (2001) e Rosário (2019), para quem, na época atual, destaca-se a exacerbação do individualismo e da busca pelo bem-estar pessoal.

Na família, essa falta de cuidado se manifesta quando se priorizam apenas e unicamente os próprios desejos, o próprio bem-estar em detrimento das necessidades e desejos dos outros componentes do grupo ao qual se pertence.

A questão do egoísmo e individualismo é, de certa forma, abordada já no início da Oração da Paz: “Senhor, fazei-me um instrumento de vossa paz”. Partindo dessa frase e refletindo acerca da palavra “instrumento”, identifica-se, já aqui, o colocar-se a serviço. “Instrumento” é o meio utilizado para realizar algo, seja material como uma mesa, por exemplo, seja imaterial, como uma música. O instrumento está sempre a serviço de alguma realização. Na oração, o indivíduo pede que seja colocado a serviço, o que significa disponibilizar-se para alguém ou algo, no caso, a paz.

E o que seria paz? Segundo Boff (1999) não se chegou ainda a um consenso mínimo acerca do que se entende por paz. Mas, aqui, entende-se que é possível dizer que a paz é consequência do cuidar. Ainda para o mesmo autor, o cuidado é relacional: “cuidado é uma atitude de relação amorosa, suave, amigável, harmoniosa e protetora para com a realidade, pessoal, social e ambiental” (BOFF, 2013, p.35).

Sendo assim, o cuidado pode se manifestar numa relação interpessoal, intrapessoal e numa interação com o ambiente, ou seja, pode estar a serviço de uma pessoa, um ambiente, um grupo, uma

comunidade ou de si mesmo. Ao colocar-se a serviço do outro, o indivíduo se insere em um processo relacional, demonstrando atenção, percebendo necessidades e se disponibilizando para fazer algo naquela circunstância, naquele momento. Agindo assim, assume-se uma atitude de cuidado. Pode-se cotejar essas afirmações com a de Han (2021), de que a atenção seria a reza natural da alma e de que hoje “a alma não reza pois se produz continuamente” (BOFF, 2013, p. 18).

Considerando que a paz é consequência do cuidado, que o cuidado é relacional e que as relações acontecem através de ações, pode-se dizer que a perspectiva do cuidado como proposta para um ambiente de paz encontra suporte na suposição de que a pessoa que recebe ou percebe uma atitude de cuidado direcionada a si também dedicará ao emissor do cuidado uma outra atitude da mesma natureza, construindo-se, assim, uma relação pautada na reciprocidade, numa aliança de mútuo cuidar (BOFF, 2021).

Nesta direção, esse mesmo autor (BOFF, 2013, p. 18) cita o seguinte trecho da Carta da Terra, documento nascido da sociedade civil mundial: “ou fazemos uma aliança global para cuidar uns dos outros e da Terra ou corremos o risco de nossa autodestruição[...]”. Segundo o autor, deve-se estar atento, deve-se cuidar da vida como um todo, em todas as suas formas, priorizando a humana e a da Terra, assim como faz um alerta “para a possibilidade de se colocar em risco a presença humana no nosso planeta” (BOFF, 2013, p.19).

O ambiente familiar é um espaço onde há indivíduos com subjetividades diversas e onde se estabelecem inúmeras relações de afeto

e desafeto entre as pessoas e entre estas e os ambientes que as circundam. A Oração da Paz, na frase” onde houver ódio que eu leve o amor”, propõe levar o amor, e ao fazê-lo o objetivo é justamente o cuidar. O cuidar daquele ambiente onde o ódio (e aqui entende-se o ódio como decorrente das diferenças) se manifesta, ou daquela relação na qual as diferenças se expressam de forma desarmônica, pois ao cuidar está-se amando. Para Boff (2021, p. 127), “sem o cuidado essencial, o encaixe do amor não ocorre, não se conserva, não se expande nem permite a consorciação entre os seres.

Para o mesmo autor (2021, p. 7), “quando se diz que cuidamos da nossa casa se está falando de múltiplos atos entre os quais a preocupação com as pessoas que nela habitam, interessando-se, entre outras coisas, com o bem-estar de todos”. Logicamente, quando se percebe ou se vivencia uma circunstância onde o ódio se manifesta e se escolhe levar o amor, tem-se uma manifestação de cuidado daquele contexto, daquele ambiente. Quando alguém se depara com uma ofensa e consegue adotar o perdão (frase seguinte da oração), expressa-se o cuidado com aquela relação. E, a respeito das relações familiares, Schuler *et al* (2019) aponta o quanto (as relações) são significativas para a manutenção do equilíbrio e bem-estar das pessoas que fazem parte daquele núcleo familiar. Quando se leva o perdão, demonstra-se cuidado não apenas com aquele contexto em que a ofensa se manifestou, com aquela relação, mas também consigo mesmo, com o próprio estado emocional e, por consequência, com a própria saúde.

Família e saúde são conceitos que se entrelaçam a partir do cuidado. Cuidamos da família, cuidamos da saúde e cuidamos da saúde da família objetivando sua manutenção. Pensando na relação família e saúde, Moraes (2017) afirma que:

[...] a saúde é produto de uma enorme gama de fatores que constituem a qualidade de vida. Inclui os ambientes saudáveis, que se traduzem em paz, segurança política e pessoal; apoio na família, prevenção da violência nas ruas; relacionamentos homens/mulheres, pais/filhos (MORAES, 2017, p. 77).

Embora o conceito de cuidado tenha, historicamente, sido muito vinculado à área da saúde, atrelado à questão da conservação e da salvação da vida, o conceito de cuidado é intrínseco ao ser humano. Nesta direção, Boff (2021) aponta dois significados para o cuidado:

Por sua própria natureza, cuidado inclui, pois, duas significações básicas, intimamente ligadas entre si. A primeira indica a atitude de desvelo, de solicitude e de atenção com o outro. A segunda, de preocupação e de inquietação porque a pessoa que tem cuidado se sente envolvida e afetivamente ligada ao outro” (BOFF, 2021, p.104).

E, ainda,

o cuidado é mais que um ato singular ou uma virtude [...] é um modo de ser, isto é, a forma como a pessoa humana se estrutura, se realiza no mundo com os outros [...] é um modo de ser-no-mundo que funda as relações que se estabelecem com todas as coisas” (BOFF, 2021, p.104).

Ao ser um modo de ser-no-mundo, o cuidar é construído dentro de um contexto histórico, político, religioso e social. É, portanto, dinâmico e aberto a novas significações.

A oração continua: “Onde houver discórdia que eu leve a união”. Nesse trecho, entende-se que quem se propõe a alimentar a união está cuidando da manutenção da relação do grupo social ou sistema familiar a que faz parte. As famílias são reconhecidamente importantes para a sociedade e perpetuação da humanidade. Mas qual humanidade poderá salvar a existência humana e a saúde do planeta? A única resposta que parece aceitável é: a humanidade que cuida. Isso porque, onde há cuidado, a desunião, entendida como uma crise natural nos processos relacionais, será superada.

Retomando a Oração da Paz, paz entendida como consequência do cuidado, encontra-se a seguinte frase: “onde houver dúvida que eu leve a fé”. Ter fé implica manter uma relação com o transcendental, com o que alimenta a crença em um mundo melhor. E aqui, o mundo melhor é entendido com o mundo onde o cuidado seja o paradigma dominante, um mundo mais équo. E como, na família, se manifesta dúvida? No momento das escolhas entre o “eu” e o “outro”. Dúvida rapidamente sanada através dos imediatismos do aqui e agora, na falta de prevenção e precaução, no olhar apenas para si mesmo e para os próprios interesses; na busca pela felicidade, através da satisfação dos desejos imediatos. A falta de fé pode produzir ansiedade, angústia e incertezas.

A esse respeito, Boff (2021, p. 22) afirma que “face a esta situação de falta de cuidado, muitos se rebelam. [...] Outros perderam a

própria fé na capacidade de regeneração do ser humano e de projeção de um futuro melhor”.

Na sequência da oração, temos: “onde houver erro que eu leve a verdade e onde houver desespero que eu leve a esperança”. Entende-se “erro” como fruto da ignorância, do desconhecimento da verdade. E que verdade é essa? A verdade que estimula o autoconhecimento e a reflexão acerca do todo. E onde há fé não há desespero, há esperança. As crises nas relações existem, mas, se a família consegue visualizar um norte e um caminho, as crises podem ser superadas e o percurso que se percebe como necessário é o do cuidado.

Os trechos seguintes da oração são: “onde houver tristeza que eu leve a alegria e onde houver trevas que eu leve a luz”. A tristeza encolhe, a alegria expande, a tristeza não vê saída, a alegria se apresenta como saída, como possibilidade, traduz uma postura de fé. Entende-se a luz como o conhecimento que possibilita escolhas capazes de levar o indivíduo ao estado de paz através do cuidado nas relações. Diferenças existem, divergências também, assim como o desejo de priorizar os próprios interesses, mas, se todos esses fatos e sentimentos acontecerem em um contexto familiar de cuidado, o equilíbrio se fará presente, mediando essas relações.

Considerações finais

Cuidado é a palavra-chave para abrir espaço para a concretização da família sustentável — aquela cujas relações são acompanhadas do

cuidado. A partir dessa perspectiva, acredita-se que geramos ações capazes de construir um ambiente de paz e cuidado recíproco.

A evocação final da Oração da Paz representa o modo de ser-cuidado de uma convivência amorosa sem dominação, a companhia afetuosa de quem pensa mais em consolar, compreender e amar.

Han (2021, p. 73) nos presenteia com uma frase perfeita para finalizar essa elaboração acerca do cuidado no ambiente familiar. “O sagrado une as coisas e os valores que dão vida a uma comunidade”. Sendo a família a nossa primeira comunidade de convivência e sendo a oração um símbolo e um veículo de manifestação do sagrado, realizarmos a oração em família é fortalecer o ambiente familiar, é aumentar o sentido de comunhão e de lar.

Em síntese, despojando-se de conhecimentos prévios acerca do ser-na-família e dispondo-se a experimentar novas-velhas fórmulas a partir do cuidado, acredita-se possível vislumbrar um presente e um futuro no qual as relações poderão criar um ambiente familiar e comunitário mais promissor e saudável.

Referências

ABUCHAIM, B. O.; LEIRNER, R.; CAMPOS, M. M. M.; MELLO, D. F. **Importância dos vínculos familiares na primeira infância**: estudo II/ organização Comitê Científico do Núcleo pela Infância. 1ª ed. São Paulo: Fundação Maria Cecília Souto Vidigal – FMCSV, 2016. (Série Estudos Comitê Científico: NCPI; 2). Disponível em <www.mds.gov.br>. Acesso em 01 set. 2022.

BOFF, L. A Oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual. 4ª ed. Rio de Janeiro: Sextante, 1999.

BOFF, L. **O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

BOFF, L. Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra. 20ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

BRASIL **Estatuto da Criança e do Adolescente.** Brasília: MEC, 1990. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8069.htm. Acesso em: 01 nov. 2012

CAMPOS, E. B. V.; COELHO Jr, N. E. Incidências da hermenêutica para a metodologia da pesquisa teórica em psicanálise. Estudos de Psicologia (campinas), v. 27, n. 2, Jun 2010. <https://doi.org/10.1590/SO103-166X2010000200012> Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 01 set. 2022.

HAN, B.-C. **O desaparecimento dos rituais.** Petrópolis: Vozes, 2021.

MACHADO, L. Z. Family and individualism: contemporary tendencies in Brazil. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v.4, n.8, p.11-26, 2001.

MORAES, M. C. L. Promoção da saúde: visitando conceitos e ideias. **REFACS**, Uberaba, MG, v.5, n.1, p.75-79, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18554/refacs.v5i1.1917>. Acesso em: 17 abr. 2022.

PIERRON, Jean-Philippe. **Le climat familial: une poétique de la famille.** Prefácio. Paris: Les Éditions du CERF, 2009. Tradução (e comentários): Elaine Pedreira Rabinovich, 20 dez. 2017.

ROSARIO, A. B. do. Individualismo contemporâneo e novos arranjos subjetivos na perspectiva da Psicanálise. **Analytica**, São João del-Rei. V.8, n.14, janeiro/junho de 2019. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/analytica/v8n14/08.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2022.

SHULER, Emily et al. Relacionamento intergeracional em diferentes contextos. In: RABINOVICH, E. P. et al. (org.) Envelhecimento e intergeracionalidade: olhares interdisciplinares. Curitiba. CRV. 2019.

VATICAN NEWS. **Francisco na Audiência Geral: a oração é o respiro da alma**. Vatican News, 30 agosto 2022. Disponível em www.vaticannews.va. Acesso em 01 set. 2022.

Visiones antropológicas y humanismo solidario: Principales elementos

Visões antropológicas e humanismo solidário: elementos principais

Anthropological visions and solidarity humanism: main elements

Fidencio Aguilar¹

Resumen

En primer lugar, presentamos cinco modelos de humanismo basados en una visión del ser humano y del mundo. Tales modelos son la Antigüedad, la perspectiva del pueblo de Israel, el Cristianismo, la Modernidad y el Nihilismo contemporáneo. Así, damos cuenta de la visión antigua y su mirada sobre la realidad; ésta no es sino el escenario de las presencias, fastas o nefastas, pero al fin y al cabo divinas. La percepción de lo sagrado es su rasgo distintivo. Luego presentamos la mirada judeo-cristiana, si bien distinguiendo ambas perspectivas y señalando algunos de sus puntos de convergencia y continuidad, así como sus diferencias. Posteriormente apuntamos a la modernidad y sus crisis, sobre todo en torno a las nociones de sujeto, naturaleza y cultura, de su autonomía y de las revoluciones antropológicas del sujeto. Cerramos este bloque de las miradas antropológicas con las tesis del nihilismo contemporáneo y su fabulación de la vida. En segundo lugar, nos situamos en nuestro tiempo y sus rasgos generales, sus problemas y los principales retos que debemos de afrontar. No es extraño mencionar

1 Ph. D. Philosophy - Universidad Panamericana, Ciudad de México, México. Investigador (Ciencias sociales y jurídicas) - Centro de Investigación Social Avanzada: Santiago de Queretaro, Querétaro, MX.

E-mail: fidencio.aguilar@outlook.com . Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9550-6386>

la pandemia que nos ha mostrado recientemente nuestra vulnerabilidad y fragilidad, y que nadie se puede salvar solo. En tercer lugar, señalamos los rasgos del humanismo solidario. En el fondo, si bien éste contiene algunas novedades de la fraternidad y solidaridad universales, a las que estamos llamados hoy por hoy, también, en la medida en que recorremos los diversos modelos de humanismo y sus respectivas visiones del mundo y de los seres humanos, existe una cierta conexión, de una o de otra forma entre dichas visiones y el humanismo solidario. Las diferencias, sin embargo, se hacen notar. El propósito, a final de cuentas, es situarnos antropológicamente en el humanismo solidario, en el contexto de los cinco modelos propuestos a lo largo de la historia. Tendremos una perspectiva de la historia de las religiones, otra filosófica y otra más teológica, según el modelo que nos ocupe. El lector será quien pueda decir si cubrimos tal propósito. Esperamos que la línea de continuidad que hemos realizado en el estudio nos permita tener una mejor comprensión de nuestro tiempo, a fin de afrontar los principales problemas que tenemos delante, tanto en el globo como en nuestra vida cotidiana.

Palabras clave: Humanismo solidario. Solidaridad. Cristianismo. Modernidad.

Resumo

Em primeiro lugar, apresentamos cinco modelos de humanismo baseados em uma visão do ser humano e do mundo. Estes modelos são a Antiguidade, a perspectiva do povo de Israel, o Cristianismo, a Modernidade e o Niilismo contemporâneo. Assim, damos conta da visão antiga e seu olhar sobre a realidade, que nada mais é do que o cenário das presenças, rápidas ou nefastas, mas, no final, divinas. A percepção do sagrado é seu traço distintivo. Logo apresentamos a visão judaico-cristã, enquanto distinguimos as duas perspectivas e apontamos alguns de seus pontos de convergência e continuidade, assim como suas diferenças. Posteriormente apontamos a modernidade e suas crises, especialmente no que diz respeito às noções do sujeito, natureza e cultura, sua autonomia e as revoluções antropológicas do sujeito. Fechamos este bloco de perspectivas antropológicas com as teses do niilismo contemporâneo e sua fabulação da vida. Em segundo lugar, nos situamos em nosso tempo e suas características gerais, seus problemas e

os principais desafios que temos que enfrentar. Não é estranho mencionar a pandemia que nos mostrou recentemente nossa vulnerabilidade e fragilidade, e que ninguém pode ser salvo sozinho. Em terceiro lugar, destacamos as características do humanismo solidário. No fundo, embora contenha algumas novidades da fraternidade e solidariedade universal a que somos chamados hoje, também, ao passarmos pelos vários modelos de humanismo e suas respectivas visões do mundo e dos seres humanos, existe uma certa conexão, de uma forma ou de outra, entre estas visões e o humanismo solidário. As diferenças, no entanto, são perceptíveis. O propósito, a final de contas, é nos situarmos antropologicamente no humanismo solidário, no contexto dos cinco modelos propostos ao longo da história. Teremos uma perspectiva da história das religiões, uma perspectiva filosófica e uma perspectiva mais teológica, dependendo do modelo com o qual estamos lidando. Caberá ao leitor dizer se cumprimos esse propósito. Esperamos que a linha de continuidade que fizemos no estudo nos permita ter uma melhor compreensão de nosso tempo, a fim de afrontar os principais problemas que teremos pela frente, tanto no mundo quanto em nossa vida cotidiana.

Palavras- chave: Humanismo solidário. Solidariedade. Cristianismo. Modernidade.

Abstract

Firstly, we present five models of humanism based on a vision of mankind and the world. Such models are Antiquity, the perspective of the people of Israel, Christianity, Modernity and contemporary nihilism. Thus, we give account of the ancient vision and its outlook on reality; this being but the stage for presences, good or evil, but ultimately divine. Perception of the sacred being its distinctive feature. We then introduce the Judeo-Christian view, distinguishing between both perspectives and pointing out their points of convergence and continuity. Moving then to modernity and its crises, above all in regards to notions of the subject, nature and culture, of its autonomy and its anthropological revolutions. We finish this block of anthropological views with the thesis of contemporary nihilism and its fabulation of life. Secondly, we situate ourselves in our time and its general features, its issues and the main challenges we must face. It isn't extraneous to mention the pandemic which has recently shown us our vulnerability and frailty, and that

nobody can save himself by himself. Thirdly, we point to the features of solidary humanism. Despite containing some innovations in terms of universal fraternity and solidarity, to which we are called to in this day and age, there also, as we go through distinct models of humanism and their respective worldviews, exists a certain connection between these worldviews and solidary humanism. Differences, nonetheless, are also noted. The point, at the end of the day, is to situate ourselves anthropologically in solidary humanism, in the context of the five models proposed throughout history. We will have a perspective of the history of religions, another philosophical and another more theological, according to the model that concerns us. The reader will tell if we accomplish our goal. We hope that the timeline we have studied allows us a better understanding of our age, in order to face the main issues we have ahead of us, both globally and in our daily lives.

Keywords: Solidary humanism. Solidarity. Christianity. Modernity.

Introducción

Situarnos en nuestro tiempo —antropológica y existencialmente— nos permitirá comprender no sólo los problemas, sino los marcos de referencia metafísicos, históricos y sociales que nos permitan una acción eficaz para la promoción y realización del humanismo solidario. Es lo que pretendemos en este estudio. Para ello, daremos una mirada histórica con el propósito de conocer las grandes visiones de conjunto de las diversas épocas: La Antigüedad, el pueblo de Israel, el cristianismo, la Modernidad y el nihilismo contemporáneo (parte 1). Visto lo cual, nos situaremos en los problemas y retos de nuestro tiempo (parte 2). Finalmente, daremos los rasgos del humanismo solidario (parte 3).

1. Cinco modelos de humanismo

Hay diversos tipos de humanismos, si por tales entendemos una visión antropológico-metafísica del ser humano y sus relaciones con el mundo, así como los resultados o producciones que emergen de dicho vínculo (cultura, civilización y todo lo que ello supone). También, y sobre todo, una idea, noción o imagen acerca de si la persona humana está llamada a trascender dicho ámbito de su espectro espacio-temporal o si, como han sostenido diversos humanismos modernos y contemporáneos, se reduce a su condición histórico-mundana. El pensamiento cristiano sostiene la trascendencia, tanto de Dios respecto del mundo y de toda creatura, como de la persona humana llamada a pertenecer al reino de los cielos, si bien éste se ha de ganar precisamente en este mundo, haciendo el bien y la caridad, según la voluntad divina (san Pablo y san Agustín son algunos ejemplos que consideramos). El nihilismo contemporáneo, por el contrario (en la figura sobre todo de Nietzsche), sostiene que el ser humano no sólo no es trascendente, sino que en este mundo visible está solo, y el universo entero no le responde sus más inquietantes preguntas e inquietudes. Más aun, no hay verdades ni valores absolutos que los que el sujeto humano mismo pueda crearse para sí mismo.

El pensamiento antiguo (la Antigüedad), por su parte, está abierto a lo sagrado, empero, no logra vislumbrar un sentido de trascendencia para el ser humano, ya que lo sagrado es la sustancia misma de este mundo. La trascendencia de este mundo al otro mundo no es sino el

tránsito de lo profano a lo sagrado mediante los ritos y los símbolos. En cambio, el pensamiento moderno (la Modernidad) comienza a ver que no hay cosas sagradas, sino que este mundo contiene leyes y se rige por ellas. Sostiene también que los más altos anhelos y deseos de los seres humanos (la verdad, el bien, la belleza, la justicia, la libertad, etcétera) no hay que esperarlos en una vida ultraterrena futura, sino que es posible conquistarlos en este mundo histórico y espacio-temporal. Esto es lo que vamos a considerar en esta parte de este trabajo.

A lo largo de la historia de occidente, hay cinco grandes visiones sobre el ser humano y el mundo, las cuales resumimos a continuación para llegar a nuestro tiempo. A partir de éste podremos enfocar al humanismo solidario como una alternativa viable para superar las crisis antropológicas, éticas y sociales. Con ello podremos señalar qué es y cuáles son los elementos de este humanismo, tan urgente para la educación de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, a fin de valorar y vitalizar lo humano y su apertura trascendente. Ello renovará las esperanzas de los pueblos y posibilitará formas más humanas de convivencia y acogimiento de los otros, aun los extraños, que podrá construirse un mundo de paz y de desarrollo humano integral.

1.1 Visión antigua

Los rasgos esenciales de esta mirada del hombre primitivo — incluso de la Antigüedad clásica— podemos resumirlo así: el ser humano

vive en un mundo de presencias, fastas o nefastas, a cuyo influjo aquél se les somete. Esas presencias son sagradas o representan el mundo sagrado. Lo sagrado, por su parte, es lo auténticamente real, la realidad profunda que sostiene al mundo y a los seres humanos. Lo demás es un mundo aparente e incluso ilusorio; es el mundo profano que, si no se consagra o se ofrece a lo divino, no adquiere verdadera realidad. De ahí brota esa convicción de que los humanos, sometidos al mundo donde lo divino rige (más aun, donde el mismo mundo es divino), están vinculados al destino que los dioses les han marcado, habitualmente trágico.²

En tanto que el hombre buscaba la verdadera realidad, instalarse en el ser y nutrirse y vivir en él, su sed y su inquietud eran metafísicas, es decir, buscaba la realidad última de las cosas, buscaba el absoluto y, por ello mismo, lo sagrado. Sin embargo, también puede hablarse de una búsqueda religiosa, si por tal se entiende la inquietud humana de buscar las razones o el por qué de las cosas y de los acontecimientos, desde una mirada que trasciende el ser inmediato para acoger a otro ser más auténtico y más real. El ser patente está sostenido, según esta mirada de la conciencia religiosa, por el ser latente. Lo místico, por su parte, es otra forma de nombrar lo sagrado. Es también la manera en que la conciencia mira o contempla lo que considera verdadero, bueno, bello, auténtico, real. La manera de acercarse a esa realidad fue mediante el símbolo, el mito y el rito.³ De ahí que el pensamiento antiguo, mítico y simbólico,

² AGUILAR, F., *La comprensión de nuestro tiempo*, p. 31-41.

³ AGUILAR, F., *Mística y política*, p. 20.

considerara que tanto el espacio como el mundo son sagrados, al igual que todo aquello que se consagra a lo divino mediante los rituales de repetición de los actos fundacionales de las cosas, llevadas a cabo por los dioses cuando éstos crearon al mundo. “Por eso, cuando se toma posesión de un territorio así, es decir, cuando se lo empieza a explorar, *se realizan ritos que repiten simbólicamente el acto de la creación: la zona inculta es primeramente cosmizada, luego habitada*”.⁴

El tiempo también se regeneraba mediante ciclos eternos, según la conciencia antigua. Tales ciclos podrían instalar al ser humano en un eterno pasado simbólico o en un eterno presente actualizado por los ritos. La existencia humana como tal, la vida cotidiana misma, no tenía valor ni sentido ni realidad si no era ritualizada y colocada en el espacio mágico-sagrado. No había propiamente iniciativa humana, historia propia, sino el movimiento eterno del mundo sagrado.⁵

En el caso particular de los griegos lo que cobró relevancia fue la noción de *forma*. En las diversas filosofías, tanto las que se adhieren a lo inmutable como las que prefieren el devenir, tradujeron esa noción en idea, sustancia, esencia, inmutabilidad o movimiento.

La forma es el exergo de lo absoluto, la moneda de lo eterno, de lo que vuelve siempre en ejemplares indefinidamente repetidos: las estaciones que vuelven fieles a la cita anual, el higo que retorna en otoño, el hijo que repone al padre cuando éste muere

⁴ ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, p. 17.

⁵ GARCÍA VENTURINI, J. L., *Filosofía de la historia*, p. 37-41.

en la forma de hombre. La forma es la moneda de lo eterno, no el genio de la historia.⁶

La visión antigua, por tanto, planteaba el sentido de realidad en lo sagrado. El mundo está lleno de dioses. Sin embargo, no consideró el espacio y el tiempo como formas de la libertad humana, es decir, no concibió la condición histórica del ser humano. El mundo divino, y no como creación, hizo que los seres humanos, mediante los rituales e incluso mediante el pensamiento, se sometieran a aquél. La conciencia antigua, al divinizar a la naturaleza, negó la trascendencia del absoluto, de lo divino, de Dios mismo. Con ello, la trascendencia de los seres humanos mismos.⁷

1.2 Israel

Aunque ha sido un pueblo antiguo, su visión es muy distinta del pensamiento antiguo en general. Su punto de partida es la creación de todo lo existente llevada a cabo por Yahvé. Éste vive fuera del tiempo y

⁶ VENAVIDES, M., *Filosofía de la historia*, p. 57.

⁷ BERDIAEV, N., *El sentido de la historia*, p. 55-56. “El espíritu humano ha perdido su libertad originaria y ha dejado de ser consciente de ello. Inmerso en las entrañas de la necesidad, su conciencia filosófica no puede elevarse hasta la autoconciencia de la libertad, hasta la autoconciencia de sí mismo como sujeto espiritual creador. Así se explica que el mundo antiguo no haya conocido lo que es la auténtica libertad, pues el espíritu humano, hechizado por los elementos de la naturaleza, había perdido su libertad como consecuencia de su alejamiento primordial del Espíritu de Dios. Ocurrió, pues, una especie de degeneración: la libertad degeneró en necesidad, el espíritu no pudo elevarse hasta la revelación religiosa de la libertad o el conocimiento filosófico de la misma.”

del mundo, aunque está presente en el pueblo que él se escogió. Israel vive en la historia y camina hacia la tierra prometida que Dios le prometió. Hay aquí una conciencia histórica presente y una historia que camina hacia un fin: la venida del mesías.

Historia que no se entiende sin su Dios, Yaveh, Dios increado, sin genealogía ni parentela míticas, que no reside en Olimpo alguno porque está en todas partes; sin forma ni nombre perceptible, ni siquiera pronunciable; voluntad pura moviéndose en el viento. Dios creador, que ha sustraído al mundo de la nada y lo mantiene en el ser por un acto de voluntad, celoso y único, puro espíritu. Dios que inaugura la historia el día que firma un pacto con su pueblo y establece con él una alianza que será sucesivamente rota y renovada.⁸

Se dan en el pensamiento judío dos datos esenciales relevantes: la trascendencia de Dios y la historicidad del ser humano y de los pueblos. La idea misma de la alianza entre Israel y Yahvé confirmaba la conciencia histórica del pueblo como un pacto de libertades: si el pueblo es fiel Yahvé lo hará entrar en la *tierra prometida*. En ésta descansa el sentido de la historia. La vida humana no es más un ciclo, sino que comienza a tener un significado, una meta.⁹

La conciencia histórica de Israel, sin embargo, lo llevó a una suerte de “terrenalización” de la promesa. La trascendencia de Dios en cierto sentido hacía inaccesible para los humanos dicha dimensión (no se puede ver a Yahvé cara a cara y seguir viviendo). Dios era visto como

⁸ BENAVIDES, M., *Filosofía de la historia*, p. 91.

⁹ KAHLER, E., *¿Qué es la historia?*, p. 43.

la suma perfección; en Él no hay tacha ni mancha. El ser humano, en cambio, está en constante tela de juicio.¹⁰ La distancia, por lo tanto, entre Dios y el ser humano es abismal; no obstante, Dios es cercano con su pueblo mediante signos prodigiosos. Tales prodigios incluyen la venida de un Mesías portentoso. Por ello a Israel le causó tanto escándalo el que un hombre se proclamara Hijo de Dios y, sobre todo, un hombre derrotado en la cruz.¹¹

1.3 El cristianismo

La visión cristiana del mundo y del hombre comparte con la tradición de Israel una experiencia religiosa de un ser espiritual absoluto, personal y trascendente. Igualmente comparten ambas confesiones la fe en un Dios que ha creado libérrimamente todo lo existente. Añade el cristianismo, sin embargo, otro polo de referencia: la redención del mundo y de todo ser humano. Según este acto salvador, Dios mismo se ha encarnado, en su hijo Jesucristo, y toma éste la condición humana. Cristo se vuelve con ello, no sólo Dios —que ya era en el principio—, sino el hombre perfecto. Dos naturalezas y una misma persona.¹²

Se restablece, entonces, el vínculo entre creación y redención; igualmente la unidad entre el creador y la criatura, entre lo trascendente y lo histórico, entre la eternidad y el tiempo. Con algo totalmente

¹⁰ KAHLER, E., *¿Qué es la historia?*, p. 47.

¹¹ BERDIAEV, N., *El sentido de la historia*, p. 51ss.

¹² AGUILAR, F., *La comprensión de nuestro tiempo*, p. 44ss.

novedoso: El resultado de esa unidad, gracias a la libertad del Dios personal, es el amor, la caridad, cuyo nombre también se denomina gracia y, en la dimensión eterna, bienaventuranza. La imagen del reino de Dios refleja esa unidad: brota de la eternidad, pasa por la historia humana y se dirige nuevamente a la eternidad. Es lo que san Agustín denominó Ciudad de Dios, a la que opuso la Ciudad del mundo:

(...) voy a tratar de exponer el origen, desarrollo y fines de estas dos ciudades, la terrena y la celestial, que tan íntimamente relacionadas, y en cierto modo mezcladas, ya dijimos que se hallaban en el mundo. Y ante todo diré cómo los comienzos de estas dos ciudades tuvieron precedente en la diversidad de los ángeles.¹³

Y ambas también viven entremezcladas en la historia de la humanidad, desarrollándose y siendo antagónicas entre sí a lo largo de las diversas épocas de la historia. El amor define la pertenencia a una ciudad o a la otra. El amor a Dios hasta el desprecio de sí, define a la ciudad de Dios. El amor a sí hasta el desprecio de Dios, a la ciudad del mundo.

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe de su

¹³ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XI, 1.

gloria; ésta dice a Dios: *Gloria mía, tú mantienes mi cabeza*.¹⁴

De un lado, en la Ciudad de Dios, está la acción salvadora de Dios mediante su gracia y, del otro lado, el mal, la acción del maligno y sus seguidores. Esta visión ayuda a entender tanto el curso histórico como la batalla que se libra en el interior de cada ser humano. El pensamiento cristiano llega al núcleo del corazón humano en su sentido antropológico. A partir del encuentro con Cristo hay una invitación clara al cambio de mentalidad, la *metanoia*.¹⁵ Ese encuentro, esa mirada del salvador con cada ser humano es significativa, a partir de lo cual ya nada es igual.

San Pablo y san Agustín lo expresan con sus nociones de *hombre espiritual*¹⁶ y de *homo interior*.¹⁷ R. Guardini, por su parte, toma la revelación histórica y sobrenatural:

(...) la palabra positiva que Dios pronuncia en la historia, palabra que fue preparada por los profetas y que culminó en su Hijo hecho hombre. El portador de la palabra de Dios —que es de manera clara y esencial, Jesucristo— se enfrenta al mundo con una libertad que tiene su fundamento en el más allá. En cada una de esas palabras y de sus acciones, en la actividad entera de Jesucristo, percibimos que posee una presencia soberana. En él, el Dios, libre frente al

¹⁴ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIV, 28.

¹⁵ *Metanoien* significa literalmente en griego: más allá de la mente. El cristianismo utilizó el término para significar un cambio de la mente, mejor dicho, de mentalidad. Tiene que ver sobre todo, en sentido teológico y espiritual, con la conversión interior que, más que resultado del esfuerzo humano o de la libertad humana, es lo que produce la acción de Dios en la vida de la persona humana. GUARDINI, R., *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica* p. 235ss.

¹⁶ Rom 8, 3-9.

¹⁷ AGUSTÍN, *La verdadera religión*, 39, 72.

mundo, habla de éste. En el encuentro con Jesucristo se muestra la verdadera esencia del hombre; en su presencia se revelan el bien y el mal; en su presencia los hombres sacan las consecuencias de su mentalidad, se «descubren los corazones». Cristo es «diferente» del mundo; es de «arriba». De este modo pone en cuestión al mundo y le obliga a manifestarse. Cristo es el gran contraste, ante el cual el mundo muestra su verdadero rostro. Es la medida independiente del mundo, a la cual debe éste someterse. Cristo es, por su esencia, juez y juicio del mundo. Pero al mismo tiempo le ama con un amor poderoso, total, completamente diferente del nuestro.¹⁸

Con tal perspectiva, el cristiano, con la mirada de Cristo, ve lo que mira Cristo, juzga como él y trata de actuar como él, sus palabras, sus gestos, sus acciones.

Sólo el hombre creyente ve verdaderamente el mundo. Lo ve como lo que es. Lo ve desde arriba y del todo. Esta mirada es, en su núcleo auténtico, independiente en gran medida de la amplitud de la experiencia y de la formación natural, aun cuando todo esto sea muy valioso. El hombre verdaderamente creyente debe a su fe su visión «mundial», aunque su nivel intelectual pueda ser, por lo demás, muy modesto. En el creyente se repite, bien que en una medida muy pequeña, la actitud de Cristo. Todo hombre realmente creyente es un juicio vivo del mundo.¹⁹

¹⁸ GUARDINI, R., *Cristianismo y sociedad*, p. 18-19.

¹⁹ GUARDINI, R., *Cristianismo y Sociedad*, p. 19.

Por tanto, para el pensamiento cristiano, para la visión cristiana del mundo, la presencia de Dios en la historia y en la vida de los seres humanos se da de forma viva y eficaz, ya como providencia, ya como gracia, que va más allá de las dimensiones natural y cultural. Ya no es una mera presencia, sino una presencia personal y amorosa, interesada en los problemas de los pueblos y de las personas humanas, ya que Él mismo es persona.

1.4 La visión moderna

La modernidad, en términos generales, cuando ha mirado la realidad —el mundo, el ser humano y todas las cosas— ha descubierto que todo tiene leyes y lo que éstas conllevan. No ya presencias ni providencia, sino los mecanismos y dinámicas que indican cómo funcionan las cosas, los seres y el universo en general. Lo conocido es todavía lo no conocido, pero pronto, o en algún momento, se conocerán sus leyes, su estructura de cómo opera y sus alcances.

El nuevo ideal del conocimiento se desenvuelve en continuidad y consecuencia desde los supuestos creados por la lógica y la teoría de la ciencia del siglo XVII, especialmente por Descartes y Leibniz. La distinta forma de pensar no significa un cambio radical, sino que más bien se expresa en una especie de desplazamiento del acento. Cada vez más, va trasladándose de lo universal a lo particular, de los principios a los fenómenos. Pero el supuesto fundamental, a saber, que entre ambos dominios no existe ninguna oposición, sino una pura y completa determinación recíproca, se mantiene —si prescindimos del escepticismo de Hume, que implica

una forma nueva del planteamiento de la cuestión— en toda su fuerza. En ningún momento padece la confianza de la razón en sí misma, y la exigencia de unidad del racionalismo conserva todo su poder sobre los espíritus.²⁰

Las nuevas disciplinas del conocimiento se desvinculan de las perspectivas metafísicas y teológicas, para centrarse en la autonomía de la razón y en los fenómenos empíricos, cuya síntesis vendrá a ser la ciencia. Inclusive la idea de religión comienza a ser considerada como un fenómeno histórico que debe analizarse racionalmente. “Por eso hay que presentarle a la historia el espejo de la razón y examinar su imagen en este espejo, pero también todo lo racional tiene que ser considerado *sub specie* histórica.”²¹ De ahí el largo proceso de fijación en este mundo, en la eficacia histórica, en esta realidad espacio-temporal.

Se da, entonces, una proclamación de la autonomía de lo humano —del sujeto humano—, de la naturaleza —como realidad básica y última— y de la cultura —como obra humana autónoma—. Aparece la figura del genio como modelo humano que no necesita reglas o normas, sino su propia creatividad, su ingenio. La naturaleza, o lo natural, se vuelve algo valioso en sí mismo por su nueva connotación de estar abierta a lo infinito, en contraposición con lo sobrenatural o antinatural. Y la cultura como obra humana, autónoma también, no está sino referida a este mundo y a esta historia. “El hombre, antes adorador y servidor, se

²⁰ CASSIRER, E., *La filosofía de la ilustración*, p. 38-39.

²¹ CASSIRER, E. *La filosofía de la ilustración*, p. 207.

convierte ahora en ‘creador’.”²² El Cielo ha caído y hay que constuir la Tierra, pareciera ser la imagen que se extiende a lo largo y ancho de la modernidad.

La crisis del sujeto (más bien de la persona humana), de la naturaleza y de la cultura se tradujeron muy pronto —sobre todo de finales del XIX a la primera mitad del XX— en masificación, modificación de este planeta hasta colocarlo al borde de su desaparición y, algo a lo que nos hemos acostumbrado cotidianamente: a planear y realizar actividades que ya ni siquiera podemos sentir ni percibir.²³ En los ámbitos sociales, la crisis de la modernidad se manifestó bajo ese ideal de construir, aquí y ahora, en la historia, la Tierra. Tal crisis se tradujo en las revoluciones sociales y políticas. El ideal del hombre perfecto formado por la historia y la revolución pronto terminó por significar el surgimiento de los totalitarismos y del imperio de la burocracia, la tecnocracia y los sistemas ideológicos que destrozaron millones de vidas humanas.²⁴

Esto no significa que tengamos que calificar la modernidad como algo inhumano y desastroso. Tiene valores y postulados valiosos. La autonomía de la razón, del sujeto, de la naturaleza y de la cultura tienen legitimidad y validez. El problema en el fondo fue cuando, tanto la razón como la ciencia, se intrumentalizaron ante el poder.

22 GUARDINI, R., *El ocaso de la edad moderna*, p. 65.

23 GUARDINI, R., *El ocaso de la edad moderna*, p. 97.

24 AGUILAR, F., *Mística y política*, p. 71-79.

Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma reificada, como matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él, la Ilustración ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres. Pero la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento.²⁵

La modernidad también ha sufrido una serie de revoluciones antropológicas que aquí sólo enunciamos, ya que forman parte de la crisis del sujeto humano aludida arriba. La primera revolución en la Edad Moderna fue la que generó el pensamiento de N. Copérnico (1473-1543), que quitó la silla regia en que se sentaba el hombre como rey del universo. La segunda la empujó Ch. Darwin (1809-1882) con sus postulados acerca de que la especies superiores provenían de las inferiores; el ser humano no era la excepción. La tercera, propiciada por S. Freud (1856-1939), sostenía que el humano no se dirigía por la dinámica de la razón, sino por una dimensión regida por las pulsiones erótica y de dar muerte, ambas enraizadas en el inconsciente. Aunque los descubrimientos de estos científicos significaron un avance en términos del conocimiento propiciado por la ciencia, no deja de verse, en términos antropológicos los efectos que tuvieron en la conciencia antropológica de la Modernidad. Algunos teólogos contemporáneos incluso califican tales impactos como humillaciones:

²⁵ HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, p. 94.

Los tres autores de tales humillaciones temieron el dar a conocer a las gentes de su entorno esa su visión demoleadora. Y lo que les hizo retraerse no debió ser tanto el miedo a la inquisición —ni siquiera la inquisición de la opinión pública— cuanto más bien la idea de cuál iba a ser la sacudida del autoconocimiento humano y cuál la fuerza explosiva en cuanto a la visión del mundo que contenían sus conocimientos.²⁶

Para nosotros, aunque no sea una humillación como tal, dado que tuvieron sus efectos positivos para una real ubicación de lo humano, refleja, sin embargo, la expresión de una inseguridad en la conciencia antropológica moderna: el sujeto humano no tiene ya asideros existenciales y ha de aprender que lo único que tiene es a sí mismo, con toda la incertidumbre de la realidad y de su propia existencia. Literalmente el ser humano en la Modernidad se encuentra en la intemperie.

1.5 La visión nihilista

Finalmente, una visión que consuma la crisis del pensamiento moderno es la perspectiva nihilista, aunque se le conoce también como posmodernidad. Según ésta, ni el mundo ni los demás seres humanos ni uno mismo tienen una respuesta a las preguntas fundamentales. No hay nadie, en el universo entero, que pueda escuchar y atender las súplicas humanas ni una respuesta ante el mal y el dolor. Nadie ni nada —de ahí

²⁶ THIELICKE, H., *Esencia del hombre*, p. 43.

el nihilismo— sino sólo el sujeto humano puede inventarse cualquier narrativa sobre sí y sobre el mundo. No tiene otros instrumentos que la vida misma y la voluntad de poder. Esto no es para las masas sino para los espíritus selectos.

No hay propiamente realidad sino una interpretación de ella, donde la distinción entre vida y sentido no existe más. Ese momento, ese instante de coincidencia entre ambos, tendría que llevar al espíritu selecto a desear que se repita siempre, eternamente; “la pregunta ‘¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?’ ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!”²⁷ Se ve la eternidad reducida al instante.

Desde luego, hay diversas corrientes de pensamiento que se pueden encuadrar aquí, pero nos interesa, en esta parte, ver cuáles son en lo general esas visiones sobre el ser humano y sobre el mundo. Si la existencia —la humana en especial— no tiene sentido, o bien, si no hay ya distinción entre la vida misma y su sentido —son lo mismo, vida es sentido y viceversa—; esto quiere decir que el sujeto humano puede darle el sentido que desee. Éste es tan variable, tan oscilatorio, tan cambiante que no puede el hombre más que darse a sí mismo su propio sentido. Para ello, las nociones de Dios, causalidad, responsabilidad, son principio de

²⁷ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, 341, p. 291.

los cuales “no creemos ya ni una palabra”.²⁸ La realidad se reduce a apariencia: “la apariencia es para mí la vida misma y la acción”.²⁹ Antes de la pandemia quizá el pensamiento dominante veía con gratos ojos el mundo de Hollywood: la vida como una fábula. La realidad, sin embargo, termina por señalarnos quiénes somos verdaderamente.

2. Nuestros días

La condición histórico-mundana se ha mostrado, a lo largo y ancho de la época moderna y de sus crisis, con un trasfondo dramático y ha descubierto la fragilidad humana al extremo. Dos guerras mundiales y frecuentes guerras en diversos lugares del globo durante el siglo XX, diversas crisis de tipo humanitario entre finales del siglo pasado y las poco más de dos décadas que hemos vivido en este siglo, hasta la pandemia del COVID-19 y sus secuelas sociales, políticas y económicas, todo ello ha sido el rostro de la crisis de la época contemporánea y los signos inequívocos de una nueva época que no termina de emerger y que se muestra paradójica, contradictoria, aunque con esperanzas abiertas. El COVID-19 que mató a millones de seres humanos nos recordó el ser frágil y vulnerable que somos.

Hay algunos problemas que existían previamente a la pandemia del coronavirus, como el terrorismo fundamentalista, el tráfico de armas, narcóticos y personas, y los problemas medio-ambientales, todos ellos

²⁸ VATTIMO, G., *Más allá del sujeto*, p. 31.

²⁹ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, 54, p. 185.

con sus secuelas de violencia, corrupción y grandes inequidades sociales. Las esperanzas históricas habían resurgido, sobre todo después de la caída del Muro de Berlín, dando privilegio a los ideales de la modernidad, especialmente la economía y la democracia. Las ideologías de la primacía del estado, parecían ceder a las convicciones de que el mercado iba a inaugurar una nueva era de prosperidad y bienestar. Las tendencias neoliberales (y en buena parte los postulados del liberalismo como doctrina política y económica) y el privilegio de las fuerzas económicas, parecieron campear en diversas regiones del mundo para mostrar un rostro amable de modernización, llevada a cabo ésta por los gobiernos de los países pobres. América Latina no fue la excepción.

De esa suerte ni el estado ni el mercado salvaron a los pueblos y, junto con ellos, ni la política ni la democracia pudieron confirmarse como instrumentos útiles del bien común y del bienestar de las sociedades, las familias y las personas. El crédito de los políticos y de los sistemas democráticos fueron perdiendo fuerza, al grado que muchos ciudadanos, especialmente las jóvenes generaciones, preferirían un régimen autoritario a uno democrático, con tal de que aquél resolviera los principales problemas sociales, políticos y económicos.

El mundo y la época en que vivimos son complejos. Por un lado, está inundado de crisis, como se ha dicho; se vive en muchos lugares del globo la experiencia de un drama antropológico profundo. Por otro lado, la paz se ve en riesgo con nuevas formas de guerra y destrucción, así como la inseguridad golpea al mundo por la vía de diversas formas de terrorismo (ahora no solamente fundamentalista religioso). Todo lo

anterior da como frutos la desconfianza y el odio que terminan favoreciendo los sentimientos populistas (o neopopulistas), demagógicos y de confrontación radicalizada, los cuales generan conflictos entre las culturas y las civilizaciones; son muestras de ello el terrorismo y las guerras.³⁰

Además de lo anterior, la inequidad genera y produce pobreza, desempleo y explotación al grado que tales problemas denotan una profunda emergencia humanitaria. Provocan también que las generaciones de los más jóvenes crezcan en medio del subdesarrollo o tengan que migrar a otras tierras fuera de sus patrias. Tal situación de marginación se da incluso en las sociedades más industrializadas; los cinturones de miseria en tales lugares así lo constatan, y van en aumento cada vez más. En esas migraciones se da una ambigüedad contrastante. Por un lado, hay una acogida solidaria en algunos lugares. Por otro lado, un rechazo radical que suscita populismos intolerantes e intransigentes a nombre de la patria. Así, pues, vemos cómo se dan encuentros y desencuentros entre culturas, civilizaciones y visiones de la existencia, la vida y el mundo. El humanismo resultante de estos escenarios parece ser el de la decadencia de lo humano, cuyo producto final estandarizado es la indiferencia y el ensimismamiento cerrado y sin frutos buenos.³¹

Aunque lo anterior es cierto y real, también, sin embargo, existen oportunidades positivas. La globalización puede dar —y de hecho ha

³⁰ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una "civilización del amor"*. Lineamenta, n.3.

³¹ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una "civilización del amor"*. Lineamenta, n.4.

dado— pautas para la solidaridad. Aquí encontramos rutas abiertas para el humanismo solidario en favor del ser humano. Esto se ve ante los desastres naturales, las guerras o las desgracias humanas; de forma natural y espontánea surgen cadenas de solidaridad para llevar ayuda a los necesitados o afectados; asimismo brotan iniciativas asistenciales y caritativas, frecuentemente cuidadas y sostenidas por ciudadanos de todas partes del globo. Muchos de aquéllos pertenecen a países industrializados que se ocupan por la justicia social y prestan ayuda humanitaria con gratuidad y determinación.³²

En suma, el ser humano ha hecho grandes conquistas en diversos ámbitos del conocimiento sobre la naturaleza mediante la ciencia y la técnica. Sin embargo, carece —y le cuesta adquirir— la capacidad para vivir en comunidad y construir adecuadamente los espacios públicos. Con lo cual no logra una existencia aceptable ni digna para todos y cada uno. Falta un desarrollo de oportunidades civiles conjunto, global, que cuente con un plan educativo que comunique y transmita las razones, argumentos y motivos de la necesaria cooperación solidaria en un mundo global.³³

³² Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una “civilización del amor”*. Lineamenta, n.5.

³³ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una “civilización del amor”*. Lineamenta, n.6.

3. Elementos del humanismo solidario

En este contexto es donde puede plantearse —como se ha hecho desde los sesenta del siglo XX, inclusive desde antes— el humanismo solidario. Aunque éste tiene diversas vertientes originarias en su formulación, la Iglesia católica lo ha promovido e impulsado, invitando a los hombres de buena voluntad y, en especial, a los fieles laicos, a asumirlo e implementarlo en los diversos ámbitos de su actividad. Tal humanismo tiene como punto de partida la relación entre cristianismo y mundo, no como se ha mal comprendido de que hay un divorcio tajante y natural, sino de una relación constructiva, positiva, en favor de lo humano, aunque teniendo claro que el mundo (este mundo y su dimensión histórica) no es la finalidad última de las personas humanas. El mundo tiene, por un lado, un sentido de rechazo a Cristo; es el que está sometido al «príncipe de este mundo».³⁴ Por otro lado, el mundo originariamente salió de la mano creadora de Dios y, aunque entró en él el pecado, «tanto lo amó Dios que le entregó a su propio Hijo».³⁵ Para los fieles cristianos, sin embargo, aplican las palabras del fundador: «No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves de él».³⁶

Por su parte, *Populorum progressio*³⁷ da algunos rasgos del humanismo solidario y de su sentido antropológico. Lo hace formulando

³⁴ Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11; Ef 2, 2; 2Cor 4, 4.

³⁵ Jn 3,16.

³⁶ Jn 17, 15.

³⁷ PAULO VI, *Populorum progressio*, en AAVV, *8 grandes mensajes*, Madrid: BAC, 1979

un desarrollo de toda persona y de su humanidad, tanto a nivel personal como comunitario, y especialmente de los pueblos más necesitados.

El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Por ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre. Con gran exactitud ha subrayado un eminente experto: «Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres hasta la humanidad entera».³⁸

Es deseo de desarrollo de los seres humanos es también una vocación. Dotado de inteligencia, voluntad, afectos y cuerpo espirituado, la persona humana está llamada a realizar y lograr su propio desarrollo, así como de sus comunidades y de su país. Con ello puede crecer en humanidad ³⁹. Además de ser una obligación personal, es también comunitaria, precisamente por pertenecer al género humano. Aquí aparece ya la solidaridad como un principio fundante de este humanismo:

Herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber.⁴⁰

³⁸ El experto aludido es L. J. Lebreton, OP, *Dynamique concrète du développement*, Paris, 1961, p. 28.

³⁹ PAULO VI, *Populorum progressio*, en AAVV, *8 grandes mensajes*, n.15.

⁴⁰ PAULO VI, *Populorum progressio*, en AAVV, *8 grandes mensajes*, n.17.

El documento señala la necesidad de técnicos para implementar el desarrollo, pero destaca puntualmente la de pensadores profundos:

que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar, en toda su plenitud, el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas.⁴¹

Aquí es donde se abre la posibilidad de una interlocución con el mundo contemporáneo y con los hombres y mujeres de la época actual para resolver los principales problemas que aquejan a las personas y a los pueblos de hoy. Ese humanismo solidario de promoción de lo humano, es decir, de la persona humana y del mundo en el que habita, tiene una característica también relevante: debe abrirse a la trascendencia. “No hay más humanismo genuino que el humanismo abierto a lo trascendente. El hombre no es en sí mismo norma última de los valores. Tiene que trascenderse.”⁴² Nosotros añadiríamos que en este rasgo esencial de apertura a la trascendencia, vale la pena recordar una tesis de san Agustín: “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma.”⁴³

⁴¹ PAULO VI, *Populorum progressio*, en AAVV, *8 grandes mensajes*, n.20.

⁴² PAULO VI, *Populorum progressio*, en AAVV, *8 grandes mensajes*, n.42.

⁴³ AGUSTÍN, *La verdadera religión*, 39, 72.

La trascendencia, o mejor dicho, la apertura a lo trascendente, a final de cuentas tiene su origen en ese diálogo que, antes de abrirse a los demás, comienza con uno mismo; de ahí el “no quieras derramarte fuera” (*noli foras ire*) como un proceso de interiorización personal. Luego, en un segundo momento, viene la invitación: “entra dentro de ti mismo” (*rede in te*), en tu yo profundo, en tu ser íntimo; ahí, con tu disposición sincera, franca, abierta (*homo interior*) está la verdad. Y el tercer momento es este: si constatas tu finitud, tu contingencia: “trasciéndete a ti mismo” (*trascende et te ipsum*). Son los tres momentos de la interioridad, de la disposición de ánimo, para el encuentro consigo mismo, con la verdad de sí mismo y con lo trascendente. En este sentido, el humanismo solidario se nutre de fuentes de la antropología teológica y filosófica.

Hay una triple pretensión del humanismo solidario. En primer lugar, atender la necesidad de los pueblos más pobres y necesitados; en segundo lugar, no perder la búsqueda de la justicia social; y en tercer lugar, tener siempre presente la necesaria caridad universal.⁴⁴ No puede haber un desarrollo integral del ser humano sin la solidaridad humana, sin plantear un humanismo solidario, de ahí el deber de la solidaridad entre las personas y los pueblos en los diversos ámbitos de la actividad humana. La familia, la educación, el trabajo, la sociedad y la política son esos espacios privilegiados y al mismo tiempo complejos de la implementación de la acción solidaria. Esto sin olvidar que, junto a la

⁴⁴ PAULO VI, *Populorum progressio*, en AAVV, *8 grandes mensajes*, n.45-80.

ayuda de países industrializados y con buenos niveles de desarrollo, los pueblos y las personas que reciben dicha ayuda son los protagonistas y artífices de su propio destino.⁴⁵

Por su parte, la Congregación para la Educación Católica señala algunas actitudes fundamentales de este humanismo para que pueda ser fructífero. En primer lugar, hay que humanizar la educación y poner ésta al servicio del humanismo solidario. Esto adquiere su auténtica dimensión cuando se coloca a la persona en el núcleo del proceso educativo a lo largo de las diferentes fases y etapas de la vida; humanizar la educación implica, por tanto: “poner a la persona al centro de la educación, en un marco de relaciones que constituyen una comunidad viva, interdependiente, unida a un destino común. De este modo se cualifica el humanismo solidario”.⁴⁶ Otro factor para humanizar la educación es colocar a la familia como el primer ámbito, su base incluso, para tal tarea. Ello implica que las instituciones educativas y académicas se pongan de su lado bajo el principio de subsidiariedad.⁴⁷

Al respecto, podríamos añadir, que en efecto, un humanismo para que sea tal ha de promover lo más noble del ser humano, su verdad, su bondad, su belleza y su deseo de trascendencia. Permítasenos recordar el siguiente texto:

⁴⁵ PAULO VI, *Populorum progressio*, en AAVV, *8 grandes mensajes*, n.65.

⁴⁶ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una “civilización del amor”*. *Lineamenta*, n.8, 2017.

⁴⁷ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una “civilización del amor”*. *Lineamenta*, n.9, 2017.

En suma, la educación, como búsqueda de la realidad y como contacto con ella, es fuente de humanismo, pero al propio tiempo es resultado del humanismo, resultado de la imagen del hombre, de cómo se le conciba. (...) Sin tal consciencia el humanismo no puede ser una experiencia, puesto que no hay realmente experiencia si esa consciencia no abre el horizonte significativo de la vida. (...) No se trata, por tanto, simplemente de postular “valores” éticos o morales para evitar la corrupción de las instituciones y alentar la funcionalidad de las organizaciones. Se trata, sobre todo, de abrir espacios que posibiliten ese horizonte significativo, esa dimensión mística, por decirlo de alguna manera, que impida proclamar la caída del Cielo para hundir las raíces en la Tierra. Se puede construir la Tierra, pues finalmente es en ella donde vivimos y donde somos, teniendo el Cielo abierto. Renunciemos, pues, a ser lo que no somos, para empezar a descubrir quiénes somos.⁴⁸

Otro rasgo esencial del humanismo solidario es la promoción de la cultura del diálogo. Los seres humanos somos relacionales, y esta condición y capacidad antropológicas nos mantienen abiertos a nosotros mismos, a los demás y al ser trascendente. El diálogo, por tanto, comienza interiormente, pero culmina con la apertura hacia los demás y hacia lo trascendente:

“Soy *este ser*”: tal es la experiencia en su “desnuda” positividad, sentimiento de mi vida y de mi existencia; por consiguiente, no soy una “nada”, pero no soy el Ser ni otro ser —si lo fuera no sería yo—; mi ser no es el de otro ni es “todo el ser”, pero es el

⁴⁸ AGUILAR, F., “Educación, fuente y resultado del humanismo”, *Espíritu*, LII (2003), p. 270.

“ser todo” que me compete como *este* hombre; luego todo ente finito se define por lo que es.⁴⁹

La Congregación para la Educación Católica señala que frecuentemente los conflictos entre personas y culturas, sobre todo en un mundo global se deben a que no hay una educación para el humanismo solidario porque, al propio tiempo, no se establece una cultura del diálogo. Para que ésta se vuelva factible es imprescindible un marco ético de requisitos, de actitudes formativas y de propósitos sociales; el primero supone la libertad y la igualdad; los interlocutores deben dialogar libres de intereses y reconociéndose mutuamente su condición de iguales y de dignidad. Las segundas (las actitudes formativas) tienen que ver con la coherencia entre la visión del ser humano y del mundo con las palabras y las acciones. Los propósitos sociales tienen que ver con la adopción de valores éticos traducidos en lenguajes y realidades como la paz, la equidad, el respeto, la democracia.⁵⁰

Las religiones también tienen una aportación relevante para la formación ciudadana y la pluralidad. Su expresión en el ámbito público es necesaria incluso para la formación de ciudadanía, una que se funde en principios como gratuidad, libertad, igualdad, coherencia, paz y bien común. El diálogo ha de ser pacífico y permitir el encuentro entre las

⁴⁹ SCIACCA, M. F., *La libertad y el tiempo*, pp. 60-61.

⁵⁰ Congregación para la Educación Católica, *Educar al humanismo solidario. Para construir una “civilización del amor”*. *Lineamenta*, n. 11-14.

diferencias. Para ello es necesaria la educación a este humanismo solidario.⁵¹

La educación al humanismo implica también globalizar la esperanza, basada en la salvación de todas las personas humanas por Jesucristo. La esperanza radica en la convicción de que, ya en la vida cotidiana, en la historia de la humanidad y la historia presente de cada quien, está presente Él. En términos filosóficos: ya está el todo, la verdadera y auténtica existencia. Ello es motivo de esperanza y de alegría.⁵²

La enseñanza del amor cristiano se torna indispensable; igualmente lo es la formación de grupos de solidaridad, que comprendan la conexión entre el bien común con el bien de sus miembros. También es necesario que los fieles cristianos puedan vincular a la ciencia con la plena realización de la persona humana y su pertenencia a la humanidad. Ello implica sostener la esperanza de la globalización y, de este modo, evitar miseria y sufrimiento.⁵³

El humanismo solidario promueve también una verdadera inclusión basada en parámetros éticos respecto a la naturaleza y al universo, y respecto a las generaciones pasadas y futuras. Para ello requiere de la promoción de ciudadanía que se sienta involucrada con

⁵¹ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una "civilización del amor"*. *Lineamenta*, n.15.

⁵² Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una "civilización del amor"*. *Lineamenta*, n.16-17.

⁵³ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una "civilización del amor"*. *Lineamenta*, n.18-19.

este humanismo. Se requiere, además, de una conciencia histórica robusta que dé pautas para la unidad de la familia humana y posibilite la solidaridad universal. De esa forma es viable que todas las personas humanas podamos considerarnos hermanos e hijos de un mismo Padre.⁵⁴

Es preciso, igualmente, una promoción en redes de cooperación y colaboración. Los actores educativos son importantes para esta tarea de promoción y de conocimiento del humanismo solidario. Las diferentes células de quienes enseñan y quienes aprenden han de establecer un pacto educativo y una ética intergeneracional. La solidaridad que se promueve tiene que ser incluyente, plural y democrática. La universidad y el conocimiento científico que genera ha de optar por investigaciones colectivas e interdisciplinarias que correspondan a las realidades sociales de sus comunidades. Importante es la colaboración de los cuerpos intermedios de la sociedad para que se propague y se aprenda el humanismo solidario.⁵⁵

Las perspectivas de este documento apuntan a la colaboración de universidades y centros educativos que, partiendo de esta temática —la cultura del diálogo, la globalización de la esperanza, la inclusión y las redes de colaboración—, abran el horizonte del humanismo solidario. Para ello, la propuesta de la «civilización del amor» sigue siendo vigente. La Iglesia católica desea aportar su experiencia educativa y su misión en

⁵⁴ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una “civilización del amor”*. *Lineamenta*, n.20-23.

⁵⁵ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una “civilización del amor”*. *Lineamenta*, n.24-27.

el mundo para animar este humanismo. La Congregación para la Educación Católica emite el documento *Educación al humanismo solidario* para que sea un instrumento útil para el diálogo entre la sociedad civil y los organismos internacionales.⁵⁶

Fratelli tutti, por su parte, además de una lectura teológico-pastoral de nuestro tiempo, ofrece pautas para adoptar la mejor política. La encíclica advierte de los riesgos y peligros de los populismos y liberalismos, así como sus límites y deficiencias. La sociedad misma se da cuenta de las inequidades, desviaciones y los abusos de poder que generan. Igualmente se percata de la necesidad de una tarea educativa y de que el mercado no resuelve todo.⁵⁷ La necesidad de autoridades internacionales es apremiante para garantizar la justicia en el globo, para contener las fuerzas y dinámicas de lo económico financiero y evitar que arrollen la dignidad humana.⁵⁸ En el ámbito político es relevante introducir la caridad social y política, a fin de lograr un amor efectivo mediante políticas públicas y programas sociales en que el estado cumpla su función de realizar y alcanzar el bien común. El amor político se torna activo cuando, por el amor elícito acoge a las personas y a los pueblos para resolver los problemas de éstos, y cuando es capaz de crear instituciones que extiendan y prolonguen esta actividad; de modo que se cree una sociedad donde el prójimo no padezca miserias.⁵⁹ En suma, los

⁵⁶ Congregación para la Educación Católica, *Educación al humanismo solidario. Para construir una "civilización del amor"*. *Lineamenta*, n.28-31.

⁵⁷ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, nn. 167-168.

⁵⁸ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, n. 171.

⁵⁹ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, n. 186.

políticos —al cambiar su actitud— pueden mirar y querer más la fecundidad de su acción que los éxitos. Amar al más insignificante —dice Francisco— no es perder el tiempo.⁶⁰

Conclusiones

El humanismo solidario, en el contexto de crisis de la modernidad y de la posmodernidad (concretamente el influjo del nihilismo), se torna urgente y necesario para salvar lo humano y vitalizarlo. De los diversos planteamientos antropológicos señalados puede descubrirse algo verdadero. Sin embargo, la perspectiva cristiana y su convicción de la presencia del espíritu divino en la historia universal y personal de los seres humanos —si se mira como una analogía— puede enriquecer sustancialmente; así como el espíritu humano interviene en la naturaleza y genera cultura, el espíritu divino interviene en la vida cultural y natural de las personas humanas y genera caridad. Esta convicción puede ser útil para el humanismo solidario, si desea introducir el tema del amor en la vida social y política de los pueblos y sus personas.

Los diversos elementos del humanismo solidario, particularmente de los documentos citados, nos resultan útiles en la medida en que los tomamos como pautas. Su concreción y eficacia en la dinámica de las familias, la educación, el trabajo y la vida pública de los pueblos dependerá en gran medida de la creatividad de sus promotores.

⁶⁰ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, n. 193.

Los pueblos y las sociedades, sobre todo los más vulnerables, requieren un trabajo que los lleve a ser los principales protagonistas del humanismo solidario, de la solidaridad misma como principio y método de trabajo, y de su propio desarrollo, como se ha planteado.

El ofrecer un panorama general sobre algunos modelos de humanismo, o de imágenes antropológicas y del mundo, se llevaron a cabo, si bien de forma muy resumida, a fin de destacar al humanismo solidario. Se trata de comprender cómo los hombres y mujeres de otro tiempo, de otra época, fueron planteando una visión del mundo y de cómo, de alguna manera, conociendo ese panorama podemos comprendernos a nosotros mismos en nuestro tiempo. A partir de ahí, los rasgos del humanismo solidario nos serían reconocibles para asumirlos y realizarlos. Esperamos que tal objetivo los hayamos llevado a cabo.

Referencias

AGUILAR, F., “Educación, fuente y resultado del humanismo”, en *Espíritu*, LII, Barcelona, 2003.

AGUILAR, F., *La comprensión de nuestro tiempo*, México: Edamex, 1998.

AGUILAR, F., *Mística y política*, México: Edamex, 2000.

AGUSTÍN, *La ciudad de Dios (1ª)*. Obras completas (t. XVI), Madrid: BAC, 2004.

AGUSTÍN, *La ciudad de Dios (2º)*. Obras completas (t. XVII), Madrid: BAC, 1988.

AGUSTÍN, *La verdadera religión*. Obras de san Agustín (t. IV), Madrid: BAC, 1975.

BENAVIDES, M., *Filosofía de la historia*, Madrid: Síntesis, 1994.

BERDIAEV, N., *El sentido de la historia. Experiencia de la filosofía del destino humano*, Madrid: Encuentro, 1979.

CASSIRER, E., *La filosofía de la ilustración*, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Educación al humanismo solidario. Para construir una "civilización del amor"*. *Lineamenta*, 16 abr. 2017, <https://cutt.ly/nMTB8Bz>.

ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza/Emecé, 2000.

FRANCISCO, *Fratelli tutti*, Carta encíclica, Vaticano, 2020.

GARCÍA VENTURINI, J. L., *Filosofía de la historia*, Madrid: Gredos, 1972.

GUARDINI, R., *Cristianismo y sociedad*, Salamanca: Sígueme, 1982.

GUARDINI, R., *El ocaso de la edad moderna*, Madrid: Guadarrama, 1963.

GUARDINI, R., *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, Madrid: Guadarrama, 1963.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 2009.

KAHLER, E., *¿Qué es la historia?*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia. Obras inmortales (t. I)*, Barcelona: Olmak Trade, 2014 .

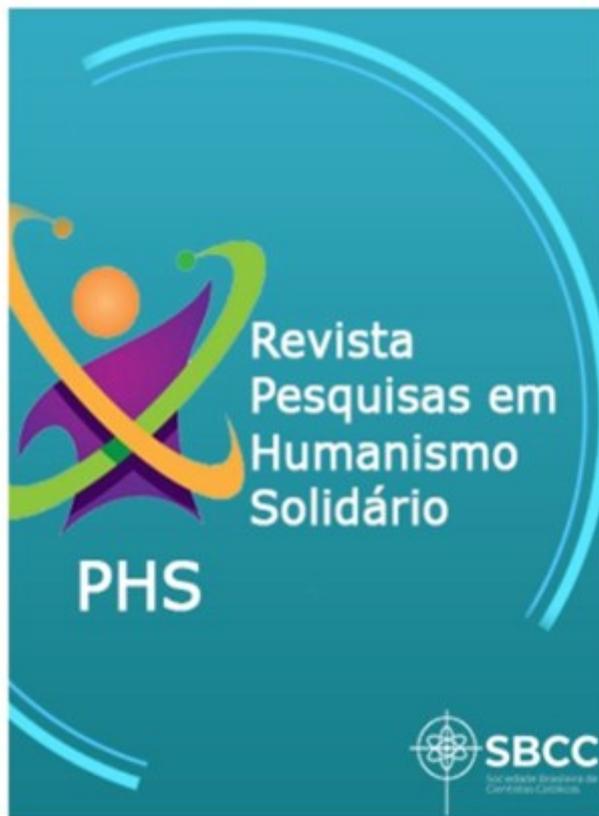
PAULO VI, *Populorum progressio*, en AAVV, *8 grandes mensajes*, Madrid: BAC, 1979.

SCIACCA, M. F., *La libertad y el tiempo*, Barcelona: Luis Miracle, 1965.

THIELICKE, H., *Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana*, Barcelona: Herder, 1985.

VATTIMO, G.M, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992.

3º Edição



**Revista Pesquisas em Humanismo Solidário | v. 3, n. 3 |
jan / dez 2023**

ISSN 2764-3727

**Revista Pesquisas em Humanismo
Solidário**

ISSN 2764-3727

Terceira edição

**Salvador/BA
2023**



**Fundo Nacional de Solidariedade – FNS
CNBB**



Esta edição contou com o subsídio do Fundo Nacional de Solidariedade (FNS) da CNBB com o tema da Fraternidade e Educação na campanha do ano de 2022. Através do projeto nº 316/2022 - Revista Científica Pesquisas em Humanismo Solidário.

A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11

The vocation to care for the earth: a reading from 2Peter 1,3-11

La vocación al cuidado de la tierra: una lectura de 2Pedro 1,3-11

Waldecir Gonzaga¹

João Marques Ferreira dos Santos²

Resumo

A problemática ecológica é actualmente assumida como uma das questões mais importantes no panorama global. Neste contexto, assume especial relevância a Encíclica *Laudato Si*, do Papa Francisco, publicada em 2015. Nela, o Papa convoca a humanidade a viver a sua vocação como cuidadora da criação, salientando a importância de uma vivência virtuosa. Neste trabalho desenvolvemos esta temática a partir do estudo exegético de uma perícopes da Segunda Carta de Pedro (2Pd 1,3-11). Neste texto bíblico, vemos como o autor reforça a necessidade de viver o chamamento que Deus faz a cada pessoa redimida, mediante o cultivo concreto de uma vida virtuosa, sob pena de se perder a graça recebida. O nosso trabalho explora, a partir da Encíclica papal, a vocação ao cuidado

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Mestrado em Teologia (1º grau canónico), pela Universidade Católica Portuguesa e Mestrado em Engenharia do Ambiente, pela Universidade de Aveiro. Em curso, Doutorando em Teologia, etapa curricular (2º Ciclo Canónico), pela Universidade Católica Portuguesa. Actualmente é Reitor do Seminário de Santa Joana Princesa, Aveiro, Portugal. E-mail: joamfsantos@gmail.com. Currículo digital – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0948-5409>.

da criação, mediante as relações essenciais antropológicas – Deus, o Próximo, e a Terra (LS 66). Assim, estudamos como cada virtude apresentada nesta perícopa bíblica se concretiza na vivência do cuidado da criação, dialogando com as várias temáticas apresentadas na *Laudato Sí*, expondo como estas se orientam para a vivência da caridade, expressa numa ecologia integral, que reconhece a matéria como um meio onde Deus se revela sacramentalmente, a par da ecologia humana, cultural e ambiental.

Palavras-chave: Ecologia integral, *Laudato Sí*, 2Pedro, Virtudes, Vocação.

Abstract

The ecological problem is currently assumed to be one of the most important issues on the global scene. In this context, Pope Francis' Encyclical *Laudato Sí*, published in 2015, is particularly relevant. In it, the Pope summons humanity to live its vocation as caretaker of creation, stressing the importance of a virtuous life. In this work we develop this theme from the exegetical study of a pericope from the Second Letter of Peter (2Pe 1,3-11). In this biblical text, we see how the author reinforces the need to live the call that God makes to each redeemed person, through the diligent cultivation of a virtuous life, under penalty of losing the grace received. Our work explores, from the papal Encyclical, the vocation to care for creation, through the essential anthropological relationships – God, the Neighbour, and the Earth (LS 66). Thus, we study how each virtue presented in this biblical text materializes in the experience of care for creation, dialoguing with the various themes presented in *Laudato Sí*, presenting how they are oriented towards the experience of charity, expressed in an integral ecology, which recognizes matter as a medium where God sacramentally reveals himself, along with human, cultural and environmental ecology.

Keywords: Integral ecology, *Laudato Sí*, 2Peter, Virtues, Vocation.

Resumen

La problemática ecológica fue asumida actualmente como uno de los temas más importantes en el panorama mundial. En este contexto, asume especial relevancia la Encíclica *Laudato Sí* de Papa Francisco, publicada en 2015. En ella, el Papa llama a la humanidad a vivir su vocación de cuidadora de la creación, subrayando la importancia de una experiencia

virtuosa. En este trabajo desarrollamos este tema a partir del estudio exegetico de una perícopa de la Segunda Carta de Pedro (2Pd 1,3-11). En este texto bíblico vemos cómo el autor refuerza la necesidad de vivir la llamada que Dios hace a cada redimido, mediante el cultivo concreto de una vida virtuosa, so pena de perder la gracia recibida. Nuestro trabajo explora, desde la Encíclica papal, la vocación al cuidado de la creación, a través de las relaciones antropológicas esenciales – Dios, el Próximo y la Tierra (LS 66). Así, estudiamos cómo cada virtud presentada en esta perícopa bíblica se materializa en la experiencia del cuidado de la creación, dialogando con los diversos temas presentados en *Laudato Sí*, exponiendo cómo se orientan hacia la experiencia de la caridad, expresada en una ecología integral, que reconoce la materia como medio donde Dios se revela sacramentalmente, junto con la ecología humana, cultural y ambiental.

Palabras clave: Ecología integral, *Laudato Sí*, 2 Pedro, Virtudes, Vocación.

Introdução

Em 24 de maio de 2015, o Papa Francisco publicou a Encíclica *Laudato Sí*, a qual trata sobre o cuidado da Casa Comum. Tatay Nieto³ afirma que este documento foi muito bem acolhido no meio científico e ecologista, com a vantagem de introduzir conceitos teológicos na praça pública⁴. Ele afirma que a *Laudato Si* abriu as portas das sociedades ocidentais ao discurso eclesial, devendo as comunidades cristãs operacionalizar os seus ensinamentos, reconhecer o chamamento à conversão ecológica e deixar que esta aconteça, mediante o serviço de protecção dos mais pobres e ao cuidado da criação.

³ TATAY NIETO, J., “De la cuestión social” a la “cuestión sócio-ambiental”, p. 182-184.

⁴ TATAY NIETO, “De la cuestión social” a la “cuestión sócio-ambiental”, p. 181.

Neste âmbito é significativo que a Encíclica *Laudato Sí* volte a apresentar o cuidado da terra como uma vocação, algo que João Paulo II já o havia feito em 1990, por ocasião da Mensagem para o Dia Mundial da Paz⁵. A consciência de vocação, de um chamamento por parte de Deus para uma missão, é tema recorrente ao longo de toda a escritura; todavia, a sua aplicação fora de um âmbito estritamente religioso ainda causa por vezes alguma estranheza⁶.

Neste sentido, optamos por recorrer ao texto da Segunda Carta de Pedro, a perícopes 2Pd 1,3-11, onde o autor bíblico exorta os cristãos ao esforço para viver a vocação cristã à santidade, fazendo a sua interligação com os temas desenvolvidos na *Laudato Sí* para a concretização da vocação humana ao cuidado da criação. Esta opção poderá parecer estranha dada a ausência de referências deste texto bíblico na Encíclica *Laudato Sí*, assim como de todo o cânon de cartas católicas, mas Francisco, ao convocar os católicos para o cuidado da criação, remete para uma consciência vocacional que requer a vivência das virtudes cristãs⁷, algo que alicerça na Teologia da Criação Bíblica⁸.

Por conseguinte, fazendo eco das virtudes que autor bíblico de 2Pd 1,3-11 elenca e articula no final do primeiro século, procuraremos fazer a sua aplicação com o compromisso ecológico, uma urgente necessidade dos nossos tempos. Para tal, recorreremos às ferramentas da exegese actual

⁵ JOÃO PAULO II, *Paz com Deus Criador, Paz com toda a criação*, n. 6; FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 131.

⁶ BORCHERT, J. From Politik Als Beruf to Politics as a Vocation, p. 52.

⁷ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 217.

⁸ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato sí* e Rm 8,22, p. 105.123.

de forma a identificar os núcleos teológicos principais e aplicando-os na leitura da Encíclica de modo a explicitar os desafios éticos, sociais e teológicos que este documento magisterial nos aponta. Esperamos que este esforço seja mais um passo para nos tornarmos cada vez mais cuidadores da nossa Casa Comum.

1. Especificidade da Segunda Carta de Pedro

As cartas católicas ocupam no cânon Bíblico um lugar singular. Estas integram um grupo de escritos que se identificam apenas pelo seu autor e não pelo seu destinatário. A sua integração no cânon não foi fácil, tendo sido contestada a sua canonicidade ao longo de várias etapas da história da Igreja, também porque não era evidente que o critério da autenticidade apostólica fosse aplicável a todos os escritos⁹.

Este é o caso do livro bíblico aqui em estudo, a Segunda Carta de Pedro, a qual integra o grupo das chamadas cartas católicas, e que apresenta algumas diferenças de estilo importantes face à primeira carta. Este é o escrito mais recente do Novo Testamento¹⁰, ou seja, o texto a ter sido escrito por último, entre os que entraram no cânon do Novo Testamento. De facto, nesta não transparece o clima de perseguição e opressão que se identifica na primeira carta. Com efeito, um dos seus grandes núcleos temáticos está na questão doutrinal, a qual influencia de modo significativo o estilo de vida dos membros da comunidade cristã;

⁹ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 424-425.

¹⁰ ECKERT, J., ἐκλεκτός, ἡ, ὄν, p. 1278.

também isto parece ser acentuado por uma cristologia mais formal e doutrinal do que kerigmatica¹¹.

O texto é escrito num género literário de testamento, de alguém que reconhece que está no final da sua vida (2Pd 1,15), e que, por isso, quer transmitir aos seus os ensinamentos mais importantes; o mesmo é evidenciado quer pela recordação de eventos passados, quer apelando a orientar o olhar para o futuro, para manter a fidelidade, a confiança e o amor mútuo¹². Segundo Cothenet, este é um estilo literário comum, muito presente no Antigo Testamento, como é o caso dos Testamentos dos XII Patriarcas, feito com base em Gn 49, e o Testamento de Moisés, redigido com base em Dt 29-33. O mesmo estilo se nota no discurso de Paulo aos Anciãos de Éfeso, presente em At 20,17-35¹³.

Esta carta está datada provavelmente do final do século I ou início do II d.C., uma vez que nela podemos encontrar alusões ao Evangelho de Mateus (2Pd 2,20), a utilização da carta de Judas (2Pd 2,10b-18) e a menção das Cartas de Paulo já compiladas (2Pd 3,16)¹⁴, embora não seja certo que este autor bíblico conhecesse todo o *corpus* paulino¹⁵. A sua redacção visa transmitir a necessidade da fidelidade à regra de fé recebida¹⁶, para saber interpretar as Escrituras de forma adequada (2Pd 1,21), sem desvirtuar o seu espírito e a viver de acordo com uma recta moral, algo que os falsos mestres não fazem e induzem outros a imitá-

¹¹ TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, E., *Escritos joánicos y cartas católicas*, p. 355.

¹² TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, E., *Escritos joánicos*, 362.

¹³ COTHENET, E., *As cartas de Pedro*, p. 44-45

¹⁴ COTHENET, E., *As cartas de Pedro*, p. 47.

¹⁵ GONZAGA, W., BELEM, D. F., *Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16*, p. 16.

¹⁶ LUGO RODRÍGUEZ, R. H.; LÓPEZ ROSAS, R., *Hebreos y cartas católicas*. Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas 1, 2 y 3 Juan, p. 180.

los (2Pd 2)¹⁷. A diferença retórica entre a primeira e a segunda cartas faz concluir a maioria dos estudiosos, mas não todos, que é provavelmente de autoria de um discípulo que escreve em nome de Pedro, e não propriamente do apóstolo¹⁸.

2. Delimitação da perícopes 2Pedro 1,3-11 e coerência temática

O trecho que colocamos em análise situa-se na Segunda Carta de Pedro, na sequência da saudação inicial, e anteriormente ao início do género de testamento, feito de modo a relembrar a doutrina em que estes destinatários tinham sido instruídos.

Dado o âmbito do nosso trabalho incidir sobre a vocação optaremos por limitar a perícopes entre os vv.3-11, vista a união temática existente em torno do chamamento divino à santidade. A definição do início desta perícopes é consistente na literatura exegética, embora alguns apresentem divisões internas do texto¹⁹.

Aqui o autor bíblico desenvolve que a vida cristã, que nasce do chamamento divino, origina a fé e conduz ao desenvolvimento das virtudes, do conhecimento divino até o expoente do amor, mas que se deve consolidar mediante as boas obras, em perspectiva escatológica da entrada no Reino dos Céus²⁰; neste sentido, “o conhecimento dá

¹⁷ COTHENET, E., As cartas de Pedro, p. 46.

¹⁸ GONZAGA, W., BELEM, D. F., Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16, p. 5.

¹⁹ COTHENET, E., As cartas de Pedro, p. 49; LEAHY, T., Segunda Epistola de San Pedro, p. 595. Schökel considera que esta perícopes inclui o relato do testamento do autor bíblico, e por conseguinte, os versículos posteriores até ao número 15 (ALONSO SCHÖKEL, L., *A bíblia do peregrino*, Segunda Carta de Pedro, Paulus 1997, p. 2916.

²⁰ ECKERT, J., καλέω, p. 2176.

continuidade”²¹ a toda a perícopos 2Pd 1,3-11, realçando ainda mais o valor da prática consciente das virtudes. Apresentamos de seguida o texto grego segundo a quarta edição revista do texto *The Greek New Testament*²²:

<p>³Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ,</p> <p>⁴δι’ ὧν τὰ τίμα καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμία φθορᾶς.</p> <p>⁵καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδῆν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν,</p> <p>⁶ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατεῖα τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν,</p> <p>⁷ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην·</p> <p>⁸ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ</p>	<p>³Como o seu divino poder concedeu-nos todas as coisas para a vida e a piedade por meio do conhecimento daquele que nos chamou pela sua glória e virtude</p> <p>⁴Por meio das quais, ele tem nos concedido as mais preciosas e sublimes promessas, a fim de que por meio delas, vos torneis participantes da natureza divina, tendo vós fugido da corrupção que a concupiscência gerou no MUNDO.</p> <p>⁵ E também por este motivo, da vossa parte, tendo reunido todos os esforços, acrescentai à vossa fé a virtude; à virtude o conhecimento;</p> <p>⁶ao conhecimento a temperança; à temperança a paciência; à paciência a piedade;</p> <p>⁷à piedade o amor fraterno; e ao amor fraterno a caridade.</p>
---	--

²¹ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 327.

²² ALAND, K.; ALAND, B.; NEWMAN, B. M. (eds.). *The Greek New Testament* (2010).

<p>ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν.</p> <p>⁹ὧ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα, τυφλός ἐστιν μυωπάζων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν.</p> <p>¹⁰διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλήσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι. ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε.</p> <p>¹¹οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.</p>	<p>⁸Pois, ESTAS COISAS, se tiverdes existindo e crescendo em vós, não ficareis inactivos nem estéreis ao conhecimento de Nosso Senhor Jesus Cristo.</p> <p>⁹Pois em quem não estão presentes ESTAS COISAS, esse é um cego e míope, tendo se esquecido da purificação dos seus pecados de outrora.</p> <p>¹⁰Por isso, muito mais, irmãos, esforçai-vos firmemente para a vossa vocação e eleição. Pois ESTAS COISAS fazendo, de forma alguma tropeçareis em algum tempo.</p> <p>¹¹Pois, assim ricamente será dada a vós a entrada para o reino eterno de Nosso Senhor e Salvador, Jesus Cristo.</p>
---	---

Tabela e tradução: dos autores.

3. Análise retórica e exegese

3.1 Estrutura e análise retórica de 2Pedro 1,3-11

Foi nossa opção, neste estudo, trabalhar com a tradução do texto, mas mantendo a referência ao grego de forma a não se perder a sua especificidade retórica. A análise retórica do trecho 2Pd 1,3-11 permite inferir o centro do texto no desenvolvimento das virtudes, como se pode constatar do esquema seguinte, a partir da aplicação dos critérios do

método da Análise Retórica Bíblica Semítica²³, realçando o valor do conhecimento e a lista das virtudes, em um crescendo, começando pela *fé* e concluindo com a *caridade*.

³O DIVINO PODER [θείας δυνάμεως]
 deu-nos [δεδωρημένης] *todas as coisas* [πάντα] que contribuem
 para a **VIDA** e a **PIEIDADE** [ζωὴν καὶ
 εὐσέβειαν].
 por meio do CONHECIMENTO [διὰ τῆς ἐπιγνώσεως] daquele
 [τοῦ]
^bque nos chamou [καλέσαντος]
 pela sua GLÓRIA [δόξη] e **VIRTUDE** [ἀρετῆ].
⁴*Com elas* [δι’], deu-nos [δεδώρηται] as mais preciosas e
 sublimes PROMESSAS [ἐπαγγέλματα],
 a fim de que por meio delas, vos torneis participantes da
 NATUREZA DIVINA [θείας κοινωνοὶ φύσεως],
 depois de vos livrardes da **corrupção**[φθορᾶς]
 que a **concupiscência**[ἐπιθυμία] gerou no
 MUNDO [κόσμῳ].

⁵Por este motivo é que, da vossa parte,
 deveis pôr todo o **empenho** [σπουδὴν] em juntar
 à vossa **FÉ** a **VIRTUDE** [ἀρετὴν];
 à virtude [ἀρετῆ] o **CONHECIMENTO** [γνώσιν];
⁶ao conhecimento [γνώσει] a **TEMPERANÇA**
 [ἐγκράτειαν];
 à temperança a **PACIÊNCIA** [ὑπομονήν];
 à paciência a **PIEIDADE** [εὐσέβειαν];
⁷à piedade o **AMOR** aos irmãos [φιλαδελφίαν];
 e ao amor aos irmãos a **CARIDADE** [ἀγάπην].

²³ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., *L’Analyse Retorica* (1992); MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008); MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468; GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170.

⁸Se tiverdes **ESTAS COISAS** e elas forem crescendo em vós, não ficareis inactivos nem estéreis, relativamente ao **CONHECIMENTO** [ἐπίγνωσιν] de **NOSSO SENHOR JESUS CRISTO**.

⁹E quem não tiver **ESTAS COISAS** é um **cego** [τυφλός] que mal pode ver e que deixou cair no esquecimento a purificação dos seus pecados de outrora.

¹⁰Por isso, meus irmãos, ponde [ποιεῖσθα ταῦτα] o **maior empenho** [σπουδάσατε] no **fortalecimento** [βεβαίαν] da vossa **vocação** [κλήσιν] e **eleição** [ἐκλογήν]. Pois **ESTAS COISAS** fazendo [ποιοῦντες], jamais haveis de **fracassar**

¹¹e se vos *há-de abrir* [ἐπιχορηγηθήσεται] de par em par a entrada para o **REINO ETERNO** de **NOSSO SENHOR E SALVADOR, JESUS CRISTO**.

O estudo retórico permite evidenciar a beleza e a unidade temática desta parte do texto petrino. Desta forma se evidenciam vários níveis de significação, que se inicia na consciência do dom divino, que dá a possibilidade aos crentes de serem participantes, ou seja, de viverem em comunhão com a natureza divina, abrindo a possibilidade de entrar no reino eterno de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo²⁴. Esta realidade sucede na vida mediante o dom divino do conhecimento de Jesus Cristo, sendo que a análise do vocabulário aqui empregado permite compreender o acento que o texto faz da necessidade da resposta virtuosa à *Fé*, apresentada como um chamamento, e que convoca o ser humano

²⁴ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 62.

para viver em atitude de *Caridade*, como coroa de todas as virtudes, algo que emerge do esquema concêntrico, em quiasmo, identificado no texto da perícopete petrina de 2Pd 1,3-11, como se constata a seguir.

a: v.3: Origem do poder divino que revela Deus

b: v.3b: Jesus Cristo que chama

c: v.4: Dá todos os bens para sermos participantes da vida divina, após acontecer a purificação dos pecados para libertar da concupiscência

d: vv.5-7: enumera e encadeia as virtudes necessárias para o dom da vida divina crescer e se tornar operante

c':vv.8-9: a necessidade de ter as virtudes para ter o conhecimento de Jesus e não se deixar ficar cego e preso da concupiscência

b': v.10: a vocação e eleição, que vêm de Deus, as quais devem crescer em resposta ao chamamento de Deus

a': v.11: entrada no Reino eterno de Jesus Cristo

Todo o vocabulário empregue nesta perícopete revela o itinerário e a experiência do autor bíblico acerca do valor da vida do ser humano e do cuidado com a casa comum, a partir das virtudes elencadas na perícopete 2Pd 1,3-11. Em vista da promessa de participar na vida divina e de rejeitar tudo o que lhe é contrário, o autor bíblico apresenta a necessidade

de viver as virtudes, identificando-se oito etapas e colocando-as em crescendo.

A lista de virtudes era uma realidade muito presente no ambiente helénico, muito especialmente entre os estóicos e na reflexão ética²⁵, sendo comum o desenvolvimento de *sorites*, uma forma de silogismo que encadeia o raciocínio, em que o predicado da primeira afirmação é usado como o sujeito da segunda, sendo que neste caso a *fé* é o primeiro de todos os bens e o *amor* (ou *caridade*) o expoente de todas as virtudes²⁶. Rosik e Wojciechowska evidenciam igualmente que esta lista de virtudes está pensada na medida em que o autor bíblico recorre ao termo “ἐπιχορηγήσατε/*acrescentai*” (2Pd 1,5), um imperativo aoristo ativo segunda pessoa plural do verbo ἐπιχορηγέω (acrescentar, adicionar), cujo uso linguístico entre os helenistas foi sendo desenvolvido para expressar um incentivo para crescer na generosidade; todavia a primazia da *fé* e o *conhecimento* que procede das virtudes são temáticas que evidenciam a especificidade hebraica deste texto²⁷. Com efeito, este estilo de elencar as sete virtudes, associadas à fé, também existe na cultura hebraica, como se encontra na Mishnah²⁸, na medida em que o número sete é considerado um dos símbolos da perfeição²⁹. Sqicq

²⁵ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 300; GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 63.

²⁶ ROSIK, M.; WOJCIECHOWSKA, K. Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7), p. 870.

²⁷ ROSIK, M.; WOJCIECHOWSKA, K. Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7), p. 870.

²⁸ Mishnah Sotah 9, 15. https://www.sefaria.org/Mishnah_Sotah.9.15?lang=bi, acessado em 17 de Janeiro, 18h.

²⁹ Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary, https://biblehub.com/commentaries/2_peter/1-5.htm, acessado em 17 de Janeiro, 18h.

considera que esta estratégia, porém, seria apenas retórica, sem valor teológico específico³⁰.

Compreendendo a estrutura retórica que permite identificar o centro temático do texto, fazemos agora a exegese e comentário bíblico de modo a expressar os núcleos teológicos e morais presentes na perícopre 2Pd 1,3-11, percebendo o valor para o cuidado da casa comum, como nos pede *Laudato Si*.

3.2 Exegese

a) vv.3-4. O v.3 inicia com um advérbio causal, “ὡς/como”, mais o genitivo absoluto, remete para a *fé* recebida de Cristo em referência ao v.1, como que uma “árvore frondosa”³¹ de onde vão brotando todas as demais virtudes, elencadas neste catálogo de virtudes da perícopre petrina, de 2Pd 1,3-11; por isso mesmo, os cristãos não podem ser estéreis e infrutíferos (vv.8-9). Neste versículo, o poder divino é apresentado em referência a Jesus Cristo³², que, pelo pronome “τοῦ/ту”, é tomado como o sujeito gramatical da acção. Por conseguinte, Cristo é apresentado como aquele que chama, como o autor do dom e do chamamento, dele provém “de forma livre e gratuita”³³. É verdade que Cristo, no Novo Testamento suscita as vocações (Mt 9,13; Jo 15,16; Rm

³⁰ SQICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre*, p. 213.

³¹³¹ GREEN, M., *2Pedro e Judas*, p. 68.

³² PÉREZ MILLOS, S., *1ª e 2ª Pedro*, p. 438.

³³ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., *Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas*, p. 258.

1,6), mas regra geral estas são atribuídas ao Pai “por Cristo” (Rm 8,30, 1Pd 15; 2,9)³⁴.

O emprego do verbo “δωρέομαι/*conceder*” aparece no Novo Testamento apenas por três vezes, sendo que duas se encontram nos vv.3-4 desta carta, sempre em referência aos dons de Deus. Este verbo, conjugado no modo perfeito, voz passiva, indica a perenidade dos dons de Deus. Na primeira conjugação deste é evidenciado que Deus já deu e continua a dar tudo (“*πάντα/todas as coisas*”) o necessário para a vida e a piedade (“*εὐσέβειαν/a piedade*”) ao chamar os crentes, enquanto a segunda remete para os bens prometidos mais importantes que já foram recebidos pela fé³⁵. A piedade já era tida como “uma virtude típica dos filósofos greco-romanos, indicando um bom comportamento diante dos deuses”³⁶.

A expressão *vida-piedade* pode ser vista como uma caracterização da existência humana tanto de um ponto de vista horizontal – “*ζωήν/a vida*” – como vertical – “*εὐσέβειαν/a piedade*”³⁷, visto que a piedade conduz na dupla direção do amor: a Deus e ao próximo³⁸. A palavra *εὐσέβεια* apresenta uma grande polissemia nas línguas helenistas, mas neste caso significará a vida de fé vivida na adoração e em comunhão com Cristo e em oposição à corrupção do mundo, conforme indica o v.4³⁹.

³⁴ SQICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre*, p. 210.

³⁵ SCHNEIDER, G., *Δόρημα*, p. 1103.

³⁶ PERKINS, P., *I e II Pietro*, Giacomo e Giuda, p. 181.

³⁷ FIEDLER, P., *εὐσέβεια*, p. 1686.

³⁸ SCHELKLE, K. H., *Lettere di Pietro*. Lettera di Giuda, p. 300; PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 4389.

³⁹ SQICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre*, p. 211.

De singular importância é a palavra “ἐπιγνώσεως/*conhecimento*” (ἐπίγνωσις), uma vez, que como se compreende da análise retórica, é palavra presente nos vv.3.8. Esta palavra designa o conhecimento, não apenas teórico, mas aquele que implica o reconhecimento e aceitação da vontade de Deus⁴⁰, neste caso da pessoa de Jesus, envolvendo a totalidade do ser humano e não apenas a inteligência racional⁴¹. Este conhecimento de Jesus Cristo é dado por Deus, aos que foram chamados por Ele⁴². É significativo que o verbo “καλέσαντος/*do que chamou*” esteja conjugado no aoristo (particípio aoristo ativo genitivo masculino singular do verbo καλέω), o que lhe dá um sentido histórico, algo que possivelmente implica a necessidade de confirmar esta vocação por obras e ações, algo que remete para o v.10⁴³.

A palavra ἀρετήν surge no v.3 como expressão de um poder divino, embora também se entenda também como “virtude”. A construção frásica desta expressão – “δόξα καὶ ἀρετή/*glória e virtude*” – é distinta da tradicional da literatura grega, querendo distanciar-se, provavelmente, da filosofia helénica e dando à palavra ἀρετήν uma carga menos ética.⁴⁴ Não deixa de ser pertinente como esta palavra ἀρετήν é igualmente empregue nos v.5-7 para descrever as virtudes necessárias à vida cristã, talvez como modo de afirmar a vocação do crente a se assemelhar cada vez mais ao próprio Deus, mediante a sua acção.

⁴⁰ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 328.

⁴¹ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 259.

⁴² ECKERT, J., καλέω, p. 2176.

⁴³ HACKENBERG, W., ἐπίγνωσις, εως, ή, p. 1495-1496.

⁴⁴ ROSIK, M.; WOJCIECHOWSKA, K. Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7), p. 875.

No v.4 sublinhamos a promessa da vida, algo que a palavra “ἐπαγγέλματα/*promessas*”, um *hapax legomenon* no Novo Testamento, que salienta a liberdade e grandeza da promessa de Deus⁴⁵, sendo que a palavra “ἐπαγγελία/*promessa*” também surge apenas por mais uma vez, também nesta carta (2Pd 3,4)⁴⁶. Esta promessa, tornada real na vida dos crentes, é a que nos torna participantes da natureza divina, mediante o *conhecimento* e o amor, como que convidados a participar dela⁴⁷, e não por conquista humana como aspiravam os gregos mediante a gnose; assim é por dom absoluto de Deus, que diviniza o crente após a libertação da corrupção (φθορᾶς)⁴⁸. Esta última é um dinamismo existente no mundo, como assinala a oração seguinte, da qual o cristão é libertado pelo batismo, como se depreende do termo ἀποφυγόντες (tendo fugido), no participio do aoristo ativo nominativo masculino plural do verbo παρεισφέρω, que sinaliza a libertação do pecado feita no passado⁴⁹. Segundo Green, estas “palavras arrojadas”, presentes nestes versículos iniciais, preparam o campo do catálogo das virtudes, nos versículos seguintes, que devem ser praticadas para o bem pessoal e comum⁵⁰.

b) vv.5-7. Os vv.5-7 expõem uma sorte de virtudes para suscitar a procura da perfeição. O primeiro acento é feito em vista de cuidar do dom de participar da vida divina, algo que o crente

⁴⁵ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 211; PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 441.

⁴⁶ SAND, A. ἐπαγγελία, p. 1466.

⁴⁷ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 332.

⁴⁸ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 211-212.

⁴⁹ HOLTZ, T. φθείρω, p. 1950.

⁵⁰ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 61.

deve colocar “σπουδὴν πᾶσαν/*todo o empenho*” para juntar à fé a virtude. É de salientar que a fé (“ἐν τῇ πίστει/*na fé*”) é a primeira das afirmações, à qual se associam as restantes realidades, para viver em resposta ao dom dado e que nos evangelhos é sempre a condição para que os milagres possam acontecer (Mc 4,39-40; 10,52), por ser operosa e operante em todos os campos, especialmente na gratuidade e na fraternidade⁵¹, sendo indicada como que a “raiz das outras virtudes citadas por Pedro”⁵²; a fé também pode ser traduzida e ou interpretada como “fidelidade”⁵³. À fé, segue-se a vivência da ἀρετή, entendida como “virtude” – “termo muito importante da ética grega, no NT”⁵⁴ –, mas também como a possibilidade de designar o poder da alma para corresponder à graça recebida⁵⁵. Como afirma Schelkle, “a fé é o início e o fundamento da vida cristã, a caridade é o seu cumprimento”⁵⁶.

À “ἀρετή/*virtude*” é acrescentado o “γνῶσις/*conhecimento*”, cuja formulação é distinta do conhecimento referido no v.3⁵⁷; este acréscimo se faz ainda mais empenhativo pelo convite que aparece nos vv.5.11: “esforçai-vos”⁵⁸. Aqui o texto expressa a inteligência formada na palavra

⁵¹ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 260.

⁵² KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 335.

⁵³ PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 444.

⁵⁴ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 303.

⁵⁵ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 213.

⁵⁶ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 300

⁵⁷ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 65.

⁵⁸ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 334.

de Deus, de forma a discernir a Sua vontade, processo que não termina nunca (Ef 1,17)⁵⁹. A “ἐγκράτεια/*temperança*”, mais do que um entendimento moral de restrição, designa a capacidade de ser mestre de si mesmo (At 24,25), de ter autocontrole/autodomínio⁶⁰ ou autodisciplina⁶¹, fruto do Espírito Santo para regular os seus apetites. Paulo usa esta expressão como a capacidade do atleta colocar limites a si mesmo para alcançar a vitória (1Cor 9,25). A “ὑπομονή/*paciência*”, significa constância e perseverança⁶², exercendo-se sobretudo num contexto de dificuldades ou de desencorajamento, dinamismo essencial à vida do crente. A “ἐνσέβεια/ *piedade*” é mencionada em oposição à impiedade dos falsos doutores (2Pd 2,6), havendo igualmente quem a interprete como misericórdia⁶³. O amor fraterno é o amor que une todos os filhos de Deus (1Pd 1,22; Rm 12,10), e não tem como existir piedade sem fraternidade, uma leva à outra⁶⁴. O “ἀγάπη/*amor*” guarda em si a perfeição de todas as qualidades daquilo que é, sendo esta uma nota verdadeiramente divina⁶⁵, o qual deve ser vivido de forma fraterna, direcionado aos irmãos: “amor fraterno” (φιλαδελφία)⁶⁶.

⁵⁹ SCHMITHALS, W., γινώσκω, 752.

⁶⁰ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 336; PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 446.

⁶¹ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 305.

⁶² KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 336.

⁶³ FIEDLER, P., ἐνσέβεια, p. 1103; GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 261.

⁶⁴ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 67.

⁶⁵ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 213.

⁶⁶ PERKINS, P., I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 183; PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 447.

O texto apresenta este série de virtudes encadeadas umas às outras, o que permite acentuar a dinâmica e etapas de crescimento da vida da fé, começando pela adesão pessoal ao dom recebido; todavia, este é um dom necessariamente dinâmico, em que este ou cresce e se desenvolve ou desaparece e se perde, o que evidencia que a fé não subsiste sem testemunho.

c) **vv.8-9**. O v.8 sublinha a dinâmica de vivência da virtude de modo de não se ficar inactivo nem estéril (“οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους/*não inactivos nem estéreis*”), não de obras, mas do conhecimento que leva o crente a procurar conhecer a vontade de Deus⁶⁷ e a produzir frutos para o bem comum⁶⁸, no cuidado de si, do próximo e da casa comum, de forma operosa e frutífera⁶⁹. A ausência destas virtudes, referida no v.9, leva ao pecado da ignorância, descrito como cegueira⁷⁰, algo empregue para repreender a deficiente vida moral dos crentes, que desprezavam o conhecimento em vista da acção (“ἐπίγνωσις/*conhecimento*”)⁷¹; não se pode esquecer que “somente com a virtude é que se pode obter o grande bem do conhecimento, os irmãos”⁷². É possível que estes versículos

⁶⁷ SQICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre*, p. 214.

⁶⁸ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., *Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas*, p. 262.

⁶⁹ PÉREZ MILLOS, S., *1ª e 2ª Pedro*, p. 449.

⁷⁰ GREEN, M., *2Pedro e Judas*, p. 69; KISTEMAKER, S., *Epístolas de Pedro e Judas*, p. 339.

⁷¹ SCHNEIDER, G. τυφλός, ή, όν, p. 1814.

⁷² SCHELKLE, K. H., *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, p. 306.

tivessem como objectivo criticar os falsos mestres descritos no segundo capítulo da carta. Esta crítica é feita com um sentido existencial, que denuncia o esquecimento da graça de purificação recebida, ou seja, do baptismo (Hb 6,4).

d) **v.10.** Este versículo apresenta-se como um reforço exortativo para os crentes fazerem o esforço (“σπουδάσατε/*esforçai-vos*”) – expressão conjugada no aoristo imperativo ativo segunda pessoa plural do verbo σπουδάζω, salientando o valor histórico da acção humana – para que o dom recebido se torne válido, algo denotado pelo uso do termo grego “βεβαίαν/*firme*”, usado no âmbito jurídico dos contratos e das alianças, para designar a sua ratificação e validade (Hb 3,14; 9,17)⁷³. Só assim se cumpre a vocação e eleição.

O autor bíblico distingue vocação de eleição; vocação, como é possível compreender do esquema retórico, é a correspondência ao chamamento divino; eleição refere-se mais ao dom da participação humana na natureza divina, mantendo igualmente o sentido escatológico⁷⁴; indica ainda que é preciso “consolidar”⁷⁵ essas duas realidades, durante toda a vida e a vida toda, ou seja, continuamente e incansavelmente. A expressão “assim não haveis mais de pecar” é habitual na exortação catequética e faz o reforço para a prática das

⁷³ SQICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre*, p. 216.

⁷⁴ ECKERT, J., ἐκλεκτός, ἦ, ὄν, p. 1278.

⁷⁵ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., *Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas*, p. 263; KISTEMAKER, S., *Epístolas de Pedro e Judas*, p. 343.

virtudes para tornar possível o encontro com Cristo, sublinhado no último versículo⁷⁶.

e) **v.11.** O v.11 conclui esta perícopé, sublinhado a acção divina de salvação, o que é expresso na palavra “ἐπιχορηγηθήσεται/*será suprimida*”, a qual está conjugada no futuro passivo terceira pessoa singular do verbo ἐπιχορηγέω, sinal que de a felicidade eterna é um dom de Deus, algo que a invocação Senhor – Salvador [τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος] também reforça⁷⁷; tudo indicando “o reino de nosso Senhor e Salvador”, que é o reino do amor e da fraternidade⁷⁸, do bem da casa comum, como indica o Papa Francisco na *Laudato Si* e na *Fratelli Tutti*.

4. A aplicação das virtudes de 2Pedro 1,5-7 na vocação para cuidado da terra

4.1 A vocação do ser humano como cuidador da criação

O texto bíblico em estudo pode ser estranho se aplicado a uma leitura vocacional como cuidadores da criação. Todavia, o Papa Francisco apresenta-nos que a vocação ao cuidado da terra é algo que faz parte “essencial duma existência virtuosa”⁷⁹. De facto, e em referência

⁷⁶ SQICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre*, p. 216.

⁷⁷ SQICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre*, p. 216.

⁷⁸ PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 456.

⁷⁹ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 217.

com o texto bíblico em estudo (2Pd 1,3-4), a *Laudato Sí* apresenta-nos como a criação não se reduz a um entendimento de mera natureza, mas apresenta-se como um “dom que vem das mãos abertas do Pai de todos, como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal”⁸⁰. Como tal, a criação situa-se entre *todas as coisas* que contribuem para a vida e a piedade (2Pd 1,3).

Neste seguimento, podemos afirmar que, segundo o documento pontifício, a criação é elemento essencial que colabora para nos tornarmos participantes da vida divina. Este dado enraíza-se na nossa condição corpórea, pela qual somos chamados a viver em comunhão segundo três relações fundamentais – Deus, o Próximo e a Terra – sendo que a ruptura entre estas é originada pelo pecado⁸¹. Desta consciência podemos compreender como o Papa Francisco nos apresenta que “a espiritualidade não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que nos rodeia”⁸², Assim, a nossa participação na vida divina renova o ser humano nas suas relações fundamentais.

Neste sentido, é possível compreender que os males que afectam a humanidade e perturbam a criação são fruto da concupiscência e que remete para uma necessidade de viver numa ecologia integral, conceito-chave de toda a Encíclica. Esta situação pode ser encontrada no diagnóstico sócio-ambiental apresentado no primeiro capítulo da Encíclica, a qual encontra a sua raiz num antropocentrismo

⁸⁰ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 76.

⁸¹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 66.

⁸² FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 216.

desordenado⁸³, e onde os cristãos também têm responsabilidade, mediante um entendimento limitado da bíblia, em especial, do verbo dominar (*radah*) (Gn 2,15) do relato do Génesis, interpretado mais num sentido de posse do que de cuidado⁸⁴.

É possível compreender o horizonte antropológico desta nova forma de relação que o Papa Francisco aponta na Encíclica *Laudato Sí*, mediante a necessidade de uma conversão ecológica. Esta é apresentada como uma necessidade de todos, mesmo de alguns cristãos mais “comprometidos e piedosos”⁸⁵, que não valorizam a problemática ambiental, conversão que para ser efectiva, deve ser integral, com mudança de coração⁸⁶. Esta traduz-se em atitudes concretas que dizem respeito a uma mudança de estilo de vida, que por exemplo se traduz numa mudança de vida social e não apenas individual, rejeitando um consumismo sem ética⁸⁷.

Esta consciência ética, sustentada no entendimento da vocação a sermos cuidadores da criação, como já apontado, implica um estilo de vida, no qual as virtudes desempenham um papel fundamental, como indica a perícope 2Pd 1,3-11. De facto, como sugere a imagética da análise retórica, estas formam uma espécie de colunas que suportam uma vida ordenada, de acordo com o grande dom recebido. Estas, na linguagem do Novo Testamento, remetem para a sustentação da Igreja,

⁸³ FRANCISCO, *Laudato Sí*, 119-122

⁸⁴ PETERS, J. R. Saint Augustine, Patron Saint of the Environment, p. 129. Este verbo é também utilizado na Sagrada Escritura para se referir ao domínio do rei, cujo domínio se traduz em cuidador do povo e não seu explorador.

⁸⁵ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 217.

⁸⁶ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 218.

⁸⁷ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 219.

quer por significar um pedestal para o Espírito Santo se comunicar, quer para designar as estruturas que suportam o templo de Deus⁸⁸. Neste sentido, propomo-nos explorar como as virtudes descritas no texto bíblico de 2Pd 1,3-11 podem ser lidas segundo o texto da *Laudato Sí*, ainda que não mencionado explicitamente neste documento pontifício.

4.2 Interpretação das virtudes da carta petrina segundo as relações humanas fundamentais com Deus, o próximo e a terra

Como referimos anteriormente, queremos apresentar as virtudes que a Segunda Carta de Pedro apresenta no esquema de *sortite* segundo a metáfora de colunas que sustentam as relações fundamentais do homem com a criação, e que são a relação com Deus, com o próximo e com a terra⁸⁹. A própria Encíclica indica que: “A doação de si mesmo num compromisso ecológico só é possível a partir do cultivo de virtudes sólidas”⁹⁰. A análise que fazemos das virtudes ao longo do texto da *Laudato Sí* não se restringe todavia apenas a uma questão pessoal, mas focamos igualmente questões sociais.

⁸⁸ KRAFT, H. στῦλος, ου, ό, p. 1519.

⁸⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 66.

⁹⁰ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 211.

4.2.1 Fé

No texto bíblico em estudo, a fé apresenta-se como o fundamento de todas as virtudes, pela qual, o crente se torna participante da natureza divina. A fé nasce em resposta à consciência de um amor recebido, algo que a Encíclica sublinha, e que leva a que vejamos a criação não apenas como uma realidade natural e material⁹¹. É a fé que bíblicamente sustenta a capacidade de reconhecer o outro como nosso próximo e que suporta toda a ética de cuidado subjacente à consciência bíblica e que o texto pontifício sublinha⁹². Por fim, a fé permite reconhecer o valor das coisas terrenas como sinais da glória de Deus, cuja interdependência é querida por Deus⁹³.

4.2.2 Conhecimento

O conhecimento neste texto bíblico diz respeito à inteligência da fé em vista de discernir a vontade de Deus. Numa perspectiva de ecologia integral, este conhecimento implica reconhecer as marcas da Trindade na criação, compreendendo que estas subsistem em virtude do amor de Deus, que nos vocaciona para sermos administradores da obra do criado⁹⁴, para cuidar e cultivar a terra, segundo o mandato bíblico (Gen 2,15). Neste sentido, o conhecimento que a fé gera, aqui interpretado em

⁹¹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 76.

⁹² FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 70.

⁹³ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 69. 85. 86.

⁹⁴ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 77-78.

chave sapiencial e existencial, implica a humanidade no cuidado do próximo, dos que compartilham concomitantemente a existência, mas também o cuidado com as gerações vindouras, segundo modelos de desenvolvimento que as protejam⁹⁵.

4.2.3 Temperança

A temperança pode ser interpretada como a capacidade de ser mestre de si. Do ponto de vista teológico isto sucede mediante a superação de um estilo de vida desordenado, mediante o cultivo de uma espiritualidade cristã que promove um estilo de vida mais sóbrio. Só quando o coração humano encontra e reconhece o dom do amor é que é possível superar a tentação original, pela qual a humanidade se sente tentada a se fazer de Deus⁹⁶. É esta mesma temperança que previne que se possa objectificar a dignidade humana, suscitando uma correcta relação com o trabalho humano e prevenindo um consumismo exacerbado, deixando que o coração humano se possa abrir ao bem⁹⁷. Como tal, ser mestre de si permite usar a criação de forma prudente, correspondendo ao chamamento divino de fazer emergir as potencialidades da criação, mediante um exercício sadio do trabalho e não se deixando levar por uma mentalidade utilitária⁹⁸.

⁹⁵ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 67. 71. 79. 104-105. 159.

⁹⁶ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 122. 203-204. 222. 225.

⁹⁷ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 123. 126-127. 203-204.

⁹⁸ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 124. 131. 195.

4.2.4 Paciência

A paciência foi descrita como a capacidade de constância e perseverança no meio das dificuldades. Esta pode ser lida numa chave ecológica, permitindo uma reflexão sobre os ritmos da criação e modelos de desenvolvimento. Assim, na relação com Deus a virtude da paciência permite, no turbilhão dos tempos, desvelar os ritmos interiores da criação, algo que a Encíclica sublinha com a imagem do *Shabbath judaico* e a necessidade do descanso para redescobrir o carácter de dom da criação e que abre o coração para o reconhecimento do dom que o outro consiste⁹⁹. A paciência é tanto mais importante quando no nosso tempos assistimos, como recorda Francisco, à “*rapidación*”¹⁰⁰, devendo a nossa sociedade ater-se a modelos de desenvolvimento sustentáveis que não se rejam apenas pela lógica do lucro, mas respeitem os dinamismos humanos, sobretudo dos mais frágeis e pobres¹⁰¹, mas também dos ritmos da terra, sob pena do desenvolvimento humano se voltar contra todos¹⁰².

⁹⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 71. 237.

¹⁰⁰ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 18.

¹⁰¹ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (*EG* 195), p. 75-95; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9; p. 207-228; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

¹⁰² FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 61.193.

4.2.5 Piedade

A piedade foi analisada na perspectiva do estudo exegético como uma virtude que implica a interiorização da misericórdia como estilo relacional, a exemplo do Cristo misericordioso e compassivo¹⁰³. Neste sentido, a piedade emerge da relação com Deus mediante o reconhecimento humano que Ele é a fonte da vida, atitude que leva não só à gratidão que nasce da consciência de que a criação que nos sustenta é dom¹⁰⁴, mas também aprender a olhar a realidade com o olhar contemplativo de Jesus Cristo, para aí descobrir os sinais de Deus¹⁰⁵. Esta virtude concretiza-se em virtude da relação com Deus num estilo misericordioso em opções pessoais de inclusão e cuidado fraterno, mas também no exercício da política em vista de um modelo de sociedade que garanta a dignidade humana, sobretudo dos mais pobres, sendo capaz de proteger as populações mais frágeis de interesses de grupos sectários¹⁰⁶, por exemplo concretizado na possibilidade de emprego digno e justo, para que cada pessoa humana possa ter acesso aos meios que necessita para viver¹⁰⁷.

Esta misericórdia permite igualmente sustentar a relação do homem com a terra, fazendo emergir uma capacidade contemplativa da criação¹⁰⁸, atitude que necessita igualmente de uma correcta educação

¹⁰³ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112.

¹⁰⁴ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 220. 227.

¹⁰⁵ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 96-98.

¹⁰⁶ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 172. 197. 231.

¹⁰⁷ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 129.

¹⁰⁸ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 97. 100. 225.

ambiental, para que cada pessoa humana não fique escrava de um consumismo que é neste momento cultural, mas saiba usar a criação de modo sadio¹⁰⁹.

4.2.6 Amor aos irmãos

O amor aos irmãos apresenta-se como um passo seguinte na vivência das virtudes e que podemos considerar neste estudo, com base no texto da *Laudato Sí*, que se concretiza na consciência da igual dignidade de toda a humanidade. Esta igual dignidade enraíza-se no dado da fé de Deus ser o criador de toda a humanidade¹¹⁰. Este é o suporte que permite sustentar a afirmação da fraternidade universal, algo que implica reconhecer a especificidade da dignidade humana, mesmo dos mais frágeis e pobres, a qual não é igual à das restantes criaturas¹¹¹. Esta fraternidade estende-se igualmente à restante criação e leva ao reconhecimento do destino comum dos bens da terra em primazia da propriedade privada e na afirmação que o ambiente é um bem colectivo¹¹².

Não deixa de ser pertinente como o Papa Francisco, na Encíclica *Fratelli Tutti*, afirma a necessidade das virtudes da bondade e da benignidade¹¹³, a partir da Carta aos Gálatas (Gl 5,22), como dinâmica pessoal que leva cada pessoa fazer dom de si para procurar o melhor para

¹⁰⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 209-210. 213-215.

¹¹⁰ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 94.

¹¹¹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 92. 117-118. 228.

¹¹² FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 93-95. 221. 228.

¹¹³ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 112.

os outros, suporte essencial para suscitar uma fraternidade universal¹¹⁴. Esta vivência virtuosa corresponde semanticamente à interpretação que fizemos da virtude da piedade, e que entendemos ser o sustento a fraternidade universal, como expressão do amor aos irmãos.

4.2.7 Caridade

A caridade é a meta de todas as virtudes, o cumprimento do mandato divino (Mt 22,37-39), expressa numa ecologia integral que guarda todas as relações de forma sadia e plena, a virtude teológica que permanecerá para sempre (1Cor 13,13: “fê, esperança e caridade”). Na leitura deste texto pontifício podemos reler as três relações neste mesmo prisma, o da meta a que cada relação é chamada a ser, sempre guardando a harmonia com as restantes. Neste sentido, a *Laudato Sí* identifica o culminar da relação com Deus, ao evidenciar como a matéria é o suporte para a celebração dos sacramentos, em especial da Eucaristia, sustento para a vida sobrenatural, um dos meios pelos quais opera a nossa divinização e nos torna guardiães da criação inteira¹¹⁵.

O culminar da caridade das relações fraternas com o próximo (Rm 13,8-10; Gl 5,15; Tg 2,8; Lv 19,18.34)¹¹⁶, na prática do bem, especialmente no cuidado dos mais fragilizados, concretiza-se na

¹¹⁴ GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da teologia bíblica da Fratelli Tutti, p. 229.233.

¹¹⁵ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 235-236.

¹¹⁶ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., *A via caritatis* como incansável prática do bem [*AL* 306 (Gl 5,14) e *AL* 104 (Gl 6,9)], p. 47-67.

vivência de uma sã ecologia humana e cultural, em que o amor sustenta a vida comunitária, o cuidado com todos e o respeito por todas as formas culturais, salvaguardando a diversidade identitária¹¹⁷. Por fim, a virtude da caridade concretiza-se, do ponto de vista de relação com a terra, numa dupla vertente. A primeira corresponde a uma ecologia ambiental, respeitando a biodiversidade e relações existentes entre todos os seres e cuidado pela Casa Comum; todavia, a Encíclica sublinha igualmente a dimensão escatológica da matéria, apontando para a recapitulação de todas as coisas em Cristo¹¹⁸, onde tudo será assumido em Deus¹¹⁹.

4.2.8 Compilação das virtudes apresentadas

No final deste percurso apresentamos um esquema sintético com o entendimento das virtudes da Segunda Carta de Pedro e sua aplicação a uma vivência ecológica, onde sumarizamos o exposto anteriormente.

Relação fundamental antropológica	Deus	Próximo	Terra
Fé	Reconhecimento do dom da criação recebido	Reconhecimento do dom do outro como meu próximo	Reconhecimento do valor próprio das coisas criadas e da glória que dão a Deus

¹¹⁷ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 143-4. 148-151.

¹¹⁸ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 83. 99-100.

¹¹⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 243.

Virtudes	Conhecimento	Identificar na criação os sinais da presença de Deus e o mandato de administrar	Cuidado do próximo e das gerações futuras	Vocação para cultivar e cuidar a terra
	Temperança	Sobriedade como estilo de vida que nasce do encontro com Deus	Sobriedade para reconhecer a dignidade humana e não usar o outro como meio para um fim	Prudência para colaborar com Deus no desenvolvimento da terra, sem se deixar levar pela mentalidade individualista e utilitária
	Paciência	Descobrimiento dos ritmos interiores da criação como sinal da presença de Deus (p.ex. o <i>Shabbat</i>)	Não se deixar consumir pela constante aceleração, promovendo modelos de desenvolvimento que promovam a dignidade humana	Recurso a modelos de desenvolvimento sustentável que respeitem a velocidade dos ecossistemas.
	Piedade	Ver o mundo como Jesus Cristo, vivendo na gratidão dos dons recebidos	Promoção do testemunho pessoal e consciência política como sinal de misericórdia para cuidado da dignidade humana	Capacidade de contemplação da realidade criada, para a qual é necessária a educação ambiental
	Amor aos irmãos	Consciência da igual dignidade humana, a qual se alicerça por termos o mesmo Pai	Fraternidade universal, reconhecendo a singular dignidade humana	Fraternidade com a criação, de onde se pode afirmar o destino comum dos bens da terra.

	Caridade	A matéria como elemento dos sacramentos pelo qual Deus age na humanidade	Ecologia humana e cultural	Ecologia ambiental e recapitulação de todas as coisas em Cristo
--	----------	--	----------------------------	---

5. Conclusão

O trabalho aqui desenvolvido centrou-se no estudo da perícope 2Pd 1,3-11, uma das duas cartas atribuídas a Pedro. Este livro bíblico é parte integrante das sete cartas católicas, sendo considerado como o escrito mais recente da Sagrada Escritura.

A perícope estudada é um texto essencial para a teologia da divinização, uma vez que explora a participação na natureza divina, em virtude do conhecimento que é dado por Deus, pela purificação dos pecados e remetendo para a necessidade da resposta ética para que o dom da fé possa crescer e transformar a vida. Assim, na análise retórica desta perícope identificamos que o centro era colocado no cultivo das virtudes que se associam à fé para viver a vida divina, e que o autor bíblico explora para evidenciar que a falta destas leva à perda do dom recebido, algo que ele reconhece nos falsos mestres (2Pd 3). Assim, as virtudes humanas são essenciais para concretizar a vocação humana, ao compreender que estas iniciam-se na fé, e se concretizam na virtude da caridade, algo que exige o esforço pessoal como resposta à graça.

Todavia não nos limitamos a considerar este estudo apenas numa perspectiva espiritual, mas aplicamos este dinamismo para ler a vocação

ao cuidado da casa comum, conforme a Encíclica *Laudato Sí* do Papa Francisco, ainda que este documento pontifício não cite este texto explicitamente.

Este documento pontifício apresenta-nos que o ser humano é constituído por três relações fundamentais – com Deus, com o próximo e com a terra¹²⁰, e que apenas mediante um cultivo individual das virtudes se pode tornar concreto a capacidade de cuidar da casa comum¹²¹. Neste âmbito, e de forma geral, aplicamos as virtudes descritas no texto de 2Pd 1,5-6 para reler as dinâmicas teológicas, sociais e éticas descritas nesta Encíclica. Assim, identificamos a fé com a consciência do dom recebido; relemos o conhecimento como a capacitação sapiencial para um cuidado da terra; caracterizamos a temperança em íntima ligação com a sobriedade de vida e a prudência para não se deixar levar por uma mentalidade utilitarista; descrevemos a paciência, como a oportunidade de descobrir os ritmos interiores de Deus na criação e o cultivo de modelos de desenvolvimento que promovam a dignidade humana e salvaguardem o ritmo dos ecossistemas.

Qualificamos a piedade como a capacidade de misericórdia, capaz de reconhecer o amor de Deus e no compromisso pessoal e político para cuidar do próximo e da natureza; entendemos, que segundo esta Encíclica, o amor aos irmãos se alicerça na consciência da igual dignidade humana em virtude de haver um só Deus, o que remete para uma fraternidade universal humana e com a criação; por fim, a caridade,

¹²⁰ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 66.

¹²¹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 211.

coroa deste percurso, é expressa numa ecologia integral, que reconhece a matéria como ocasião onde Deus se manifesta nos Sacramentos, e onde é possível acontecer a ecologia integral (humana, cultural e ambiental) remetendo para a recapitulação de todas as coisas em Cristo Jesus.

No final deste percurso, fica a interpelação profunda, quase em chave de exame de consciência, o modo como as virtudes se tornam operantes na vida de cada um, evidenciando que a vocação baptismal de cada um não se alheia do cuidado da casa comum. Mais ainda, permanece o desafio de se ler os catálogos das virtudes e dos vícios que o Novo Testamento apresenta em várias de suas cartas, à luz da *Laudato Si* e da *Fratelli Tutti*, como indica o Francisco, visando o cuidado da casa comum e do bem universal.

Referências Bibliográficas

ALAND, K.; ALAND, B.; NEWMAN, B. M. (eds.). **The Greek New Testament**. 4. rev. ed., 15. printing including rev. dictionary. Stuttgart: Deutsche Bibelges. [u.a.], 2010.

ALONSO SCHÖKEL, L. **A bíblia do peregrino**, Segunda Carta de Pedro, 1997.

GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M. **Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas**. Comentário Esperança. São Paulo: Esperança, 2008.

BORCHERT, J. From Politik Als Beruf to Politics as a Vocation. **Contributions to the History of Concepts** 3, n.º 1, 1 de abril de 2007, p. 42-70. <https://doi.org/10.1163/180793207X209075>.

COTHENET, E. **As Cartas de Pedro**. Cadernos Bíblicos 52. Lisboa: Difusora Bíblica, 1996.

ECKERT, J. καλέω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k:2165–77. Salamanca: Sígueme, 1996.

ECKERT, J. ἐκλεκτός, ἦ, ὄν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**, Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1271-1278.

FIEDLER, P. εὐσέβεια. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k: Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1684-1686.

FRANCISCO, **Encíclica *Laudato Sí***, AAS 107. Roma 2014, p. 847-945.

FRANCISCO, **Fratelli Tutti**. Braga: Editorial Franciscana, 2020.

GONZAGA, W. Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (*EG* 195). In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L., *Evangelii Gaudium em Questão*. PUC-Rio/Paulinas, Rio de Janeiro/São Paulo, 2014, p. 75-95.

GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). *Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas*. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, L. A. (org.). *Gaudium et Spes em questão*. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica** 49, n.º 2, 31 de agosto de 2017, p. 421-444. <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>.

GONZAGA, W. *A via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)]. In: FERNANDES, L. A. (org.). *Amoris Laetitia em questão*. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 47-67.

GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). *Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino*. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, 2019, p. 155-170.

GONZAGA, W.; A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, 37(143), 2021, p. 127–143. ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica).
Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16. *Franciscanum* 64, n.º 178, 13 de julho de 2022, p. 1-36. <https://doi.org/10.21500/01201468.5582>.

GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato si' e Rm 8,22. *Ephata* 4, n.º 1, 4 de maio de 2022, p. 99-125. <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>.

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da teologia bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica* 54, n.º 1, 1 de maio de 2022, p. 227–249. <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>.

GREEN, M. **2Pedro e Judas**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

HACKENBERG, W. ἐπίγνωσις, εως, ἡ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*. Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1494-1496.

HOLTZ, T. φθείρω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. II: λ-ω. Salamanca: Sígueme, 1998, p. 1946-1950.

JAMIESON-FAUSSET-BROWN **Bible Commentary**,
biblehub.com/commentaries/2_peter/1-5.htm, acedido em 17 de Janeiro.

JOÃO PAULO II, **Paz com Deus Criador, Paz com toda a criação**, AAS 82, Roma 1990, 147-156.

KISTEMAKER, S. **Epístolas de Pedro e Judas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

KRAFT, H. στῦλος, ου, ό. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**, Vol. II: λ-ω. Salamanca: Sígueme, 1998, p. 1519-1520.

LEAHY, T. Segunda Epistola de San Pedro. In: BROWN, E. R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. E. (eds.). **Comentario biblico San Jeronimo**. Vol. Tomo IV: Nuevo Testamento II. Madrid: Ed. Cristiandad, 1972, p. 593-603.

LUGO RODRÍGUEZ, R. H.; LÓPEZ ROSAS, R. **Hebreos y cartas católicas: Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas, 1, 2 y 3 Juan**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013.

MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. **Brotéria** 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. **Gregorianum**, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. La retorica biblica. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

MISHNAH **SOTAH**,
https://www.sefaria.org/Mishnah_Sotah.9.15?lang=bi, acedido em 17 de Janeiro.

PÉREZ MILLOS, S. **1ª e 2ª Pedro**. Comentário exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE, 2018.

PERKINS, P. **I e II Pietro, Giacomo e Giuda**. Torino: Claudiniana, 2015.

PETERS, J. R. Saint Augustine, Patron Saint of the Environment. In: DOODY, J.; PAFFENROTH, K.; SMILLIE, M. (eds.). **Augustine and the environment, Augustine in conversation: tradition and innovation**. Lanham: Lexington Books, 2016, p. 125-141.

ROSIK, M.; WOJCIECHOWSKA, K. Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7). *Verbum Vitae* **39**, n.º 3, 30 de setembro de 2021, p. 865–880. <https://doi.org/10.31743/vv.12785>.

SAND, A. ἐπαγγελία. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1460-1467.

SCHELKLE, K. H. **Lettere di Pietro. Lettera di Giuda**. Brescia: Paideia, 1981.

SCHMITHALS, W. γνώσκω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 746-756.

SCHNEIDER, G. δώρημα. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1106–1108.

SCHNEIDER, G. τυφλός, ή, όν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. II: λ-ω. Salamanca: Sígueme, 1998, p. 1811-1815.

SPICQ, C. **Les Epitres de Saint Pierre**. Vol. 99. Sources bibliques. Paris: Gabalda, 1966.

TATAY NIETO, J. “De la cuestión social” a la “cuestión sócio-ambiental”. In: GIMÉNEZ-RICO, E. S. (ed.). **Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres: Laudato si’ desde la teología y con la ciência**. Santander: Sal Terrae, 2015, p. 169-184.

TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, X., (eds.). **Escritos joánicos y cartas católicas**. Introducción al estudio de la Biblia, vol. 8. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.

Il paradigma degli οικέτης: Una riflessione sulla strategia retorica della 1Pietro 2,18-25

The paradigm of the οικέτης: A reflection on the rhetorical strategy of
1Peter 2,18-25

O paradigma dos οικέτης: Uma reflexão sobre a estratégia retórica da
1Pedro 2,18-25

Waldecir Gonzaga¹
Daniele Bernacchia²

Abstract

Dopo presentare la Prima Lettera di Pietro nel contesto del *Corpus Catholicum*, in questo studio ci proponiamo di analizzare la pericope 1Pietro 2,18-25 a partire dalla tematica della sofferenza. Tentasi mettere in luce come l'intenzionalità retorica di offrire un'ermeneutica alla realtà della persecuzione, sia portata a termine dall'autore attraverso una speciale strategia comunicativa. Essa consiste nel parallelismo tra l'esempio di Cristo, attualizzato dal riferimento al IV Canto del Servo di Iahweh (Isaia 52,13–53,12) e la realtà degli “οικέτης/schiavi domestici”. L'intenzione dell'autore è che le comunità a cui egli si dirige,

¹ Dottore in Teologia Biblica presso la Pontificia Università Gregoriana (Roma, Italia) e Post-Dottorato presso la FAJE (Belo Horizonte, Brasile). Direttore e Professore di Teologia biblica presso il Dipartimento di Teologia del PUC-Rio. Ideatore e leader del Semitic Biblical Retic Analysis Study Group, accreditato dal CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Master in corso in Teologia Università Cattolica del Portogallo. Laureato in Teologia presso la stessa università. E-mail: s-bernacchia@ucp.pt e daniele.bernacchia@gmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-2496-0441>

identifichino se stesse con l’esempio di Cristo, così che l’esperienza della sofferenza assuma per loro un senso profondo di redenzione.

Parole chiave: 1Pietro; οἰκέτης; Sofferenza; Persecuzione; Esempio di Cristo; Strategia Retorica.

Abstract

After to presente the First Letter of Peter in the context of the *Corpus Catholicum*, in this study we propose to analyze the passage 1Peter 2,18-25 starting from the theme of suffering. We will try to highlight how the rhetorical intentionality of offering a hermeneutic to the reality of persecution is accomplished by the author through a special communicative strategy. It consists in the parallelism between the example of Christ, brought up to date by the reference to the Fourth Canticle of the Servant of Jahweh (Isaiah 52,13–53,12) and the reality of the “οἰκέτης/*domestics slaves*”. The author's intention is that the communities to which he addresses identify themselves with the example of Christ, so that the experience of suffering takes on a profound sense of redemption for them.

Keyword: 1Peter; οἰκέτης; Suffering; Persecution; Example of Christ; Rhetorical Strategy.

Resumo

Após apresentar a Primeira Carta de Pedro no contexto do *Corpus Catholicum*, neste estudo nos propomos a analisar a perícopre 1Pedro 2,18-25 a partir do tema do sofrimento. Procura-se destacar como a intencionalidade retórica de oferecer uma hermenêutica à realidade da perseguição é realizada pelo autor por meio de uma estratégia comunicativa especial. Consiste no paralelismo entre o exemplo de Cristo, atualizado pela referência ao IV Cântico do Servo de Jahweh (Isaías 52,13–53,2) e a realidade dos “οἰκέτης/*escravos domésticos*”. A intenção do autor é que as comunidades às quais se dirige se identifiquem com o exemplo de Cristo, de modo que a experiência do sofrimento assuma para elas um profundo sentido de redenção.

Palavras-chave: 1Pedro; οἰκέτης; Sofrimento; Perseguição; Exemplo de Cristo; Estratégia Retórica.

Introduzione

La Prima Lettera di Pietro è uno scritto che appartiene al *corpus catholicum* già da epoca paleocristiana (Tg, 1-2Pt, 1-2-3Gv, Gd). Questo gruppo di testi epistolari fu identificato come un *corpus* canonico a se stante, per la prima volta, da Eusebio di Cesarea nel quarto secolo d.C.³. Nonostante la tradizione della Chiesa includa sin da sempre questi scritti al NT, essi sono stati messi in discussione per parte di movimenti eterodossi, come quello di Marcione, e specialmente in determinati periodi storici, come quello della Riforma. Per questo il *corpus catholicum* è stato sottoposto al vaglio di rigidi criteri di canonicità con il passare dei tempi. Essi ne hanno esaminato l'autorità apostolica, l'ortodossia della dottrina, l'antichità della composizione ed il suo utilizzo nella tradizione liturgica della Chiesa Primitiva⁴. Vuoi per i dubbi ricorrenti sulla loro cattolicità, vuoi per la preminenza attribuita ai Vangeli ed alle Lettere Paoline, gli scritti del corpo cattolico hanno suscitato relativamente poca attenzione da parte degli esegeti. Oggigiorno si considera una vera sfida la riscoperta del valore di questi testi, non solamente come rivelatori della vita della Chiesa Primitiva, ma soprattutto per il loro inestimabile patrimonio teologico, capace di mettere in luce aspetti importantissimi all'interno del NT⁵.

Possiamo dire che la Prima Epistola di Pietro è una delle Lettere Cattoliche che soddisfa maggiormente i criteri di canonicità,

³ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 426.

⁴ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 429ss.

⁵ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 423.440; BROWN, R., *Introduzione al Nuovo Testamento*, p. 927.

distinguendosi da quelle che invece presentavano più dubbi in questo senso.

È rilevante osservare che tra le sette Lettere Cattoliche troviamo cinque dei sette libri chiamati *deuterocanonici* del NT, vale a dire *Tg*, *2Pt*, *2-3Gv* e *Gd*, che insieme a *Eb* e *Ap*, rappresentano gli scritti che hanno trovato più difficoltà ad entrare nel canone del NT⁶.

Le Lettere Cattoliche, a differenza degli altri scritti epistolari del NT si contraddistinguono per il riferimento al suo autore apostolico invece che ai suoi destinatari. Questo non significa che sull'attribuzione autorale della 1Pietro ci sia un consenso unanime⁷. Secondo molti, infatti, il testo è da considerarsi uno pseudo epigrafo esattamente come accade per 2Pietro. Possiamo notare, però, che, se quest'ultimo è ormai accertatamente un testo datato attorno al 130 d.C., ci sono relativamente molti pochi dubbi che la 1Pietro sia stato composto verso la fine del primo secolo d.C. Questo dato, unito ai contenuti teologici espressi, ci fa pensare che considerare la lettera come procedente dall'autorità petrina, diretta o quanto meno indiretta, sia ben più che una semplice suggestione⁸.

Interrogandosi sulla forma letteraria o retorica della 1Pietro alcuni autori sono sicuri che si tratti di un'omelia battesimale. Secondo questa ipotesi, che risulta dalla metodologia dell'analisi della storia delle

⁶ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 424.

⁷ CHESTER, A.; MARTIN, R. P., *La teologia delle lettere di Giacomo Pietro e Giuda*, p. 116ss.

⁸ BROWN, R., *Introduzione al Nuovo Testamento*, p. 925s; COTHENET, E., *Las Cartas de Pedro*, p. 11.

forme, il testo sarebbe composto da diversi inni cristologici a carattere battesimale⁹. Attraverso di essi sarebbe possibile addirittura stilare un vero e proprio credo da trasmettere ai neofiti. Secondo altri autori, che evidenziano la grande presenza intertestuale nello scritto, la forma originale della 1Pietro è quella del *midrash omiletico*. Se tuttavia siamo disposti a credere al proposito esplicito dell'autore “δι’ ὀλίγων ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν/*ho scritto queste poche parole per confortarvi e testimoniare*” (1Pt 5,12), dobbiamo accettare anche la possibilità che il testo rappresenti in origine una vera e propria missiva con finalità parenetiche¹⁰.

In questo studio ci proponiamo di presentare le caratteristiche generali della Prima Lettera di Pietro per poi soffermarci a considerare la realtà dei destinatari e la tematica della sofferenza¹¹, aspetto preponderante in questa lettera petrina. Analizzando più nello specifico la pericope 1Pt 2,18-25, nella quale questo tema si condensa particolarmente, tenteremo di mettere in evidenza come l'intenzionalità retorica dell'autore sia letteralmente plasmata a partire dalla necessità di trasmettere un'ermeneutica cristologica della sofferenza e della persecuzione¹². A sostegno di questa tesi proponiamo un'interpretazione

⁹ BOSETTI, E., *Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima Lettera di Pietro*, p. 88.

¹⁰ CHESTER, A.; MARTIN, R. P., *La teologia delle lettere di Giacomo Pietro e Giuda*, p. 120ss; COTHENET, E., *Las Cartas de Pedro*, p. 10; KUSS, O.; MICHL, J., *Cartas a los Hebreos – Cartas Catolicas*, p. 317.437; DE VILLIERS, J. L., *Joy in Suffering in 1 Peter*, p. 64s.

¹¹ VANNI, U., *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda*, p. 18.

¹² BOSETTI, E., *Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima Lettera di Pietro*, p. 75.

della figura degli “οικέτης/*schiaivi domestici*”¹³, che a mo’ di paradigma, nella strategia del discorso, permette all’autore di passare dalla considerazione del concreto caso specifico (come avviene nei così detti *Codici Domestici*)¹⁴ alla generalizzazione, rivolgendosi cioè all’intera comunità¹⁵.

1. Intenzione retorica

A partire dall’analisi delle tematiche sviluppate e dall’elaborazione teologica e letteraria in essa presenti, siamo concordi nel ritenere che la Prima Lettera di Pietro rappresenti un testo di convergenza di diverse tradizioni della Chiesa Primitiva. Attraverso procedure letterarie tipicamente semitiche, queste tradizioni, alcune più liturgiche, altre più catechetiche, vengono trattate, rielaborate e trasmesse con una finalità ben precisa, quella di sostenere le comunità cristiane dell’Asia Minore che verso la fine del primo secolo d.C. si trovavano in una grave situazione di difficoltà¹⁶ (1Pt 1,1).

In un primo momento si era pensato che la persecuzione di queste comunità fosse di tipo istituzionale, come successe ad esempio nel

¹³ BARTH, G., *A Primeira Epístola de Pedro*, p. 69; MUELLER, E. R., *1 Pedro*, p. 157; PERKINS, P., *I e II Pietro*, p. 61; GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., *Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas*, p. 189; THEVISSSEN, G.; KAHAMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B., *As cartas de Pedro, João e Judas*, p. 52; SCHELKLE, K. H., *Le Lettere di Pietro. La Lettera di Giuda*, p. 144; KISTEMAKER, S. J., *Epístolas de Pedro e Judas*, p. 143; KNOCH, O., *Le due lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, p. 114; MAZZEO, M., *Lettere di Piedtro. Lettera di Giuda*, p. 113; PÉREZ MILLOS, S., *1ª y 2ª Pedro*, p. 223; MICHAELS, J. R., *1 Peter*, p. 134.

¹⁴ JOBES, K. H., *1Pedro*, p. 198.

¹⁵ KUSS, O.; MICHL, J., *Cartas a los Hebreos – Cartas Catolicas*, p. 314.

¹⁶ CERVANTES GABARRÓN, J., *Primera Carta de Pedro*, p. 1109; DE VILLIERS, J. L., *Joy in Suffering in 1 Peter*, p. 69.

periodo successivo all'incendio di Roma nel 64 d.C., o nell'epoca di Domiziano, verso la fine del primo secolo d.C. Tendenze più recenti che prendono in esame più accuratamente le notizie che ci vengono dallo stesso testo, hanno messo in luce che probabilmente le prove e le sofferenze a cui si riferisce la 1Pietro sono le ostilità, le denigrazioni, ed i maltrattamenti a cui sono esposti i destinatari della lettera da parte dei loro concittadini, a causa della loro fede in Cristo¹⁷. Come si vede in questa lettera quest'elemento è importante per comprendere la finalità e la strategia retorica dell'autore.

1.1. Struttura

Esistono molte proposte di suddivisione della 1Pietro. Abbiamo scelto di presentare la seguente struttura perché le tematiche trattate sono ben evidenziate, in questo senso essa ci aiuta a comprendere quali siano i cardini fondamentali del testo¹⁸:

Saluto iniziale: Grazia e pace agli eletti: 1Pt 1,1-2

I. *Prologo teologico-cristocentrico:* 1Pt 1,3-12

A. Dio ci ha rigenerati per la Resurrezione di Cristo: 1,3-5

a. Per una speranza viva: 1,3

b. Per una Eredità incorruttibile: 1,4

c. Per la salvezza per mezzo della fede: 1,5

B. Allegria nella prova della fede: 1,6-9

a. La gloria per la prova della fede: 1,6-7

b. L'allegria di credere in Cristo ed amarlo: 1,8

¹⁷ BROWN, R., Introduzione al Nuovo Testamento, p. 935; DE VILLIERS, J. L., Joy in Suffering in 1 Peter, p. 68.

¹⁸ CERVANTES GABARRÓN, J., La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro, p. 55s. L'autore presenta tutti i tentativi di struttura proposti fin ora, p. 23ss.

c. L'obiettivo della fede è la salvezza: 1,9

C. La passione e glorificazione di Cristo: Grazia profetizzata e annuncio di Salvezza: 1,10-12

II. *Sviluppo della lettera*: 1Pt 1,13-5,9

A. La rigenerazione: Salvezza e buona condotta per la resurrezione di Cristo: 1,13-4,11

a) Chiamati e rigenerati per una vita nuova: 1,13-2,10

a. Chiamati alla Speranza ed alla Santificazione: 1,13-21

b. Rinati da una semente incorruttibile: la parola viva: 1,22-25

c. Gli eletti, appoggiati sulla pietra viva crescono nella salvezza: 2,1-10

b) Chiamati alla buona condotta cristiana: la disponibilità verso ogni creatura umana come servi di Dio: 2,11-3,7

a. Disponibilità e stima per ogni creatura umana a causa del Signore: 2,11-17

b. Disponibilità degli schiavi: soffrendo e facendo il bene come Cristo sofferente: 2,18-25

c. Disponibilità e stima nel matrimonio: 3,1-7

a') Chiamati alla vita facendo il bene: 3,8-22

b') Come eredi della benedizione di Dio: 3,8-12

a') Soffrendo per il bene e la giustizia nella santificazione di Cristo e nella speranza: 3,13-16

c') Soffrire facendo il bene, come Cristo, che dà la salvezza attraverso il Battesimo: 3,17-22

c) Doppia conclusione: 4,1-11

a. La passione di Cristo, origine di una nuova mentalità cristiana: 4,1-6

b. La glorificazione di Dio mediante l'amore e gli altri carismi: 4,7-11

B. L'allegria e la gloria nella prova della sofferenza: 4,12- 5,9

- a. Allegría nella comunione con la passione e la Gloria di Cristo: 4,12-19
- b. Esortazioni particolari ai presbiteri e ai giovani per ottenere la gloria di Dio: 5,1-5
- c. Esortazione generale all'umiltà, alla fede ed alla solidarietà con quelli che soffrono: 5,6-9

III. *Epilogo teologico doxologico* 1Pt 5,10-14

A. Dio che vi ha chiamati vi fortificherà: 5,10-11

Saluto finale: Grazia e pace da parte dei coelettivi: 5,12-14.

Come è stato già notato in passato, la lettera si presenta con una struttura che si può definire fondamentalmente di ispirazione greca. L'autore esordisce con un *Prologo* (1Pt 1,1-2.3-12), trasmette il messaggio vero e proprio nel *Corpo* centrale del testo (1Pt 1,13-5,9) che è divisibile in sezioni, unità e sotto unità per poi concludere con un *Epilogo* (1Pt 5,10-14) dove si elogia il messaggero – Silvano – si dichiara il proposito con il quale si scrive e si nomina i mittenti della lettera. La conclusione vera e propria è un augurio di pace che funziona come saluto finale (1Pt 5,12-14).

Per la grande presenza di tradizioni vetero e neotestamentarie si è creduto a lungo che essa si potesse ricondurre al genere di Omelia Battesimale, trasformata in lettera in un secondo momento, o che comunque il grosso del testo appartenesse ad una celebrazione liturgica pasquale. Oggigiorno l'ipotesi più accreditata è che questo scritto sia stato composto dal principio come una lettera, e perciò posseda una

intenzionalità retorica specifica nella combinazione delle tradizioni che la compongono e nell'organizzazione del testo¹⁹.

1.2. Destinatari

Nella sua opera *I Peter*, Elliot ha messo in evidenza il ruolo dei destinatari per la comprensione della strategia retorica della lettera. Secondo questo autore è molto importante considerare che la 1Pietro si dirige a comunità dell'Asia Minore, ma soprattutto a “παρεπίδημοί/pellegrini” (1Pt 1,17) e a “πάροικοι/stranieri” (1Pt 2,11). Secondo Elliott²⁰ il ricorso a questi sostantivi esplicita che i destinatari della lettera sono soprattutto persone forestiere e stranieri che quindi non avevano pieni diritti di cittadinanza nel luogo di residenza. Gli stranieri o i migranti nell'antichità erano sempre visti con sospetto e molto spesso erano oggetto di soprusi, calunnie, ingiustizie.

La legge non li proteggeva, anzi li discriminava e li limitava, per esempio nel matrimonio, nell'acquisizione dei beni o nelle eredità. In questo senso è anche possibile fare una distinzione nel significato di “παρεπίδημοί/pellegrini” (1Pt 1,17) e di “πάροικοι/stranieri” (1Pt 2,11). Nel primo caso si intende un forestiero, o pellegrino che essendo di passaggio è accolto e ospitato temporaneamente. Nel secondo caso si tratta del vero e proprio caso di immigrazione. Qualcuno che lasciando il suo paese natale va a risiedere in un altro luogo in modo permanente, è per cui alloggiato «πάρ (a lato della) οικοι (casa di un altro)²¹»

¹⁹ ELLIOTT, J. H., *La primera Carta de Pedro*, p. 11ss.

²⁰ ELLIOTT, J. H., *La primera Carta de Pedro*, p. 20.

²¹ ELLIOTT, J. H., *La primera Carta de Pedro*, p. 20.

Elliott, a partire dall'interpretazione letterale di questo termine, negli studi *I Peter* e *A home for home-less* costruisce un'ipotesi interessante sull'intenzionalità retorica della lettera. Le comunità cristiane dei destinatari sarebbero formate per lo più da migranti unitisi alla Chiesa con il desiderio di essere accolti in una nuova famiglia di relazioni sociali più inclusive, salvandosi così dalla vulnerabilità e dall'emarginazione sociale che stavano soffrendo. Essere ammessi alla comunità cristiana, contro ogni aspettativa, ha aggiunto alla stigmatizzazione che queste persone avevano come forestieri, quella dei servi di Cristo.

Immaginiamo che in questo caso la comunità cristiana si sarà sentita in grande sofferenza, stretta da un lato dall'ostilità del mondo circostante e dalla tentazione di conformarsi al paganesimo dall'altra. Secondo Elliott²² l'obiettivo della lettera è animare la comunità cristiana sofferente a resistere e non abbandonare il modello di vita santa che gli è stato trasmesso con l'annuncio del Vangelo. È con questa intenzione che si ricorda loro con molta forza il Battesimo che li ha rigenerati (1Pt 1,14-17), aldilà di qualsiasi tradizione o omelia battesimale che possa essere presente nel testo. Nonostante che nel mondo e nelle città pagane siano “*πάροικου/stranieri*”, i cristiani sono ora “*οἶκος πνευματικὸς/casa spirituale*” (1Pt 2,4) o membri “*οἴκου τοῦ Θεοῦ/della casa di Dio*” (1Pt 4,17). L'obiettivo della 1Pietro è senza dubbio trasmettere speranza alla

²² JELLIOTT, J. H., Un hogar para los que no tienen patria ni hogar: estudio crítico y social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia, p. 150ss; ELLIOTT, J. H., La primera Carta de Pedro, p. 27ss; BALCH, D., Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter. Secondo questo autore 1Pietro desidera raggiungere l'obiettivo opposto, esortare alla conformazione ai costumi pagani.

comunità cristiana anche facendo presente ad essa il legame di somiglianza, che, attraverso la sofferenza hanno assunto con Cristo (1Pt 2,21).

Non tutti sono d'accordo con Elliott (*I Peter; A home for homeless*) sull'interpretazione letterale di “*πάροικοι/stranieri*”. Ad ogni modo, se anche considerassimo il termine in modo metaforico, intendendolo cioè come un invito a considerarsi pellegrini nel mondo, residenti ma non cittadini nell'ambiente della cultura pagana con i suoi vizi e le sue immoralità, questa intenzionalità retorica rimarrebbe lo stesso molto probabile e condivisibile. Secondo alcuni, la lettera si rivolgerebbe ad una comunità che ha perduto il primo entusiasmo, e rischia di cedere al conformismo con la cultura dominante. Per raggiungere questo obiettivo l'autore utilizza delle tematiche teologiche tra cui spicca su tutte l'imitazione di Cristo, esempio di santità, di obbedienza e di sofferenza²³.

1.3. Tematiche teologiche

I temi teologici utilizzati dall'autore, secondo alcuni, sono elementi propri della strategia retorica, che si caratterizza anche per il taglio parenetico ed il discorso deliberativo²⁴. Aspetto molto interessante della lettera è che non sono proposti nuovi contenuti teologici ma sono ripresentate tradizioni conosciute, rielaborate in modo originale e concatenate per formare un discorso coerente, probabilmente con

²³ MANZI, F., Lo stile della testimonianza cristiana nella Prima Lettera di Pietro, p. 497-509.

²⁴ SCHULTZ, M. J. Teologia y Estrategia en la Primera Carta de Pedro, p. 363-384.

l'intenzione di trasmettere un richiamo alla memoria della predicazione che i cristiani hanno già ricevuto.

Molti autori definiscono la 1Pietro uno scritto complesso²⁵ anche per l'organizzazione del discorso, fortemente finalizzato a raggiungere la mobilitazione del comportamento degli ascoltatori, per esempio attraverso delle frasi costruite in participio e precedute da imperativo (1Pt 1,13.22; 2,4). Queste esortazioni imperative sono seguite da spiegazioni o prove che fungono da giustificazione e che in questo modo richiedono agli ascoltatori non solamente di accettare l'autorità di chi le trasmette, ma di formare il proprio giudizio aderendo alle raccomandazioni date facendo un personale atto di fede²⁶.

La situazione dei cristiani a cui si dirige la lettera è probabilmente molto difficile. Oggetto di discriminazione, di calunnie ed insulti forse con la minaccia di violenze fisiche, si trovano certamente tentati di tornare indietro ed abbandonare la comunità. Per questo la strategia retorica dell'autore sembra essere finalizzata ad unire la Teologia con l'Etica per confermare i suoi ascoltatori nella fede e dare loro strumenti per la lotta, sia contro la persecuzione che contro la tentazione.

L'autore unisce etica e teologia per convincere il suo pubblico, perché, da un lato, li esorta a comportarsi bene secondo la fede che hanno già accolto e, d'altra parte, motiva i cristiani che le loro azioni mostrino la loro speranza distinguendosi così davanti alla società che li perseguita (2,15.20; 3,6.17)²⁷.

²⁵ SCHULTZ, M. J. Teología y Estrategia en la Primera Carta de Pedro, p. 364.

²⁶ SCHULTZ, M. J. Teología y Estrategia en la Primera Carta de Pedro, p. 368.

²⁷ SCHULTZ, M. J. Teología y Estrategia en la Primera Carta de Pedro, p. 368; questa stessa idea la troviamo in MAZZAROLO, I., Primeira e Segunda Cartas de Pedro, p.

La lettera non pretende dare ai cristiani una casuistica o un manuale di comportamenti adeguati. Al contrario, pretende formare il loro giudizio morale attraverso criteri di discernimento che li ispirino nel comportamento secondo la fede. Ecco perché, a livello tematico, la strategia retorica del testo si basa tutta sulla presentazione dell'elemento principale che accomuna gli eletti e li rende veramente cristiani: l'identificazione con Cristo²⁸.

1.3.1. Sofferenza e imitazione di Cristo

La sofferenza è il tema più ricorrente nel testo della 1Pietro. Il verbo πάσχειν o il suo sostantivo, si ripetono 12 volte nel testo, più che in ogni altro testo del NT. Lo scritto menziona quali siano le sofferenze che la comunità sta subendo: la diffamazione e l'ingiuria (1Pt 2,12; 3,16), gli insulti e le accuse (1Pt 3,9; 4,4):

I nuovi convertiti subiscono la tensione che significa stare nel mezzo tra una struttura sociale che li critica e li emargina e la lealtà a una fede che li distingue dal resto. Questa situazione di ostilità e persecuzione verbale che la loro conversione ha generato tra i vicini è ciò che spinge l'autore a scrivere la sua lettera²⁹.

68; THEVISSSEN, G.; KAHAMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B., *As cartas de Pedro, João e Judas*, p. 51.

²⁸ SCHULTZ, M. J. *Teologia y Estrategia en la Primera Carta de Pedro*, p. 370s.

²⁹ SCHULTZ, M. J. *Teologia y Estrategia en la Primera Carta de Pedro*, p. 370, nota 16.

L'importanza della tematica della sofferenza è da ricercare pertanto nella strategia del discorso, ma anche nel suo valore teologico. Infatti la situazione in cui è immersa la comunità cristiana è occasione nella quale l'autore compie una vera e propria interpretazione cristologica della sofferenza alla luce della passione di Cristo.

Di tutti i testi in cui il soffrire di Cristo è evocato nella lettera (1Pt 1,2; 3,18; 4,1.13), l'argomentazione centrale che dà pieno senso a tutte le altre la troviamo nella pericope 1Pt 2,18-25. In essa possiamo constatare che la sofferenza è valorizzata come una “*χάρις/grazia*” dinnanzi a Dio³⁰, sia quando si tratta di “*πάσχων ἀδίκως/patire ingiustamente*” (1Pt 2,19)³¹ ma anche quando si sta “*ἀγαθοποιῶντες καὶ πάσχοντες/facendo il bene e soffrendo*” (1Pt 2,20). Il fondamento di questa grazia è l'esempio di Cristo al quale i cristiani sono associati nel mistero dell'afflizione, purché continuino a viverlo facendo il bene. Cristo ha accettato di soffrire per gli uomini e questo comportamento è un esempio per i cristiani: “*λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει/insultato non insultava*” (1Pt 2,23a); “*πάσχων οὐκ ἠπειλείει/soffrendo non minacciava*” (1Pt 2,23b) . In questo senso 1Pt 2,18-25 rappresenta una sintesi dottrinale importantissima non solo per la lettera, ma anche per tutto il NT e per la Sacra Scrittura³².

³⁰ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 159.

³¹ BOSETTI, E., Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima Lettera di Pietro, p. 102; FELDMIEIER, R., A Primeira Carta de Pedro, p. 152.

³² ELLIOTT, J. H., La primera Carta de Pedro, p. 15; SCHULTZ, M. J. Teologia y Estrategia en la Primera Carta de Pedro, p. 368; CERVANTES GABARRÓN, J., La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro, p. 74s; OSBORNE, T., Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25, p. 382.

2. L'unità della pericope 1Pietro 2,18-25

2.1 Testo e traduzione di 1Pt 2,18-25³³

La segmentazione e la traduzione della pericope 1Pt 2,18-25 rivelano la bellezza e l'unità tematica di questo testo petrino. Tutto il vocabolario utilizzato per la sua costruzione rivela lo zelo di Pietro per la comunità, nel dialogo tra l'autore e i lettori della lettera, pensando soprattutto a ciò che la comunità affrontava in questo momento rispetto alle sofferenze e alle persecuzioni. L'intero esercizio aiuta a percepire i movimenti e le sfumature di ogni termine utilizzato nel testo, in particolare i suoi verbi, i campi semantici e gli elementi retorici. Il suo autore conosce la realtà dei suoi fratelli e sorelle della comunità cristiana e li tiene presenti nel suo lavoro pastorale. Tutto ciò aiuta nella ricerca di una possibile struttura del testo, come abbiamo visto prima, e nella sua comprensione biblico-teologico-pastorale, come vedremo nella interpretazione dei versetti di questa pericope.

<p>¹⁸ Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς.</p> <p>¹⁹ τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχω·ν ἀδίκως.</p>	<p>¹⁸ Domestici, <i>siate sottomessi</i> con profondo rispetto ai vostri padroni, non solo a quelli buoni e miti, ma anche a quelli difficili.</p> <p>¹⁹ È una grazia per chi <i>avendo la conoscenza Dio</i> subire afflizioni, <i>patire ingiustamente</i>;</p>
--	---

³³ Il testo greco è stato estratto da NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012).

<p>²⁰ ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ.</p> <p>²¹ εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ,</p> <p>²² ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,</p> <p>²³ ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, πάσχων οὐκ ἠπεῖλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως</p> <p>²⁴ ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μῶλωπι ἰάθητε.</p> <p>²⁵ ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.</p>	<p>²⁰ che gloria sarebbe infatti sopportare il castigo se avete mancato? Ma se <i>facendo il bene e soffrendo</i> con pazienza la sofferenza, ciò sarà gradito davanti a Dio.</p> <p>²¹ A questo infatti siete stati chiamati, poiché anche Cristo patì per voi, lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme:</p> <p>²² egli <i>non commise peccato e non si trovò inganno sulla sua bocca,</i></p> <p>²³ <i>insultato non insultava,</i> e soffrendo non minacciava vendetta, ma rimetteva la sua causa a colui che giudica con giustizia.</p> <p>²⁴ Egli portò i nostri <i>peccati</i> nel suo corpo sul legno della croce, perché, non vivendo più per il peccato, vivessimo per la giustizia;</p> <p>²⁵ <i>dalle sue piaghe siete stati guariti.</i> Eravate <i>erranti come pecore,</i> ma ora siete tornati al pastore e guardiano delle vostre anime.</p>
--	---

A dare inizio all'unità è il verbo “ὑποτάσσεσθαι/siate sottomessi”³⁴, che troviamo in modo participio con valore di imperativo. Esso è stato identificato come tema caratteristico di tutta la sezione (1Pt 2,11–3,7) dividendola in tre unità (1Pt 2,11-17; 2,18-25; 2,26–3,7).

³⁴ BOSETTI, E., Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima Lettera di Pietro, p. 99-101.

Secondo alcuni autori “ὑποτάσσεσθαι/*siate sottomessi*” e “ὑπακοή/*ubbidienza*”, nella formula di saluto iniziale (1Pt 1,2), hanno in comune attraverso il prefisso ὑπο un particolare significato relativo all’amore cristiano. Tale suffisso sarebbe impiegato per esprimere l’umiltà dell’amore che si manifesta nella sottomissione e nell’obbedienza, in primo luogo attribuita a Cristo, e di conseguenza anche dei Cristiani che sono chiamati ad imitarlo. Una sottomissione che assume il senso profondo di disponibilità nei confronti dei fratelli, divenendo così, caratteristica esplicita dell’Agape cristiana³⁵.

L’unità in questione può essere descritta, secondo quanto abbiamo evidenziato in precedenza, come un’esortazione a cui segue una vera e propria spiegazione basata su riferimenti scritturistici, una prova volta a motivare gli ascoltatori ad accogliere e fare propria l’istruzione che si è data in modo imperativo. Possiamo distinguere in essa tre fasi: L’esortazione propriamente detta (1Pt 2,18)³⁶, una prima spiegazione/motivazione (1Pt 2,19-20), seguita da una seconda spiegazione/motivazione (1Pt 2,21-25), che è più densa di contenuto teologico³⁷.

³⁵ CERVANTES GABARRÓN, J., *La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro*, p. 73s.

³⁶ SCHWANK, B., *A Primeira Carta de Pedro*, p. 74.

³⁷ OSBORNE, T., *Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25*, p. 382.

2.2 Codice domestico: l'esortazione agli schiavi domestici (v.18: οἰκέται)

L'esortazione si inserisce nel contesto di quello che è definito "Codice o norma di vita domestica", un genere letterario molto comune nella letteratura greco-romana, comune pure in vari testi del NT (es.: Ef 6,5-8; Cl 3,22-25; 1Tm 6,1ss; Tt 2,9ss)³⁸. Con la finalità di preservare il decoro e la dignità della casa esso stabiliva una serie di norme (οικονομία) per le quali normalmente si rispettava la gerarchia patriarcale. Si rivolgeva di solito ai padroni-schiavi, mariti-mogli e genitori-figli. Nella 1Pietro il ricorso a questo genere avviene in un modo particolare.

L'autore della 1Pietro si rivolge dapprima a tutta la comunità esortando al rispetto delle autorità (1Pt 2,13ss), per poi dirigersi agli schiavi direttamente, senza menzionare i padroni. L'organizzazione del discorso può far pensare che nella comunità esistessero molte persone appartenenti a questa classe sociale. Aldilà di ciò, però, intuiamo subito che il testo riserva agli schiavi un ruolo del tutto speciale³⁹. L'idea sembrerebbe confermata da un cambio di sostantivo, difatti l'autore in questo momento lascia da parte "δοῦλοι/*servi/schiavi*", usato poco prima, in 1Pt 2,16, e passa a utilizzare "οἰκέται/*domestici*" (v.18a). Se

³⁸ BARTH, G., A Primeira Epístola de Pedro, p. 69; MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 157; THEVISSSEN, G.; KAHAMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B., As cartas de Pedro, João e Judas, p. 51; SCHELKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. La Lettera di Giuda, p. 146; JOBES, K. H., 1Pedro, p. 199-200; MAZZEO, M., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 114; MICHAELS, J. R., 1 Peter, p. 134.

³⁹ SCHULTZ, M. J. Teologia y Estrategia en la Primera Carta de Pedro, p. 376; ELLIOTT, J. H., La primera Carta de Pedro, p. 105; COTHENET, E., Las Cartas de Pedro, p. 27.

nel primo caso il termine fa riferimento allo stato di schiavitù in quanto tale⁴⁰, nel secondo è chiamato in causa un campo semantico particolare che è quello dello schiavo domestico, un servo all'interno della casa⁴¹.

Sulla situazione della schiavitù vale la pena fare un inciso. La società greco-romana era basata sulla schiavitù. Si stima che durante il primo secolo ci fossero più o meno un totale di quattrocentomila schiavi a Roma. Si poteva essere ridotti in schiavitù per debiti, per invasioni militari, o per decisione volontaria. Si poteva nascere in stato di schiavitù, ma anche acquistare per se la libertà pagando una somma di denaro stipulata. Si pensa che la prima comunità cristiana di Roma avesse al suo interno un grande numero di “Liberti”. La classe sociale degli schiavi non godeva di diritti ufficiali e per questo in genere i suoi appartenenti erano vessati da trattamenti ingiusti, violenti e da prevaricazioni. Molte volte però acquistavano uno status di rilievo nell'interno della casa. È il caso degli “οικέται/*domestici*” (v.18) che abbiamo appena presentato, i quali, nonostante la loro condizione di schiavitù, potevano addirittura arrivare ad essere considerati membri effettivi della famiglia⁴².

1Pt 2,18 esorta gli schiavi alla sottomissione, che, come si è visto, possiede probabilmente un significato speciale relativamente all'Agape Cristiana. L'obbedienza e la disponibilità, però, non è dovuta solamente ai padroni buoni, ma anche a quelli ingiusti: “δεσπόταις σκολιοῖς/*signori ingiusti*” (v.18c). La sottomissione deve essere “ἐν παντί φόβῳ/*con tutto*

⁴⁰ RENGSTORF, K. H., δοῦλος, p. 1428.1441.

⁴¹ PERSCHBACHER, W. J. (Ed.), Analytical Greek Lexicon, p. 289.

⁴² KEATING, D., First and Second Peter, Jude, p. 65

il timore”⁴³. Questa riverenza, che letteralmente si riferisce ai padroni, la possiamo leggere come è stato suggerito, in parallelo con quella che è dovuta all’autorità civile per amore del Signore (1Pt 2,13), e, per questo, in ultima analisi ha Dio stesso come oggetto⁴⁴.

In entrambi i casi, è perché gli schiavi cristiani hanno un giusto timore del Signore e sono ora liberi in Cristo che possono liberamente subordinarsi ai loro padroni umani, non solo a chi è buono ed equo ma anche a chi è perverso (...). In quanto schiavi avevano nella migliore delle ipotesi mezzi molto limitati per cambiare il loro status o le loro circostanze. Quello che potevano cambiare era loro stessi, e hanno mostrato la loro libertà in Cristo mediante il loro pronto servizio ai loro padroni⁴⁵.

3. La prima spiegazione: vv.19-20

La ragione per cui ci si aspettava la sottomissione da parte degli schiavi era la paura della punizione. La 1Pietro esorta al rispetto anche dei i padroni malvagi, ma dando una nuova motivazione: “συνείδησιν Θεοῦ/*conoscenza di Dio*”⁴⁶. Questo termine, che possiamo tradurre con “conoscenza” o anche come “coscienza”, fa presente un legame di

⁴³ SCHWANK, B., A Primeira Carta de Pedro, p. 75; BROX, N., La Primera Carta de Pedro, p. 178; FELDMER, R., A Primeira Carta de Pedro, p. 151.

⁴⁴ ACHTEIMER, J., 1 Peter, p. 195; DE VILLIERS, J. L., Joy in Suffering in 1 Peter, p. 76.

⁴⁵ KEATING, D., First and Second Peter, Jude, p. 65.

⁴⁶ SCHULTZ, M. J. Teologia y Estrategia en la Primera Carta de Pedro, p. 376; BARTH, G., A Primeira Epístola de Pedro, p. 70; PERKINS, P., I e II Pietro, p. 66; GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 190; SCHELKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. La Lettera di Giuda, p. 146; KISTEMAKER, S. J., Epístolas de Pedro e Judas, p. 145; MAZZEO, M., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 115-116.

speciale prossimità con il Signore. Si può essere castigati e soffrire come conseguenza naturale di aver commesso un peccato. Per quanto spiacevole, in questo non vi è nulla di lodevole. Nel momento in cui, però, si è maltrattati pur avendo fatto il bene, e lo si accetta per rispetto del Signore, con la coscienza di appartenere a Lui, questo è una “*χάρις/grazia*” dinnanzi a Dio⁴⁷. Esiste una discussione in merito alla traduzione di questa parola. Se, infatti, il significato grammaticale di “*grazia*” resta giusto e teologicamente sembrerebbe anche aver un senso profondo nella frase, probabilmente, come è stato evidenziato, il significato più vicino all’intenzione del testo è quello di “*credito*”, “*merito*”, “*beneficio*”. Il verso ricorda molto il senso teologico della domanda retorica di Gesù nel Discorso della Montagna (Lc 6,32): “*ποία ὑμῶν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν/che merito (χάρις) avete se amate solo coloro che vi amano?*”⁴⁸. In secondo luogo il termine è sinonimo di “*κλέος/gloria*”, un *hapax legomenon* del NT⁴⁹, che nel contesto del v.20 assume proprio tale significato⁵⁰.

È bene notare che la 1Pietro non sta facendo un elogio della sofferenza ingiusta, dichiarando che questa sia un bene in se stessa⁵¹. L’autore sta piuttosto mettendo in evidenza qual è lo spirito cristiano, il quale è capace di accettare la sofferenza ingiusta coscientemente,

⁴⁷ BROX, N., La Primera Carta de Pedro, p. 179.

⁴⁸ KEATING, D., First and Second Peter, Jude, p. 66.

⁴⁹ FELDMEIERS, R., A Primeira Carta de Pedro, p. 153; BOSETTI, E., Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima Lettera di Pietro, p. 78; MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 161; SCHELKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. La Lettera di Giuda, p. 147.

⁵⁰ ELLIOTT, J. H., La primera Carta de Pedro, p. 107.

⁵¹ KEATING, D., First and Second Peter, Jude, p. 66.

volontariamente, memori del Signore e della relazione di prossimità con Lui, come vedremo nella prossima unità testuale, seguendo il suo esempio, ed acquistando così meriti e grazie davanti a Dio. La sofferenza ricevuta quando innocenti è senza dubbio un'ingiustizia, però per un cristiano può essere una grazia se la sia accetta per amore di Cristo. La grazia non consiste solo nella sofferenza ingiusta⁵², ma pure nel “ἀγαθοποιῶντες καὶ πάσχοντες/facendo il bene e soffrendo” (1Pt 2,20)⁵³. È questo concetto che sarà sviluppato teologicamente nel resto pericope.

4. La seconda spiegazione: *le orme di Cristo* (vv.21-25)

La terza parte della pericope che conclude la subunità testuale è classicamente stata interpretata come un inno cristologico basato sul IV Canto del Servo di Iahweh, il *Servo Sofferente* (Is 52,13–53,12)⁵⁴. Secondo questa interpretazione l'autore della 1Pietro avrebbe selezionato questo testo tradizionale per rielaborarlo e applicarlo al suo scritto. Non tutti sono attualmente d'accordo con questa posizione.

⁵² BROX, N., *La Primera Carta de Pedro*, p. 185.

⁵³ CERVANTES GABARRÓN, J., *La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro*, p. 74; KUSS, O.; MICHL, J., *Cartas a los Hebreos – Cartas Catolicas*, p. 488s; BROX, N., *La Primera Carta de Pedro*, p. 181; BARTH, G., *A Primeira Epístola de Pedro*, p. 71.

⁵⁴ BROX, N., *La Primera Carta de Pedro*, p. 187; MAZZAROLO, I., *Primeira e Segunda Cartas de Pedro*, p. 72; VANNI, U., *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda*, p. 18; THEVISSSEN, G.; KAHAMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B., *As cartas de Pedro, João e Judas*, p. 53; JOBES, K. H., *1Pedro*, p. 205; JOBES, K. H., *1Pedro*, p. 219; KNOCH, O., *Le due lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, p. 115; MAZZEO, M., *Lettere di Piedtro. Lettera di Giuda*, p. 120.

Aldilà di ciò dobbiamo riconoscere che questi versi rappresentano un autentico tesoro per tutti gli esegeti, di fatto, essi rappresentano una delle rare citazioni neotestamentarie di Is 52–53.

L'autore cita Is 52–53 in modo diretto (v.22), in modo indiretto (vv.24-25) e attraverso allusioni. Possiamo concludere che lo faccia a partire dal proprio testo della LXX e non da una tradizione già esistente, o almeno da un testo molto vicino alla versione della LXX (di Is 53)⁵⁵. Secondo Osborne la citazione indiretta è la combinazione di vari passaggi (Is 53,4.5.12), cosa che fa pensare a una originale rielaborazione dell'autore. Inoltre è comunemente accettato che in questa subunità l'intenzionalità retorica della lettera sia compiere il passaggio dagli schiavi, interpellati in precedenza, all'intera comunità, chiamata nella sofferenza a seguire i passi di Cristo (v.21). È possibile che l'autore faccia dipendere questa intenzionalità retorica così originale proponendo un inno già esistente? La citazione di Is 53, utilizzata come interpretazione del tema "sofferenza patita ingiustamente", serve all'autore per suggerire alla comunità perseguitata un'identificazione tra la propria condizione e l'immagine di Cristo. Per questa ragione ci sembra molto più probabile che egli si serva di una sua originale rielaborazione del testo⁵⁶.

⁵⁵ BROX, N., *La Primera Carta de Pedro*, p. 184; BARTH, G., *A Primeira Epístola de Pedro*, p. 74; PERKINS, P., *I e II Pietro*, p. 62; JOBES, K. H., *1Pedro*, p. 206; KISTEMAKER, S. J., *Epístolas de Pedro e Judas*, p. 152; PÉREZ MILLOS, S., *1ª y 2ª Pedro*, p. 236; MICHAELS, J. R., *1 Peter*, p. 136.

⁵⁶ OSBORNE, T., *Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25*, p. 388s.

Il v.21 ci mette dinnanzi alla prima esplicitazione che la sofferenza di Cristo è un atto vicario: “ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν/*poiché anche Cristo patì per voi*”. Per questo soffrire ingiustamente non è un infortunio ma una “ἐκλήθητε/*chiamata*”⁵⁷, una vera elezione contenuta nella stessa vocazione ad essere cristiani. La sofferenza di Cristo è un “ὑπογραμμὸν/*esempio*”⁵⁸ che, letteralmente, ci ha “ὕπολιμπάνων/*lasciato dietro*” in modo che fosse possibile “ἐπακολουθήσητε/*seguirlo*”. In tal senso la 1Pietro non dà ai cristiani delle direttrici esplicite su come comportarsi nelle varie situazioni di persecuzione, ma secondo alcuni autori, possiamo parlare di linee guida basate sull’unica direttrice esistente, l’imitazione di Cristo, il Pastore (v.25)⁵⁹, la quale sarebbe il concetto espresso con l’immagine delle “ἵχνεσιν/*orme*” che ogni cristiano deve seguire⁶⁰.

⁵⁷ SCHWANK, B., A Primeira Carta de Pedro, p. 76

⁵⁸ SCHWANK, B., A Primeira Carta de Pedro, p. 78; BROX, N., La Primera Carta de Pedro, p. 183; BOSETTI, E., Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima Lettera di Pietro, p. 106; MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 164; SPICQ, C., Les Épitres de Saint Pierre, p. 109; GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 191; KISTEMAKER, S. J., Epístolas de Pedro e Judas, p. 149; MAZZEO, M., Lettere di Piedtro. Lettera di Giuda, p. 119; MICHAELS, J. R., 1 Peter, p. 144.

⁵⁹ BOSETTI, E., Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima Lettera di Pietro, p. 105-106; FELDMIEIER, R., A Primeira Carta de Pedro, p. 156; MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 171; SPICQ, C., Les Épitres de Saint Pierre, p. 114; GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 195; THEVISSSEN, G.; KAHAMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B., As cartas de Pedro, João e Judas, p. 54; SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. La Lettera di Giuda, p. 155; KISTEMAKER, S. J., Epístolas de Pedro e Judas, p. 155; KNOCH, O., Le due lettere di Pietro. La lettera di Giuda, p. 121; ODEN, T. C. (ed.), Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 145; ODEN, T. C. (ed.), Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 143; MAZZEO, M., Lettere di Piedtro. Lettera di Giuda, p. 123; PÉREZ MILLOS, S., 1^a y 2^a Pedro, p. 241; MICHAELS, J. R., 1 Peter, p. 151.

⁶⁰ OSBORNE, T., Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25, p. 389.391s. KEATING, D., First and Second Peter, Jude, p. 68.

Secondo diversi autori, il verbo “ἐπακολουθέω/*seguire*” sarebbe proprio della tematica del discepolato, presente già nel NT e che indicherebbe non solamente una generica imitazione, quanto una vera e propria sequela nella disponibilità a soffrire per Cristo. Sarebbe in questo contesto che gli schiavi sono posti a paradigma della comunità cristiana⁶¹.

Per questa ragione, i passaggi seguenti sono quelli dove si concentrano le citazioni dirette, quelle indirette e le allusioni al IV Cantico del Servo di Iahweh attraverso le quali la 1Pietro presenta agli ascoltatori il “ὑπογραμμὸν/*modello*” o “esempio” di tutti i cristiani. Molto interessante constatare che questa parola non esiste in tutto il NT fuorché in questo verso. Letteralmente fa riferimento agli strumenti che erano usati nell’antichità per insegnare ai bambini a scrivere ricalcando le lettere dell’alfabeto sulle pagine bianche.

L’enfasi dei vv.22-24 è posta nell’innocenza di Cristo, che deve essere anche quella dei cristiani se vogliono replicare l’immagine del Signore. 1Pt 2,22, “Ὁς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ/*egli non commise peccato e non si trovò inganno sulla sua bocca*” corrisponde quasi totalmente alla versione LXX di Is 53,9b⁶².

⁶¹ ACHTEIMER, J., 1 Peter, p. 199.

⁶² FELDMEIERS, R., A Primeira Carta de Pedro, p. 156; SPICQ, C., Les Épitres de Saint Pierre, p. 109-110; BOSETTI, E., Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima Lettera di Pietro, p. 92-96.107-109; FELDMEIERS, R., A Primeira Carta de Pedro, p. 153; PERKINS, P., I e II Pietro, p. 64; GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 191; THEVISSSEN, G.; KAHAMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B., As cartas de Pedro, João e Judas, p. 53; SCHELKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. La Lettera di Giuda, p. 151; JOBES, K. H., 1Pedro, p. 212.217; MICHAELS, J. R., 1 Peter, p. 136.144.

Nel v.23 invece sembra non esservi traccia di riferimenti al testo. Il silenzio di Cristo che non ricambia gli oltraggi con gli oltraggi né con le minacce, tuttavia, è di per sé una forte evocazione dell’Agnello che non apre bocca (Is 53,7). Il v.24 è anch’esso caratterizzato dalla forte presenza del linguaggio di Is 53 almeno in tre passaggi (vv.4.11.12)⁶³. Molto forte l’immagine di Cristo che prende con se “i nostri peccati”⁶⁴ nel suo “σώματι/corpo”, “ἀνήνεγκεν/caricandoli” sul “ξύλον/legno”⁶⁵. Quest’ultima frase assomiglia al linguaggio usato nella LXX relativamente alla deposizione di una offerta nell’altare, il che potrebbe

⁶³ Questo testo greco è stato estratto da RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). Septuaginta. Editio Altera, 2006: Isaia 53,1-12: ¹κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη ²ἀνηγγείλαμεν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον ὡς ρίζα ἐν γῆ διψῶσα οὐκ ἔστιν εἶδος αὐτῶ οὐδὲ δόξα καὶ εἶδομεν αὐτὸν καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος ³ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον ἐκλείπον παρὰ πάντας ἀνθρώπους ἀνθρώπος ἐν πληγῇ ὢν καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη ⁴**οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν** φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει ⁵αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ **τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν** παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ’ αὐτὸν τῷ μάλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν ⁶πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν ἀνθρώπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν **ταῖς ἁμαρτίας ἡμῶν** καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ ⁸ἐν τῇ ταπεινώσει ἢ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται ὅτι αἶρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ζωὴ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον ⁹καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ ¹⁰καὶ κύριος βούλεται καθαρῖσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς ἐὰν δῶτε περὶ **ἁμαρτίας** ἢ ψυχὴ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν ¹¹ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ δεῖξαι αὐτῷ φῶς καὶ πλάσαι τῇ συνέσει δικαιοῦσαι δίκαιον εἶ δουλεύοντα πολλοῖς **καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν** αὐτὸς ἀνοίσει ¹²διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα ἀνθ’ ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχὴ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη **καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν** ἀνήνεγκεν καὶ διὰ **τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν** παρεδόθη.

⁶⁴ SCHWANK, B., A Primeira Carta de Pedro, p. 81.

⁶⁵ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 191-193.

far pensare ad una tradizione culturale. Questa ipotesi però è stata rifiutata perché il verbo non si riferisce al corpo “offerto” sul legno, ma ai peccati, i quali in nessuna altra tradizione si dice essere offerti come atto di sacrificio. Certamente però, possiamo dire che si trova in questo verso una esplicita interpretazione del sacrificio redentore di Cristo sulla croce attraverso il linguaggio di Is 53⁶⁶.

La seconda spiegazione che abbiamo commentato si può descrivere in definitiva come una interpretazione della passione di Cristo che evidenzia il valore della sofferenza accettata volontariamente:

v.21: Cristo ha sofferto

v.22: senza aver fatto nessun mal

v.23: senza rispondere al male con il male

v.24: curandoci dal peccato con le sue ferite

v.25: per questo Cristo è il pastore delle nostre anime⁶⁷

Conclusione

Secondo si è visto in questa pericope cristologica (1Pt 2,18-25) si condensa il nucleo dottrinale di tutta la lettera⁶⁸. Essa annuncia il compimento messianico della salvezza nella passione di Cristo, presentata però in modo molto originale, mettendo in risalto primariamente l’aspetto della sofferenza innocente più che della stessa morte. Questo ovviamente è parte della strategia retorica che vuole trasmettere agli ascoltatori gli strumenti interpretativi per compiere

⁶⁶ ACHTEIMER, J., 1 Peter, p. 200ss; SCHELKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. La Lettera di Giuda, p. 150.

⁶⁷ CERVANTES GABARRÓN, J., La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro, p. 370.

⁶⁸ CERVANTES GABARRÓN, J., La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro, p. 371.

l'associazione tra la propria situazione esistenziale e le sofferenze del Signore. Come anche fa parte di tale strategia il fatto che non sia mai presentata ai lettori l'avvenimento della resurrezione e neanche della crocifissione di Cristo.

Il modello e la fonte di identità per tutti i cristiani, secondo la 1Pietro è assumere nella propria vita i tratti tipici della sofferenza di Cristo: essere innocenti, soffrire senza ribellarsi, confidare la propria causa a “δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως/*colui che giudica con giustizia*” (1Pt 2,23) ed offrire la propria sofferenza per il bene di coloro che la causano⁶⁹. In questo senso la persecuzione che si è accesa contro la comunità sotto forma di ostilità sempre più generalizzata non è un avvenimento eccezionale. Essa è la conseguenza più normale e diretta della conversione. La comunità, la cui fede è purificata nel crogiuolo della prova (1Pt 1,7), è chiamata a non stupirsi e ad accettare di seguire il Signore unendosi a Lui nella sofferenza, con fede e allegria, perché molto meglio è essere cristiani e patire ingiustamente la persecuzione, piuttosto che vivere secondo il mondo e continuare ad inciampare nei propri peccati (1Pt 2,8).

Per trasmettere questo messaggio l'autore della 1Pietro utilizza degli strumenti teologici, che sono le varie tematiche affrontate nella lettera, prima fra tutte quella della sequela o dell'imitazione dell'esempio di Cristo, il *Servo Sofferente* per eccellenza, colui che a dato la vita per la nostra salvezza. Pensiamo che uno degli elementi retorici utilizzati per

⁶⁹ OSBORNE, T., *Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25*, p. 407.

raggiungere questo scopo sia la presentazione di un paradigma molto concreto e diretto per la comunità come la situazione degli stranieri e degli schiavi all'interno di essa, siano degli schiavi en generele o dei servi domestici.

Gli schiavi e gli immigranti sono due categorie sfavorite nella società romana del primo secolo. È possibile che molti membri della Chiesa fossero schiavi o stranieri, ma ci sembra strano pensare ad una stragrande maggioranza. Molto più probabile che l'autore abbia voluto utilizzare la situazione di queste due categorie sociali come modello per aiutare il resto della comunità, sofferente tanto da sentirsi "senza patria" o limitati nella libertà come gli schiavi, a causa di essere cristiani, rifiutati o matrattati dagli altri.

Sarebbe lecito chiedersi in che modo la figura dello schiavo possa essere un paradigma. Secondo la 1Pietro, lo schiavo è colui che è chiamato all'obbedienza ed al servizio del suo padrone sia quando trattato bene, che quando trattato male. Come anche gli stranieri, lo schiavo non gode dei diritti dei cittadini in questo mondo, però quando introdotto al servizio dell'ambiente domestico (sono schiavi "οικέται/*domestici*") viene accolto e ammesso all'interno della casa fino ad essere riconosciuto a tutti gli effetti con la dignità di un membro. La stessa cosa è successa ai cristiani che, pur essendo emarginati, discriminati nei loro diritti, maltrattati e a volte privati della libertà, con il Battesimo, sono entrati a far parte della famiglia del loro Signore. Infine, così come gli schiavi anelano a guadagnare la libertà, e per questo si impegnano per aggradare il padrone, i cristiani devono aspirare al

cielo, alla vita eterna, loro vera patria e vera ricompensa. Essa è un bene certo! Perché Dio Padre non è come uno dei padroni ingiusti di questo mondo, ma è “ὁ δὲ τῶ κρίνοντι δικαίως/*colui che giudica con giustizia*” (1Pt 2,23).

La figura dello schiavo è un autentico paradigma per i cristiani, soprattutto perché è modello perfetto del comportamento di Cristo, il Servo di tutti. Egli, nella sua più totale sottomissione al Padre, non si è ribellato alle autorità umane, nemmeno quando queste lo hanno giudicato ingiustamente e condannato a morte. Quale testo potrebbe manifestare questa realtà in modo migliore del quarto cantico del Servo di Iahweh? In questo senso ci sembra che nella retorica del testo, la figura degli schiavi e il cantico del Servo funzionino come due elementi simbolici finalizzati a realizzare un’associazione o identificazione. La condizione dello schiavo rispecchia la comunità, così come quella del *Servo Sofferente* è immagine di Cristo. Tanto più i cristiani accetteranno la loro condizione di sottomissione per amore a Cristo, tanto più seguiranno l’esempio di Colui che si è fatto schiavo per loro, entrando così in una relazione di reciprocità diretta con Lui.

Nei tempi di persecuzione della Chiesa il pensiero che qui (1Pt 2,18-25) viene espresso per la prima volta nei termini di una relazione di reciprocità ha dato luogo ad una vera e propria mistica della sofferenza che ha prodotto molti frutti: con il suo proprio martirio, il cristiano ringrazia al suo redentore, che accettò la morte per lui⁷⁰.

⁷⁰ KUSS, O.; MICHL, J., *Cartas a los Hebreos – Cartas Catolicas*, p. 490.

Le orme che Cristo ha tracciato con il suo esempio, ad ogni modo, non si limitano esclusivamente alla sofferenza, ma si realizzano soprattutto nella vittoria della Resurrezione. È vero che nel testo non si cita mai la resurrezione, focalizzando totalmente l'attenzione degli ascoltatori sulla presentazione della passione del Signore (*Passio Domini/Christi*). Probabilmente essa corrisponde maggiormente al momento attuale che la comunità sta vivendo. Però siamo coscienti del fatto che questo rispecchia anche il procedimento più tipico della Retorica Semitica, secondo cui l'autore non tenta di convincere i suoi lettori, ma, piuttosto li guida dando loro gli strumenti per arrivare a destinazione⁷¹. Nella Prima Lettera di Pietro l'immagine di Cristo resuscitato è velata da quella di una sofferenza sopportata senza ribellarsi, in obbedienza al Padre per amore degli uomini ed interpretata attraverso il parallelismo con Is 53⁷². Anche se velata, essa continua presente e disponibile per tutti coloro che con la Grazia di Dio e seguendo il Signore sulla croce potranno scoprirla.

I cristiani non si rallegrano per le loro sofferenze, ma per l'attesa di un futuro glorioso. Poiché hanno la certezza del futuro glorioso che Dio ha creato per loro e che Egli porterà al suo glorioso compimento, i cristiani sono autorizzati a gioire nonostante le loro sofferenze⁷³.

⁷¹ MEYNET, R., *La Retorica Biblica*, p. 446. Per avere la possibilità di conoscere il metodo dell'Analisi Retorica Biblica Semitica, suggeriamo di consultare i testi di MEYNET, R., *L'Analise Retorica* (1992); MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008); MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468

⁷² KNOCH, O., *Le due lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, p. 116.

⁷³ DE VILLIERS, J. L., *Joy in Suffering in 1 Peter*, p. 72.

Bibliografia

ACHTEIMER, J. **1 Peter: A Critical and Historical Commentary on the Bible**, vol. 81, Serie Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

BALCH, D. **Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter**. Monograph Series 26. Michigan: Society of Biblical Literature, 1981.

BARTH, G. **A Primeira Epístola de Pedro**. São Leopoldo: Sinodal, 1979.

BOSETTI, E. **Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima Lettera di Pietro**. Bologna: EDB, 1990.

BROWN, R. **Introduzione al Nuovo Testamento**. Brescia: Queriniana, 2016.

BROX, N. **La Primera Carta de Pedro**. Salamanca: Sígueme, 1994.

CERVANTES GABARRÓN, J. **La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro**, Estella: Verbo Divino, 1991.

CERVANTES GABARRÓN, J. Primera Carta de Pedro. In: LEVORATTI, A. J., **Comentário Bíblico Latino Americano: Nuevo Testamento**. Estella: Verbo Divino, 2007, 1107-1139.

CHESTER, A.; MARTIN, R. P., La teologia delle lettere di Giacomo Pietro e Giuda. In: DUNN, J. D. G. (a.c.), **La Teologia del Nuovo Testamento**, Brescia: Paideia, 1998.

COTHENET, E. **Las Cartas de Pedro**, Estella: Editorial verbo Divino, 1984.

DE VILLIERS, J. L. Joy in Suffering in 1 Peter In: New Testament Society of Southern Africa, **Neotestamentica: Essays on the General Epistles of the New Testament**, v. 9, p. 64-86, 1975. Doi: <https://www.jstor.org/stable/43048949>.

ELLIOTT, J. H. **La primera Carta de Pedro**. Salamanca: Sígueme, 2013.

ELLIOTT, J. H. **Un hogar para los que no tienen patria ni hogar: estudio crítico y social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia**. Estella: Verbo Divino, 1995.

FELDMEIER, R. **A Primeira Carta de Pedro**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. ISSN 0102-4469.

Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W. **Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

JOBES, K. H. **1Pedro**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

KEATING, D. **First and Second Peter, Jude: Catholic Commentary on Sacred Scripture**, Baker Academic, 2011.

KISTEMAKER, S. J. **Epístolas de Pedro e Judas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

KNOCH, O. **Le due lettere di Pietro. La lettera di Giuda**. Brescia: Morcelliana, 1996.

KUSS, O.; MICHL, J. Cartas a los Hebreos – Cartas Catolicas. In: A. WIKENHAUSER, O. KUSS, **Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento** Vol. VIII, Barcelona: Editorial Herder, 1977.

MANZI, F. Lo stile della testimonianza cristiana nella Prima Lettera di Pietro, *RTL* XII, 3/2007, p. 497-509.

MAZZAROLO, I. **Primeira e Segunda Cartas de Pedro**. Exegese e comentário. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2015.

MAZZEO, M. **Lettere di Piedtro. Lettera di Giuda**. Milano: Paoline, 2016.

MEYNET, R. **L'Analise Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. **A análise retórica**. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. **Gregorianum**, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. La retorica biblica. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>

MEYNET, R. Trattato di Retorica Biblica. Bologna: EDB, 2008.

MICHAELS, J. R. **1 Peter**. Word Biblical Commentary, n. 49. Texas: Word Books, 1988.

MUELLER, E. R., **1 Pedro**. São Paulo: Esperança, 2007.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ODEN, T. C. (ed.). **Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas**. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 11. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

OSBORNE, T. Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25, **Biblica**, vol. 64/ 3, 1983, p. 381-408.

PÉREZ MILLOS, S. **1ª y 2ª Pedro**. Viladecavalls: CLIE, 2018.

PERKINS, P. **I e II Pietro**. Torino: Claudiniana, 2015.

PERSCHBACHER, W. J. (eds.), **Analytical Greek Lexicon**, Pebody Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1990.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RENGSTORF, K. H. **δοῦλος**. In: G. KITTEL, G. FRIEDRICH, **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI (eds.) Vol. II, Brescia: Paideia, 1966, 1417.

SCHELKLE, K. H. **Le Lettere di Pietro. La Lettera di Giuda**, Paideia, Brescia, 1981.

SCHULTZ, M. J. Teologia y Estrategia en la Primera Carta de Pedro, **Revista Bíblica** 81, 2019, p. 363-384.

SCHWANK, B. **A Primeira Carta de Pedro**. Petrópolis: Vozes, 1967.

SPICQ, C. **Les Épîtres de Saint Pierre**. Paris: Gabalda, 1966.

THEVISSSEN, G.; KAHAMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. **As cartas de Pedro, João e Judas**. São Paulo: Loyola, 1999.

VANNI, U. **Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda**. Brescia: Queriniana, 1995.

O discipulado maduro na Epístola de Judas 20-23

Mature discipleship in the Epistle of Jude 20-23

Discipulado maduro en la Epístola de Judas 20-23

Waldecir Gonzaga¹

Crespim Cabral de Benfica Baraja²

Resumo

O presente texto sobre o discipulado maduro na Epístola de Judas, nos vv.20-23, destaca a preocupação do apóstolo pelos discípulos de Cristo, que enfrentam o desafio de lidar com os falsos mestres e hereges (vv.4.18.19) que tentam distorcer a fé. Judas apela aos discípulos para que se agarrem à fé e à oração no Espírito, guardando-se no “amor de Deus” e tendo esperança na misericórdia de Jesus Cristo (vv.20-22). Ele também recomenda que os membros da Igreja mostrem misericórdia para com aqueles que foram persuadidos pelos hereges. Para um discipulado maduro, é necessário ter um grande amor e ser misericordioso com os outros, assim como o Pai é misericordioso (vv.20-23). Finalmente, Judas adverte os discípulos resgatados a “odiar” a “túnica”, isto é, para que rejeitem o próprio pecado (v.23), e tenham um olhar misericordioso para com os outros membros da comunidade que caíram e se manifestaram fracos no seu discipulado (vv.22-23). Trabalhar este tema em uma carta que é, ao mesmo tempo, uma das sete cartas católicas e uma dos textos deuteroacanônicos do Novo Testamento,

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382XTh>

² Mestrado em curso em Teologia na Universidade Católica Portuguesa. Bacharelado em Teologia no Théologat St. Eugène de Mazonod- Kinshasa, Rep. Dem. Congo, afiliada à Université Pontificale de Urbaniana de Rome. E-mail: crespobaraja@yahoo.co.uk . ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-2243-1850>.

é algo muito significativo, pois o mais comum é trabalhar esta temática a partir dos Evangelhos e/ou de Atos dos Apóstolos, dado o chamado dos Doze e de Paulo. Mas, como se constata, a Epístola de Judas traz luzes sobre a temática do discipulado, no seguimento de Cristo, especialmente por causa das quatro virtudes indicadas para o agir do discípulo, no seguimento de Jesus Cristo: fé, oração, amor e a esperança, edificando a Igreja, segundo o modelo da Trindade.

Palavras-chave: Discipulado. Fé. Igreja. Epístola Judas. Novo Testamento.

Abstract

The present text on mature discipleship in the Epistle of Jude, vv.20-23, highlights the apostle's concern for the disciples of Christ, who face the challenge of dealing with false teachers and heretics (vv.4.18.19) who seek to distort the faith. Jude urges the disciples to hold fast to faith and prayer in the Spirit, keeping themselves in the "love of God" and having hope in the mercy of Jesus Christ (vv.20-22). He also recommends that members of the Church show mercy to those who have been persuaded by the heretics. For mature discipleship, it is necessary to have great love and be merciful to others, just as the Father is merciful (vv.20-23). Finally, Jude warns the redeemed disciples to "hate" the "garment", that is, to reject their own sin (v.23), and to have a merciful outlook towards other members of the community who have fallen and shown weakness in their discipleship (vv.22-23). Working on this theme in a letter that is, at the same time, one of the seven Catholic letters and one of the deutero-canonical texts of the New Testament, is something very significant, since the most common thing is to work on this theme from the Gospels and/or Acts of the Apostles, given the call of the Twelve and of Paul. But, as can be seen, the Letter of Jude sheds light on the theme of discipleship, following Christ, especially because of the four virtues indicated for the disciple's action, following Jesus Christ: faith, prayer, love and hope, building the Church, according to the model of the Trinity.

Keywords: Discipleship. Faith. Church. Epistle Jude. New Testament.

Resumen

El presente texto sobre el discipulado maduro en la Epístola de Judas, en los vv.20-23, destaca la preocupación del apóstol por los discípulos de Cristo, quienes enfrentan el desafío de tratar con falsos maestros y herejes (vv.4.18.19) que intatan distorsionar la fe. Judas apela a los discípulos a que se aferren a la fe ya la oración en el Espíritu, manteniéndose en “el amor de Dios” y esperando en la misericordia de Jesucristo (vv.20-22). Él también recomienda que los miembros de la Iglesia muestren misericordia con aquellos que han sido persuadidos por herejes. Para un discipulado maduro, es necesario tener un gran amor y ser misericordioso con los demás, así como el Padre es misericordioso (vv.20-23). Finalmente, Judas amonesta a los discípulos redimidos a “aborrecer” la “túnica”, es decir, a rechazar su propio pecado (v.23), y a tener una mirada misericordiosa hacia los demás miembros de la comunidad que han caído y se han mostrado ser débil en su discipulado (vv.22-23). Trabajar este tema en una carta que es, a la vez, una de las siete cartas católicas y uno de los textos deuterocanónicos del Nuevo Testamento, es algo muy significativo, ya que lo más habitual es trabajar este tema desde el Evangelios y/o Hechos de los Apóstoles, dada la llamada de los Doce y de Pablo. Pero, como puede verse, la Epístola de Judas arroja luz sobre el tema del discipulado, siguiendo a Cristo, especialmente por las cuatro virtudes señaladas para la acción del discípulo, siguiendo a Jesucristo: fe, oración, amor y esperanza, edificando la Iglesia, según el modelo de la Trinidad.

Palabras clave: Discipulado. Fe. Iglesia. Epístola Judas. Nuevo Testamento.

Introdução

O presente ensaio é uma reflexão sobre o discipulado maduro na Epístola de Judas, nos vv.20-23, uma das sete cartas católicas (Tiago, 1–2Pedro, 1–3João e Judas), igualmente chamadas de canônicas, apostólicas e/ou não paulinas, e que também se encontra entre os sete textos deuterocanônicos do Novo Testamento (Hebreus, Tiago, 2Pedro,

2–3João, Judas e Apocalipse)³. Em nossos dias, onde cada um tende a viver a sua religiosidade segundo a sua percepção e conveniência, é oportuno refletirmos sobre quem é Jesus Cristo, o significado do acolhimento de Cristo, a necessidade de seguir Jesus Cristo e de anunciá-Lo.

Na Epístola de Judas não se encontra escrita a palavra “discipulado”, nem “discípulo”, mas apresenta vocábulos que salientam o seguimento de Jesus Cristo, derivado da escuta da sua Palavra, pregada pelos Apóstolos (vv.17.20). E é sobretudo nos últimos versículos que o autor da epístola dedica palavras de exortação à perseverança no caminho da vida em Cristo Jesus, alimentados e fortalecidos pela fé⁴.

Os vv.20-23 contém quatro palavras de ordem muito importantes para a vida cristã cotidiana, pois trazem uma exortação para se viver na *fé*, na *oração*, no *amor/caridade* e na *esperança*, edificados e fortalecidos na Trindade, no Deus Triuno⁵. Essas quatro palavras permanecem como virtudes a serem vividas pelos cristãos de todos os tempos. Sobre elas se deve edificar a própria vida pessoal e a vida da Igreja⁶. O autor se dirige a cada um, como discípulo do Mestre, mas igualmente a toda a Igreja, no sentido de que toda ela deve seguir o caminho indicado por Jesus Cristo, para salvar a todos⁷.

³ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

⁴ PERKINS, P., I e II Pietro. Giacomo e Giuda, p. 168.

⁵ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Juda, p. 536.

⁶ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Juda, p. 537.

⁷ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 472.

1. Etimologia e definição

Discipulado é um substantivo masculino derivado da palavra latina (*discipulatu*) que indica um conjunto de alunos de uma escola, estado de discípulo e aprendizado⁸. Sendo discipulado, estado de discípulo, importa-nos compreender o significado de discípulo para compreendermos o sentido do discipulado.

Discípulo do latim (*discipulus*) é aquele que recebe a instrução de alguém, aluno, o que segue os conselhos, ideias e doutrina de outrem⁹. No nosso caso, ao falarmos de discípulo na vertente cristã, seria todo aquele que aprende e segue a doutrina cristã. E o discipulado é a resposta dada pelos cristãos ao apelo de Jesus Cristo por gestos concretos de vida. É um discípulo aquele que voluntariamente entra na escola de um mestre partilhando as suas ideias¹⁰.

A palavra discípulo é uma palavra pouco usada no mundo do tempo bíblico, todavia sendo usada corretamente no judaísmo tardio, em hebraico (*talmid*), e depois aplicado na tradição bíblica; encontramos no Novo Testamento em grego (*mathetes*) no sentido original dado por Jesus Cristo¹¹.

1.1. Discípulos de Jesus

O Evangelho de São João faz alusão aos discípulos de Moisés: “...tu sim és seu discípulo; nós somos discípulos de Moisés” (Jo 9,28);

⁸ COSTA, A. J.; SAMPAIO, A., Dicionário da Língua Portuguesa. discipulado, p. 481.

⁹ COSTA, A. J.; SAMPAIO, A., Dicionário da Língua Portuguesa. Discípulo, p. 481.

¹⁰ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 240.

¹¹ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 240-241.

em Mc 2,18; Jo 1,35; At 19,1-7, faz-se alusão aos discípulos de Batista, e Mt 22,16 se fala dos discípulos dos fariseus¹².

O nome de discípulos no Novo Testamento é atribuído exclusivamente àqueles que reconhecem Jesus Cristo como Mestre e Salvador: em primeiro lugar foi atribuído aos Doze (Mt 10,1; 12,1) pertencentes ao seu núcleo mais íntimo; de seguida o grupo dos setenta e dois, que Jesus enviara dois a dois em missão (Lc 10,1). O grupo de discípulos que seguia Jesus era numeroso (Lc 6,17; 19,37; Jo 6,60). Desses tantos que seguiam Cristo muitos não foram perseverantes aos ensinamentos e seguimento do Mestre (Jo 6,66). Com o passar do tempo, todos os que acreditavam em Cristo e batizados, tendo ou não conhecido Jesus Cristo durante a peregrinação terrestre são chamados “discípulos”, portanto, são fiéis igualados aos próprios Doze apóstolos (Jo 2,11; 8,31; 20,29)¹³.

1.2. Características do discípulo de Cristo

No tempo de Jesus existiam grupos de discípulos que seguiam os doutores judeus com características aparentemente iguais às de Jesus; mas Jesus apresentava aos seus discípulos exigências únicas, tais como:

a) Vocação

Para Jesus, acima das capacidades intelectuais e morais, contava mais o chamamento, que é de sua iniciativa (Mc 1,17-20; Jo 1,8-50), e

¹² LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 241.

¹³ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 241-242.

protagonizada pela vontade do Pai, a quem todos os discípulos pertencem e os deu a Jesus (Jo 6,39; 10,29; 17,6.12)¹⁴.

d) Vinculação pessoal ao Mestre

O seguimento de Cristo exige do discípulo, um relacionamento que supera a esfera intelectual. Jesus convida ao discípulo com a expressão-convide: “segue-me!”. Os Evangelhos apresentam sempre o verbo seguir expressando a vinculação com a pessoa de Cristo (Mt 8,22; 9,9; Lc 9,57-62); seguir Jesus requer rompimento com o passado; exige escuta atenta das suas lições e conformidade da sua vida com a do Mestre e Salvador (Mc 8,34-38; 10,21.42-45; Jo 12)¹⁵.

c) Testemunho de vida

O discipulado cristão exige do discípulo a imitação e a partilha do destino do Mestre e Salvador: tomar a sua cruz (Mc 10,34), beber seu cálice (Mc 10,38s) e receber dele o Reino como recompensa (Mt 19,28; Lc 22,28-34; Jo 14,3)¹⁶.

2. A Epístola de Judas

É um dos escritos mais curtos da Bíblia, com um capítulo de 25 versículos¹⁷, podendo ser chamado de Bilhete, por sua brevidade. A

¹⁴ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 242.

¹⁵ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 242.

¹⁶ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 242.

¹⁷ CHESTER, A.; MART, R., The Theology of the letters of James, Peter and Jude, p. 65.

exemplo da Epístola de Judas, também há outros livros na Bíblia que podem ser chamados de bilhetes e não de cartas, por terem um capítulo apenas e com poucos versículos:

a) no AT, por exemplo, temos o profeta Abdias (um dos Doze profetas menores) e duas Cartas de Jeremias, uma em Jeremias 29 e a outra em Baruc 6; os dois textos que estão em Daniel 13 (Susana e o Julgamento de Daniel) e em Daniel 14 (Bel e o Dragão);

b) no Novo Testamento, além da epístola de Judas, ainda contamos com a carta de Paulo a Filêmon, a 2João e a 3João. De fato, são textos realmente muito pequenos. Para se fazer a citação, por exemplo, no caso da terceira carta de João, deve-se citar o texto pelos versículos apenas e não como capítulo e versículos, como geralmente fazemos com os livros da Bíblia.

O nosso livro em estudo não fala de discipulado nem utiliza a palavra discípulo, todavia encontramos expressões que o referem como: “amados”, “vós amados” (vv.3.17.20), vocabulário próprio do campo semântico do discipulado, no diálogo mestre e discípulos, bem como termos que exortam à perseverança de cada fiel e da Igreja toda, em Deus Pai, no Filho e no Espírito Santo.

2.1.O autor da Epístola

O autor da epístola autoafirma-se ser “Judas...irmão de Tiago” (v.1), uma afirmação que sugere ser “*Ἰούδας/Judas*”, pertencente à família do Senhor como um dos irmãos de Jesus, alusão feita em Mt

13,55 e Mc 6,3 e que está na companhia dos “irmãos” de Jesus¹⁸. No início da epístola, o autor apresenta os qualificativos que nos permitem identificá-lo com precisão. Ele autoafirma-se “Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου/*servo de Jesus Cristo, irmão de Tiago*”¹⁹. Portanto, ele considera-se não só parte da Igreja em comunhão com todos, como também servo com todos e “irmão” dos demais, irmão do Senhor como todos os crentes n’Ele (Mt 12,48-50; Mc 3,33-35); Assim, percebemos que ele não só era próximo do discipulado de Jesus, mas também tinha um íntimo conhecimento da família de nosso Senhor, que lhe poderia ter sido contrário (Jo 7,5; Mc 3,21,31), todavia, cativado pela sua mensagem e seu amor redentor, tornou-se discípulo, apóstolo, servo e duplamente irmão de Jesus Cristo²⁰.

Com o mesmo nome, Judas, temos um apóstolo, qualificado de Tiago (Lc 6,16; At 1, 13), porém é motivo de debate o qualificativo dado ao autor de irmão de Tiago. Portanto, o mais provável seria que Judas, o autor da presente epístola, seja um dos irmãos do Senhor, mas com muita incerteza que se identifique com o apóstolo²¹. Admite-se também que deram o nome Judas como um dispositivo literário, para oferecer autoridade à epístola. Sendo assim o autor da epístola é desconhecido, ou por outra, discípulo de Judas, o irmão do Senhor²².

¹⁸ CHESTER, A.; MART, R., *The Theology of the letters of James, Peter and Jude*, p. 65.

¹⁹ CHESTER, A.; MART, R., *The Theology of the letters of James, Peter and Jude*, p. 27.

²⁰ ALOMIA, M., *Cristología en la Epístola de Judas*, p. 76.

²¹ RAMAZZOTTI, B., *Epístola de Judas*, p. 449.

²² CHESTER, A.; MART, R., *The Theology of the letters of James, Peter and Jude*, p. 66.

Em suma, consideramos Judas identificado pela relação com Tiago. Judas subtendido como um dos quatro irmãos de Jesus (terceiro em Mc 6,3 – “Ἰακώβου καὶ Ἰωσήτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος/*Tiago, Joset, Judas e Simão*” –, e quarto em Mt 13,55), o escritor desta epístola que literalmente, era irmão de Tiago: Com este status familiar, ele adquire intencionalmente e propositadamente autoridade, motivando-o a escrever uma obra geral “a respeito da nossa salvação comum” (v.3)²³.

2.2.O destinatário

Já no primeiro versículo da epístola, o autor faz referência aos destinatários: “...τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς/*...aos que foram chamados, amados por Deus e guardados em Jesus Cristo...*”. Parece ser um grupo misto de gentios-cristãos e Judeus-cristãos, devido à referência que faz ao Irmão Tiago (v.1), influência conhecida nos ambientes judeo-cristãos (At 21,18-26; Gl 2,9)²⁴. Trata-se de uma particular Igreja, ou um grupo de Igrejas. Todavia, esta epístola apresenta uma provável falha no que concerne à especificação do lugar (v.1). Porém, nas cartas posteriormente copiadas para alcançar um vasto número de leitores, era frequente fazer-se o recurso à omissão dos específicos destinatários²⁵.

²³ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 974.

²⁴ RAMAZZOTTI, B., Epístola de Judas, p. 450- 451.

²⁵ FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p. 1102.

2.3. Circunstâncias da composição

O texto foi escrito num momento em que se difundiam doutrinas que punham em causa a vida das comunidades cristãs (v.4). A epístola realça a existência de falsos mestres, semelhantes aos falsos profetas disputados em 2Pedro; estes suscitavam dúvidas em relação à parusia, dada a entender pela alusão à intervenção final de Deus como juiz (v.15-17), pelo nome de escarnecedores (v.18). Difundem também erros de natureza moral: seja por palavras, seja por atos, transformando a liberdade cristã em licenciosidade (vv.4.19), vivendo como animais irracionais (v.10)²⁶.

2.4. A estrutura da Epístola

A epístola apresenta um capítulo de 25 versículos dispostos da seguinte maneira: a) saudações (vv.1-2); b) Contexto e objetivo (vv.3-4); c) Corpo (vv.5-23); d) Doxologia final (vv. 24-25)²⁷. Embora seja breve no tamanho, a epístola de Judas é grande em seu conteúdo, especialmente no campo da Trindade, das virtudes teológicas e, inclusive com citação de livros apócrifos: Assunção de Moisés (v.9) e Livro de Enoque (v.14).

3. O discipulado maduro na Epístola de Judas 20-23

Os versículos base da nossa reflexão, vv.20-23, em torno do discipulado, fazem parte do corpo da epístola onde se encontra seu

²⁶ RAMAZZOTTI, B., Epístola de Judas, p. 450.

²⁷ CHESTER, A.; MART, R., The Theology of the letters of James, Peter and Jude, p. 67-68.

clímax (vv.5-23). Judas nos vv.4-19, reitera aos leitores a necessidade de “combater pela fé”, mas somente nos vv.20-23 explica o que implica “o combater a fé” na vida dos discípulos explicitando assim que a polêmica negativa contra os falsos mestres, é subordinada a positivos e construtivos ensinamentos cristãos (vv.20-23)²⁸. Judas exorta a toda a comunidade que se alegre pela inspiração do Espírito na fé carismática (v. 20), e que são todos responsáveis pela conservação e defesa do Evangelho (v.3)²⁹.

Nos vv.20-23, Judas explica como é que os leitores, a Igreja e discípulos, devem reagir às ameaças a sua fé ou melhor, diante do perigo, eles são convidados a “levar a luz da fé”. O perigo era o antinomianismo, afirmando que o Evangelho lhes dispensava da moral cristã. Este ensinamento e o comportamento imoral que advém do mesmo, conduz ao julgamento; esta ideia foi mencionada para identificar os adversários como pecadores do tempo presente, cujo julgamento é iminente. Judas afirma que o verdadeiro Evangelho deve ser mantido para fazer face ao ensinamento antinomianismo; é um Evangelho com implicações morais. Este deve ser vivido duma maneira cristã³⁰.

3.1. As implicações morais do discipulado maduro

Para Judas a vivência particular e comunitária da fé é consequencial, isto é, tem implicações morais. Ele apresenta tais implicações no ápice da sua epístola (vv.20-23). Estes versículos

²⁸ FREEDMAN, D., *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1098.

²⁹ FREEDMAN, D., *The Anchor Bible Dictionary*, p.1100.

³⁰ FREEDMAN, D., *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1102-1103.

revelam uma beleza ímpar, seja linguística, seja temática: contempla um convite à oração, à prática da misericórdia das entranhas de Deus³¹; e da compaixão que vem de Deus e a viver não a própria vontade, mas sim a de Deus. É um grande convite a viver totalmente confiante nas mão de Deus, mas no zelo recíproco, para que ninguém fique fora do projeto de Deus: “era mister agir com misericórdia e compaixão”³².

<p>²⁰ Ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἀγίῳ προσευχόμενοι,</p> <p>²¹ ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον.</p> <p>²² καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους,</p> <p>²³ οὓς δὲ σφάζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα.</p>	<p>²⁰ Mas vós, amados, edificando-vos a vós mesmos sobre a vossa santíssima fé e orando no ESPÍRITO SANTO,</p> <p>²¹ guardai-vos a vós mesmos no amor de DEUS, aguardando-vos a misericórdia de nosso SENHOR JESUS CRISTO para a vida eterna.</p> <p>²² E uns dos outros compadecei-vos dos que duvidam/contestam (<i>dos hereges</i>);</p> <p>²³ a outros salvai, arrancando-os do fogo; e de outros tende misericórdia em temor, odiando a própria veste (<i>túnica</i>) contaminada pela carne.</p>
--	--

³¹ GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17, p. 285-312.

³² MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 135.

O autor adverte os leitores, neste caso aos discípulos, como deve ser levado a cabo o discipulado, superando o perigo proporcionado pelo ensinamento antinomianismo e pelo comportamento imoral: para Judas é necessário o exercício das virtudes teológicas; isto é, o discipulado maduro faz-se com a prática das virtudes teológicas: fé, esperança e caridade e o seguimento da religião³³.

Judas de maneira sumária apresenta quatro liminares que constituem o essencial na vida cristã ou do discipulado; que na nossa percepção são elementos sem os quais é impossível um discipulado maduro que são: o Evangelho, a Oração, a obediência e a esperança (vv.21-22). a) O Evangelho, designado pela expressão “ἀγιωτάτη ὑμῶν πίστει/vossa santíssima fé” (v.20)³⁴, recebida pelos apóstolos (v.17), é uma clara implicação moral que é a fundação de toda a comunidade cristã (At 4,4.33); b). A Oração inspirada pelo Espírito manifesta a confiança em Deus que habilita o discípulo a saber discernir as inspirações de Deus, das profecias inspiradas pelos opositores do Evangelho de Jesus Cristo; c) A obediência é necessária para que os leitores, e neste caso os discípulos, possam manter-se “no amor de Deus” que é fruto de submissão a vontade de Deus; d) A esperança no discipulado surge no acreditar na vinda do Senhor (At 1,11), onde Ele mostrará a misericórdia por todos os que permanecerão fiéis à sua Palavra. Esta obediência do discipulado conduz à salvação escatológica,

³³ RAMAZZOTTI, B., Epístola de Judas, p. 453.

³⁴ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 46; MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 86.

ao invés do caminho da imoralidade que conduz o antinomiano à escatologia do julgamento³⁵.

4. Os deveres da Caridade

Judas depois de tecer comentários em torno da vinda e da corrupção dos hereges (vv.5-19), exorta os crentes, neste caso os discípulos de Jesus Cristos, pertencentes a todas as Igrejas, como devem fazer face às incursões dos hereges que andavam a tentar corromper a fé dos crentes, dificultando, assim, o seu discipulado maduro. Judas em jeito de contra-ataque aos hereges, convida os crentes para uma ação comunitária: edificarem-se juntos na sua fé, unirem-se “no amor de Deus” e porem sua esperança na misericórdia de Cristo na sua vinda (vv.20-21)³⁶, visto que tais virtudes edificam a Igreja, pois fortalecem os irmãos “na fé, na unidade e na coesão”³⁷, buscando sempre fortalecer a unidade da Igreja³⁸, enquanto que “a heresia destrói a unidade da Igreja”³⁹, que é fortalecida pelo dom da fé.

A ação dos hereges para com os discípulos de Jesus foi poderosamente persuasiva, por isso é que Judas pretende exortar a comunidade cristã à ação redentora (vv.22-23) face a apostasia, pois era uma ameaça genuína ao discipulado maduro, daí que Judas apela à esperança; a comunidade cristã na sua missão de resgatar os irmãos

³⁵ FREEDMAN, D., *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1103.

³⁶ ODEN, T. C., *Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas*, p. 330; KISTEMAKER, S., *Epístolas de Pedro e Juda*, p. 538; SCHEKLE, K. H., *Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, p. 275.

³⁷ STOGER, A., *Judas. 2Pedro*, p. 46.

³⁸ KISTEMAKER, S., *Epístolas de Pedro e Juda*, p. 536.

³⁹ SCHEKLE, K. H., *Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, p. 272.

tresmalhados, deveria acautelar-se a fim de não se deixar corromper pela imoralidade dos hereges⁴⁰.

4.1. Guardai-vos no amor de Deus

Judas ao iniciar a sua exortação aos membros da Igreja, os discípulos de Jesus Cristo, apelida-os de “amados” (“ὐμεῖς δέ, ἀγαπητοί/*mas vós, amados*”); o mesmo enfático encontramos no v.17, onde o autor realça um nítido contraste dos membros da Igreja com os hereges evocados no v.19, homens infiltrados, desprovidos do Espírito e incitadores de divisão na Igreja, através do seu ensino. Portanto, Judas convida aos membros da família cristã, no seu discipulado, a não se deixarem corromper pelo ensino desses homens mundanos, mas sim a edificarem-se sobre o fundamento da sua fé, a orarem no Espírito, que já o possuem como povo de Deus (v.20), e a manterem-se no amor de Deus (v.21)⁴¹. O autor da epístola tem consciência de que o amor é dom de Deus e que é preciso perseverar nele, fazendo do amor de Deus uma regra de vida. Por isso, o cristão “deve realizar no amor a norma de seu agir”⁴². Aliás, o “amor de Deus” é um dom para seus filhos, pois vem acompanhado de sua misericórdia⁴³.

De um lado os hereges estão engajados em destruir o tecido social da Igreja e do outro lado, Judas empenha-se em advertir os membros da congregação: “ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν

⁴⁰ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁴¹ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 84; GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁴² STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 47.

⁴³ MAZZEO, M., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 439.

πίστει/edificai-vos juntos na vossa santíssima fé”, a partir da metáfora de um edifício, que é edificado e fortificado, “solidamente construído, que é a Igreja”⁴⁴, ao longo do tempo e da história, lembrando sempre que: “A Igreja não é local de visitas, mas de obras”⁴⁵. Aliás, a ideia do termo ἐποικοδομοῦντες é a de um *sobre-edificando*, muito mais que edificar, pois se trata de edificar a partir das virtudes elencadas a seguir (fé, oração, amor e a esperança)⁴⁶ Embora o verbo “edificar” tenha seu uso comum, aqui na epístola de Judas, o autor o toma no sentido da edificação da Igreja, que vai acontecendo em cada crente e na totalidade dos fiéis, espalhada pelo mundo⁴⁷.

Ora, Judas usa a mesma metáfora de edificação que era bem conhecida dos escritos de Paulo (Rm 15,2,20; 1Cor 3,9-17; 8,1; 10,23; 14,3-5; 2Cor 10,8; 12,19; 13,10; 1Ts 5,11; Ef 2,21; 4,12, 16, 29), embora não seja originário de Paulo, e mesmo em 1P 2,5, para falar de um “edifício espiritual”, a partir de uma linguagem muito sugestiva para falar da ideia de corpo edificado em Cristo, por exemplo⁴⁸. Tal edificação se dá sobre o “fundamento da fé”⁴⁹. Esta metáfora de edificação era muito familiar ao mundo antigo, pois era usada frequentemente nas discussões no seio político, embora não limitada a este âmbito. Judas usando esta imagem, convida os discípulos, isto é, os membros da Igreja

⁴⁴ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 46.

⁴⁵ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 472.

⁴⁶ PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 512.

⁴⁷ MAZZEO, M., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 438.

⁴⁸ MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 133.

⁴⁹ SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 273.

a edificarem a sua comunidade de maneira conjunta e não se deixarem dividir pela persuasão dos hereges (v.19)⁵⁰.

Judas está convencido que os discípulos só podem resistir à persuasão dos hereges, neste caso, só podem viver o seu discipulado, crescendo não só individualmente na fé, como também comunitariamente, integrando e beneficiando cada membro em particular (Ef 4,11-16).

Judas recorda-nos que a função da liderança da Igreja, é que cada membro dê o seu contributo para a edificação corporativa da fé (1Pd 4,10-11), pois a comunidade é o terreno onde a fé cresce⁵¹.

Judas compreende que a fé é o fundamento sobre o qual a Igreja é edificada: “τῆ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει/*vossa fé extremamente sagrada*”; ele descreveu anteriormente este fundamento como “τῆ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἀγίοις πίστει/*que uma vez foi e para todos transmitidos/dados aos santos a fé*” (v.3), e volta a descrever a fé como “ἀγιωτάτῃ/*santíssima*” (o adjetivo ἅγιος, no superlativo), para realçar que a fé transmitida aos santos é “extremamente sagrada”, visto que “ela é um dom de Deus”⁵² para cada fiel e para toda a Igreja. Os discípulos são convidados a trabalhar juntos para construir a sua comunidade sobre este fundamento, que é sagrado e inviolável. E em contrapartida, é precisamente contra esse fundamento que os hereges estão tentando desenhar e combater no seio da comunidade crente. Por esta razão Judas

⁵⁰ ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas, p. 330.

⁵¹ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 84.

⁵² MAZZEO, M., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 438.

ressalta que esta “fé é extremamente sagrada”. Pretendendo esclarecer que esta fé recebida não deve ser dispensada, pois ela é muito sagrada⁵³.

A vida da comunidade é fundada sobre esta base mais excelente, e para que ela cresça e produza frutos, precisa ser acompanhada pela oração: “ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι/orar no Espírito Santo” (v.20)⁵⁴. De novo, Judas alerta os crentes que os hereges são pessoas desprovidas do Espírito (v.19)⁵⁵ e convida os crentes a se fortalecerem a partir de uma vida de oração movida pelo Espírito Santo e não por vãs e enganosas propostas mundanas. A intimidade com ele é fundamental, pois “o Espírito Santo faz da nossa fé uma oração”⁵⁶.

Portanto, a Igreja nasce no dia do Pentecostes com a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos (At 2,1-12). O Espírito e a comunhão com Deus é que marca, explicitamente, a Igreja e os seus membros no seu discipulado. A “oração no Santo Espírito” define a vida dos seguidores de Cristo no seu discipulado maduro, como também acontece para Paulo (Rm 8,15-26; 1Cor 12,3; Gl 4,6, Ef 6,18)⁵⁷. Judas está convencido e exorta a comunidade crente a se agarrar ao que os mantém unidos. Para ele, o discipulado maduro só é possível pela aceitação da fé apostólica e do Espírito Santo, Palavra e Espírito, que caracterizam verdadeiramente a comunidade cristã. O Evangelho é realizado e o Espírito está operando em toda a verdadeira comunidade cristã⁵⁸.

⁵³ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁵⁴ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 88; PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 513.

⁵⁵ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁵⁶ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 47.

⁵⁷ SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 273.

⁵⁸ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

4.2. Aguardamos a misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo para a vida Eterna

No v.21, Judas continua a sequência de exortações já avançadas no versículo anterior: “ἐαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε/*guardai-vos a vós mesmos no amor de Deus*”, pois é preciso perseverar no amor que cada um experimentou em Deus, não esmorecer e muito menos abandonar o amor de Deus e nem permitir que outros abandonem⁵⁹. Ele, vendo os hereges tentando desviar os membros da comunidade cristã para o caminho do pecado (v.4) e persuadindo-os a seguir seu estilo de vida (vv.22-23), Judas adverte-os a “disputar pela fé” (v.3) e apeguem-se com segurança ao que receberam (v.21); e recorda-lhes que como eleitos de Deus, foram “guardados” para Jesus Cristo e seu retorno (v.1; Jo 17,11-12; 1Ts 5,23). Daí o dever do discípulo agradecido ser o de “guardar”, isto é, obedecer ao mandamento de Deus (1Tm 6,14; Tg 2,10; 1Jo 2,3-5; 3,22, 24; 5,3; Ap 1,17; 14,12) e a permanecer no estado de graça, visto que os cristãos são os amados e eleitos de Deus⁶⁰. A ideia do “guardar” evoca um caminho de cuidado e de diligência, comportando o significado de perseverar no bom caminho, de não andar fora dos ensinamentos dos apóstolos: “Os leitores tinham essa missão de não deixar escapar os ensinamentos dos apóstolos e não e deixar iludir pelos

⁵⁹ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 473.

⁶⁰ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

falsos mestres com falsas promessas ou doutrinas. Neste sentido, eles deveriam perseverar firmes naquilo que tinham recebido”⁶¹.

O nosso autor, antes de apresentar a maneira como a Igreja deve lidar com os seus adversários (vv.22-23), apresenta um imperativo: *προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον/aguardando-vos a misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo para vida eterna*”, para os que nele esperam e depositam sua confiança⁶². Ele convida a Igreja não só a manter a sua fé, como também a esperar ansiosamente a vinda da “misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo” (v.1), pois só assim é que viverão a vida presente com piedade⁶³. Segundo Stoger, nossa vida está inteiramente na vida da Trindade:

Nossa vida cristã está garantida pelo Deus Trino. O Pai nos dá o amor, do Senhor Jesus Cristo esperamos a misericórdia, o Espírito reza em nós e conosco. O Pai faz o começo dando-nos o amor, o Espírito Santo é a força vivificante em nossa caminhada, o Senhor Jesus Cristo dá o acabamento final da salvação, a vida eterna. É mobilizada toda a riqueza de Deus para que nós consigamos nosso fim⁶⁴.

Portanto, os discípulos de Cristo aguardam ansiosamente “τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/a misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo”; uma “misericórdia” vista como bênção escatológica, dada aos cristãos na consumação final (Lc 1,78; 2Tm 1,16-18; Rm 9,23), que é

⁶¹ MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 134.

⁶² GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 474; PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 519-520.

⁶³ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁶⁴ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 47-48.

oposta ao juízo que merecerão os que desobedecem ao Evangelho (Tg 2,13): A misericórdia de Deus concedida à humanidade é manifestada pelo plano de salvação da humanidade por intermédio de Jesus Cristo (Ef 2,4; 1Tm 1,2; 2Tm 1,2; Tt 3,5; 1Pd 1,3), e ela se estende àqueles que pelo pecado, foram alienados de Deus (Ef 2,3-4; Tt 3,3-5) pois Deus tem piedade, ele age com piedade (“*ἔλεον/dor sentida em sofrimento imerecido*”; ele estende a sua misericórdia para aqueles que merecem julgamento. Enquanto a Igreja aguarda a misericórdia do Senhor Jesus, membros da Igreja, os discípulos de Cristo no seu discipulado, devem estender a bênção escatológica da misericórdia para com aqueles que, na sua fraqueza, caíram na armadilha dos hereges (vv.22-23)⁶⁵. Se o caminho para com todos deve ser sempre o da compaixão, tratar a todos com misericórdia, com muito mais razão ainda para com os errantes⁶⁶, a fim de trazê-los de volta para o bom caminho: “O conselho de Judas é para que se tenha piedade dessas pessoas”⁶⁷. O autor da epístola exorta a todos no sentido de que “a misericórdia de Nosso Senhor Jesus Cristo” seja uma prática cotidiana e recíproca, no cuidado pessoal e comum⁶⁸.

No entanto, a misericórdia de Deus manifestada neles em sua vinda trará a vida eterna: “*εἰς ζωὴν αἰώνιον/para a vida eterna*”; a “vida eterna” era uma esperança fundamental no judaísmo posterior, uma “renovação eterna da vida” (2Mac 7,9) dada na ressurreição (Dn 12,2). Judas faz-nos compreender que não é possível um discipulado maduro

⁶⁵ GREEN, L., *Jude and 2Peter*, II. C. (ebook)

⁶⁶ PERKINS, P., *I e II Pietro*. Giacomo e Giuda, p. 169.

⁶⁷ KISTEMAKER, S., *Epístolas de Pedro e Juda*, p. 540.

⁶⁸ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., *Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas*, p. 473.

sem a esperança de vida eterna, e sem a antecipação da misericórdia do Senhor Jesus Cristo, evitando o caminho dos hereges⁶⁹. A vida eterna deve ser o desejo de todo crente. Mas ninguém a conquista por si só e nem como um objeto a ser comprado. Pelo contrário, ela é, pela graça de Deus, que pede a seus filhos que vivam a misericórdia entre si, especialmente para com os mais necessitados. Porém, “unicamente a misericórdia de Jesus Cristo nos pode franquear a entrada na vida eterna”⁷⁰.

4.3. Arrancando-os ao fogo; de outros ainda tende misericórdia

Judas, terminando a sua exortação à Igreja a resistir às propostas heréticas dos seus adversários edificando-se na fé, “orando no Espírito”⁷¹, mantendo-se no amor de Deus e esperando a misericórdia vindoura do Senhor (vv.22-23), instrui os membros da comunidade cristã como devem viver o seu discipulado sem se deixar persuadir pelas propostas dos hereges; para tal, exorta a Igreja que: “οὐς μὲν ἐκ πυρὸς ἀρπάσατε/*pegue um pouco do fogo*”, dando a ideia de que nem tudo está perdido, ainda é possível salvar uma parte dos que estão em caminho errado⁷²: é preciso cuidar dos dois grupos que existem na vida da comunidade, de quem está firme e de quem não está⁷³. O cristão deve saber que sua vida é como uma estrada ou uma casa que precisam ser

⁶⁹ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁷⁰ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 47.

⁷¹ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 472.

⁷² MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 135; PERKINS, P., I e II Pietro. Giacomo e Giuda, p. 168.

⁷³ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Juda, p. 540.

edificados, construídos, e isso demanda tempo e esforço: “tudo tem que ser construído paulatinamente, passo a passo, com muita persistência, perspicácia e perseverança”⁷⁴.

A imagem do “arrancar do fogo”, para salvar os crentes das situações de risco, a exemplo dos hereges, é um pensamento que parece ecoar a profecia de Zacarias, em Zc 3,2: “δαλὸς ἐξῆσπασμένος ἐκ πυρός/*um tição arrancado do fogo*”, embora a linguagem não siga a *Septuaginta* (LXX) e pode refletir o conhecimento do *Texto Hebraico* (BHS), o verbo hebraico לָצַד/*nāṣal* (*entregar ou salvar*), mas na LXX nunca é traduzido por “ἀρπάζω/*arrebatat*”, embora o verbo usado pelo autor possa significar “entregar”; expressão encontrada em (Am 4,11). Todavia, Judas provavelmente tem em sua mente a passagem de Zacarias, visto que o eco desse texto se encontra no v.9 e novamente Judas a faz alusão no v.23⁷⁵. A imagem do “fogo” remete à ideia da “heresia”, termos presentes nos vv.20-23, que, por sua vez, remete à ideia do juízo final de Deus, conforme se encontra nos Evangelhos, a exemplo de Mt 13,41-43.49-50⁷⁶.

A imagem do julgamento divino pelo fogo é comum no Novo Testamento e no Antigo Testamento assim como na literatura judaica (Dt. 32,22; Is 29,6; 30,27,30,33; 33,14; 66,15–16, 24; Jl 1,20; Na 1,6; Sf 1,18; 3,8; Ml 4,1; 2Ts 1,8; 2Pd 3,7, 10; Ap 9,17–18; 16,8; 20,9). Judas estava convencido que a apostasia era tão real, quanto a esperança de redenção para os seduzidos pelos desertores. Por isso Judas convida a

⁷⁴ MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 133.

⁷⁵ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁷⁶ MAZZEO, M., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 441.

Igreja a se engajar num ato redentor para com os que enfrentarão o julgamento; ela deve “ἀρπάσατε/*arreatá-los*” do fogo, isto é, arrancá-los do fogo, onde o significado do verbo é “tomar algo com força” (Jó 24,2.9; Br 4,26; Mt 11,12; 12,29; 13,19; Jo 6,15; 10,12.28–29; At 23,10); porém, a palavra “arreatar” por vezes que é tomada no sentido negativo, e noutras no sentido positivo; neste caso concreto, nos parece que Judas toma-a no sentido positivo⁷⁷.

Judas convida os discípulos de Cristo a se engajar de corpo e alma e com urgência no resgate daqueles que se deixaram levar pelos ensinamentos dos hereges. Assim que a Igreja responsável por se edificar sobre o fundamento da fé (v.20)⁷⁸, assim também devem ser tomadas medidas concretas e rápidas para resgatar os discípulos rebeldes. Os membros errantes da comunidade cristã, *as ovelhas perdidas*, não merecem demissão, mas sim, devem ser procuradas e libertadas do erro em que se encontram e reintegrados na comunidade dos crentes (Lc 15,3-7). Estes necessitam de um cuidado especial⁷⁹. Portanto, a Igreja é uma comunidade feita de membros falíveis, que receberam e recebem continuamente o Amor e o perdão de Deus, o Criador. No seu discipulado, os membros nem sempre caminham corretamente, todavia reconhecem que falharam e confiam no perdão de Deus e direcionam-se a Ele em oração e de coração contrito (Lc 18,13).

Judas convida ainda os membros da Igreja a: “διακρινόμενος δὲ ἐλεῖτε ἐν φόβῳ/*demonstrar misericórdia, com medo, para com aqueles*

⁷⁷ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁷⁸ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 88.

⁷⁹ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

que duvidam/contestam”. Voltando a sua atenção para διακρινομένων, que provavelmente o uso da expressão equivaleria dizer “aqueles que duvidam/contestam”⁸⁰, “aqueles que vacilam” (Mt 21,21; Mc 11,23; Rm 4,20; 14,23; Tg 1,6), ou ainda “hereges”, como preferem muitas traduções, pois não é tão fácil traduzir este termo⁸¹, Judas recomenda os membros da Igreja a “mostrar misericórdia” sobre todos aqueles que foram persuadidos pelos hereges e se posicionam contra a visão da sua fé⁸². Portanto, Judas faz-nos compreender que um discipulado maduro requer, por parte dos discípulos um grande amor, misericordioso e bondoso⁸³, como o Cristo compassivo⁸⁴; comparável ao exemplo do amor oferecido por Deus a humanidade, que se manifesta na capacidade de ser misericordiosos uns com os outros como o Pai é misericordioso (Lc 6,36-38).

O autor da epístola não tem dúvidas em chamar a atenção de todos para o fato da responsabilidade recíproca no cuidado entre os irmãos da comunidade, os membros da Igreja, para que todos sejam salvos, que ninguém se perca e/ou fique fora. Neste sentido, o convite é que para sejam compassivos para com todos e procurem salvar a todos, ajudando-se mutuamente. Nesta linha, seu convite é para que seja praticada sempre

⁸⁰ SCHEKLE, K. H., *Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, p. 276; MAZZEO, M., *Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, p. 440.

⁸¹ PERKINS, P., *I e II Pietro. Giacomo e Giuda*, p. 168.

⁸² GREEN, L., *Jude and 2Peter*, II. C. (ebook)

⁸³ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., *Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas*, p. 474.

⁸⁴ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso*, p. 127-143.

a misericórdia: “é preciso ser misericordioso”⁸⁵. Como bem expressam Grunzweig, Holmer e Boor, muito mais ainda com os indecisos: “Para eles deve valer a compaixão da Igreja”⁸⁶.

5. Misericórdia com Temor, abandonando a veste manchada pela carne

No Antigo e no Novo Testamentos fala-se de viver “com medo do Senhor” (AT) e viver “no temor de Deus ou de Jesus” (NT) referindo-se ao medo de circunstâncias adversas (Is 33,7; 1Cor 2,3; Hb 2,15; 1Pd 2,18). Em ambos os Testamentos “com medo” pode ser entendido como ter medo de circunstâncias adversas (Is 33,7; 1Cor 2,3; Hb 2,15; 1Pd 2,18). No entanto, Judas adverte sobre uma questão particular, a de ser tentado. Os membros da Igreja devem mostrar misericórdia conscientes das tentações que neles adviriam (Jd 23; Gl 6,1). Judas põe-lhes ainda de aviso: “μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπιλωμένον χιτῶνα/*odiando até a túnica manchada pela carne*”⁸⁷, indicando uma situação de pecado⁸⁸, de erro, visto que “carne significa a frágil natureza humana e a vida do homem caída em poder do pecado”⁸⁹.

Portanto, a ideia de ter a “túnica” manchada representa uma moral contaminada, tratando-se de um pensamento encontrado em Zc 3,4: “o anjo disse àqueles que estavam à volta dele: ‘Tirai-lhe essas roupas

⁸⁵ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 48.

⁸⁶ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 474.

⁸⁷ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁸⁸ PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 523.

⁸⁹ SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 277.

suja'. Depois disse a Josué: “Eis que tirei de ti a tua imundice e te revesti com roupa de festa”. A afirmação feita por Judas “odiando a túnica manchada pela carne” (v.23)⁹⁰, ele se referia a uma mancha (σπίλος) que poderia ser ou uma mancha no sentido literal (causada por sujeira ou tinta) ou mancha no sentido figurado “sujeira moral” (Ef 5,27; 2Pd 2,13) e moralmente contaminado (Sb 15,4; Tg 3,6); por “carne” poderia se referir ao tecido muscular (Lc 24,39; At 2,31; Rm 2,28) ou ao corpo no seu todo (Gl 4,13; Cl 2,1; Hb 9,10). Como já se referiu nos vv.7-8, relacionando a carne ao pecado dos anjos, considerados atos sexuais, e dos hereges que “contaminaram a carne”⁹¹, certamente que Judas tenha em mente a imoralidade sexual que era a distintivo da práxis dos hereges (vv 4-8.11-12.16.18) e que ela manchava a túnica, isto é, tornava a vida dos discípulos que se deixaram enganar, pelos caminhos pecaminosos dos hereges, também pecaminosa⁹².

Judas (v.23), adverte os discípulos resgatados a “odiar” a túnica “contaminada pela carne”⁹³, isto é, a rejeitar o próprio pecado⁹⁴, como também faz Paulo, em Gl 6,1; e os discípulos que se mantiveram firmes no seu discipulado “com medo” devem ter um olhar misericordioso para com os outros membros da comunidade que caíram e que se manifestam fracos no seu discipulado, como também aparece em outros textos do Novo Testamento (Jo 3,20; Hb 1,9; Ap 2,6)⁹⁵.

⁹⁰ ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas, p. 331; GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 475.

⁹¹ ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas, p. 330.

⁹² GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

⁹³ ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas, p. 330.

⁹⁴ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Juda, p. 541.

⁹⁵ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C. (ebook)

Conclusão

Na Epístola de Judas não encontramos escrita a palavra “discipulado” nem “discípulo”, mas, como demonstrado por este ensaio, apresenta vocábulos que salientam o seguimento de Jesus Cristo, suscitado pelo anúncio do Evangelho feito pelos Apóstolos (vv.17.20). Segundo os Evangelhos, este grupo era numeroso (Lc 6,17; 19,37; Jo 6,60), mas nem todos foram perseverantes aos ensinamentos e à vida de fé proposta por Jesus Cristo (Jo 6,66). Com o passar do tempo, todos que acreditavam em Cristo e batizados, tendo ou não conhecido Jesus Cristo durante a peregrinação terrestre, foram chamados “discípulos”, são fiéis e na dignidade batismal, são igualados aos próprios apóstolos (Jo 2,11; 8,31; 20,29)⁹⁶.

Os vv.20-23 da epístola de Judas, base da nossa reflexão em torno do discipulado, fazem parte do corpo da epístola onde se encontra o clímax da própria epístola (vv.5-23). Judas explica o que implica “o combater a fé” no discipulado contra os falsos mestres (vv.20-23)⁹⁷. O autor da epístola exorta a toda a comunidade para que se alegre com inspiração do Espírito na fé carismática (v.20), e que são todos responsáveis pela conservação e defesa do Evangelho (v.3)⁹⁸.

Nos vv.20-23, Judas explica como é que os leitores, neste caso os discípulos, devem reagir às ameaças à sua fé ou melhor, diante do perigo, eles são convidados a “levar a luz da fé”, inclusive ajudando aos que estão se distanciando da fé e do seguimento de Cristo Jesus. O perigo era

⁹⁶ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 241-242.

⁹⁷ FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p. 1098.

⁹⁸ FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p.1100.

o antinomianismo, afirmando que o Evangelho lhes dispensava da moral cristã. Este ensinamento e o comportamento imoral que advém do mesmo, conduz ao julgamento. Judas afirma que o verdadeiro Evangelho deve ser mantido para fazer face ao ensinamento antinomianismo, é um Evangelho com implicações morais que deve ser vivido duma maneira cristã⁹⁹.

O autor adverte os leitores, neste caso os discípulos, acerca de como deve ser levado a cabo o discipulado superando o perigo proporcionado pelo ensinamento antinomianismo e pelo comportamento imoral: para Judas é necessário o exercício das virtudes teológicas; isto é, o discipulado maduro faz-se com a prática das virtudes teológicas: fé, esperança e caridade e o seguimento da religião¹⁰⁰.

A ação dos hereges para com os discípulos de Jesus foi poderosamente persuasiva; Judas exorta a comunidade cristã à ação redentora (vv.22-23), face à apostasia que é uma ameaça genuína ao discipulado maduro. É pela esperança que a comunidade cristã, na sua missão de resgatar os irmãos tresmalhados, deveria acautelar-se a fim de não se deixar corromper pela imoralidade dos hereges¹⁰¹.

Terminando a exortação, Judas, convida os discípulos resgatados a “odiar” a “túnica”, isto é, a rejeitar o próprio pecado e a viver a nova vida em Cristo Jesus; e os discípulos que se mantiveram firmes no seu discipulado “com medo”, devem ter um olhar misericordioso para com os outros membros da comunidade, que caíram na “heresia”, e que se

⁹⁹ FREEDMAN, D., *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1102-1103.

¹⁰⁰ RAMAZZOTTI, B., *Epístola de Judas*, p. 453.

¹⁰¹ GREEN, L., *Jude and 2Peter*, II. C.

manifestam fracas no seu discipulado (Jo 3,20; Hb 1,9; Ap 2,6)¹⁰², para que sejam reerguidos no Senhor, e a ferramenta para isso é a misericórdia de Deus e não um julgamento humano desprovido de bondade e caridade.

Referências Bibliográficas

ALOMIA, M. **Cristología en la Epístola de Judas**, DavarLogos 7.2 (2008), p. 73-99.

Biblia Sagrada, Editorial Missões Cucujães, Portugal, 2005.

BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**, 2ª ed., Câmara municipal do Livro, SP, Brasil, 2012.

CHESTER, A.; MART, R. **The Theology of the letters of James, Peter and Jude**. New Testament theology. Cambridge University Press, USA, 1994.

COSTA, A. J.; SAMPAIO, A. **DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA**, 5ª Ed, Porto Editora, Porto, 1982.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**, vol.3 (H-J), Doubleday, New York, 1898.

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. ISSN 0102-4469.

Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

¹⁰² GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v.3, n.6, p. 285-312, jul./dez. 2020. Doi: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2020v3n6p285>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, 37(143), 2021, p. 127–143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>

GREEN, G. L., **Jude and 2Peter**, Beker exegetical commentary of the New Testament. Michigan: Baker academic, 2013.

GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W. **Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas**. São Paulo: Curitiba, 2008.

KISTEMAKER, S. **Epístolas de Pedro e Judas**. São Paulo: Cultura Criustã, 2006.

LEON-DUFOUR, X. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1972.

MARCONI, G. **Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro**. Bologna: EDB, 2005.

MAZZAROLO, I. **Cartas de de Tiago e Judas**. Exegese e Comentário. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2016.

MAZZEO, M. **Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda**. Roma: Paoline, 2002.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ODEN, T. C. **Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas**. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento, vol. 11. Madrid: Ciudad Nueva, 2002

PÉREZ MILLOS, S. **1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas**. Veladecavalls: CLIE, 2018.

PERKINS, P. **I e II Pietro. Giacomo e Giuda**. Torino: Claudiana, 2015.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAMAZZOTTI, B. Epístola de Judas. In: RAMAZZOTTI, B. **Introdução à Bíblia**. Petrópolis: Vozes, v/2, 1969, p. 447-456.

SCHEKLE, K. H. **Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda**. Brescia: Paideia, 1981.

STOGER, A. **Judas. 2Pedro**. Petrópolis: Vozes, 1971.