

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Fábio Luiz Ribeiro

A teologia do Enviado: da Sagrada Escritura ao movimento carismático

Mestrado em Teologia

São Paulo
2020

Fábio Luiz Ribeiro

A teologia do Enviado: da Sagrada Escritura ao movimento carismático

Mestrado em Teologia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia, área de concentração Teologia cristã, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Manzatto.

São Paulo

2020

Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Antonio Manzatto pelo apoio, incentivo e sábia paciência ao longo da pesquisa.

À Ordem dos Servos de Maria pelo financiamento dessa pesquisa.

À direção, professores, alunos e funcionários da PUC-SP, pela amizade, respeito e confiança em mim depositados.

Aos professores que aceitaram o convite para compor a banca examinadora.

Aos paroquianos da Paróquia Nossa Senhora das Dores que me sustentou com suas orações e total apoio nessa pesquisa.

Ao Vamberto Marinho de Arruda Junior pela imprescindível ajuda no contato com a Língua Hebraica.

Aos que leram os originais e apresentaram suas críticas e contribuições, encorajando-me a concluir esse trabalho e fechar mais um ciclo em minha vida.

Aos que, por graça de Deus, foram enviados ao meu caminho, particularmente Eliane Rodrigues Gil, e ajudaram-me a descobrir novas formas de anunciar o Enviado, deixando-me guiar pelo Espírito, sabendo-me filho do Pai.

Aos que reconhecem Jesus, que o Pai enviou na força do Espírito, presente na vida e na história de todos os seres humanos e insistem em anunciar o amor e a fidelidade de Deus para conosco.

A esses a quem agradeço e àqueles que me serão enviados como filhos espirituais dedico este trabalho.

“Caro cardo salutis”
(“A carne é o eixo da salvação”)
Quintus Septimius Florens Tertullianus

RESUMO

Esta dissertação tem como objeto de estudo a cristologia bíblica do enviado a partir de uma aproximação com a cristologia popular da RCC (Renovação Carismática Católica). Partindo da teologia bíblica do enviado, focou-se a cristologia apresentada no movimento carismático católico, procurando explicitar suas características, escassezes de discernimento teológico e implicações para a autocompreensão do cristão. Confiando que a cristologia do enviado pode preencher as lacunas presentes na RCC, a tradição do Antigo Testamento e Novo Testamento acerca do envio de origem teológica, iluminou a configurar um quadro amplo sobre o qual o evangelista João pôde compilar sua cristologia. Por fim, são repassadas as ocorrências de envio no Evangelho segundo João, realçando como na narrativa Jesus se autocompreende e se autoapresenta como o enviado do Pai. As proposições da sistematização teológica do último capítulo visam responder os questionamentos sugeridos pela cristologia carismática. O presente trabalho quer contribuir para a melhor compreensão do envio de Jesus em diálogo com uma tendência cristológica atual.

Palavras chave: Cristologia do enviado, Escritura, envio, RCC (Renovação Carismática Católica), cristologia popular brasileira.

ABSTRACT

This dissertation has as object of study the biblical Christology of the Envoy from an approximation with the popular Christology of the CCR (Catholic Charismatic Renewal). Starting from the biblical theology of the Envoy, it focuses on the Christology presented in the Catholic charismatic movement, seeking to explain its characteristics, scarcity of theological discernment and implications for the Christian's self-understanding. Trusting that the Christology of the Envoy can fill the gaps present in the CCR, the tradition of the Old Testament and New Testament about theological origin of the Envoy, illuminated to set up a broad picture on which the Evangelist John was able to compile his Christology. Finally, the occurrences of the Envoy in the Gospel according to John are reviewed, highlighting how in the narrative Jesus understands himself and presents himself as the father's Envoy. The propositions of the theological systematization of the last chapter aim to answer the questions suggested by charismatic Christology. The present work aims to contribute to a better understanding of Jesus' Envoy in dialogue with a current Christological tendency.

Key words: Christology of the Envoy, Scripture, sending, CCR (Catholic Charismatic Renewal), Brazilian folk Christology.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

DBT	BAUER, Johan Baptist. <i>Dicionário Bíblico-Teológico</i> . São Paulo: Loyola, 2000.
DENT	BALZ, Horst e SCHNEIDER, Gerhard. <i>Diccionario exegetico del Nuevo Testamento</i> . Salamanca: Sígueme, 1996. (Biblioteca de Estudios Biblicos; 90). Tomo I.
DITAT	HARRIS, R. Laird <i>et al.</i> <i>Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento</i> . São Paulo: Vida Nova, 1998.
DTMAT	JENNI, E.; WESTERMANN, C. <i>Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento</i> . Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2.
PDLB	MITCHEL, Larry A. <i>et al.</i> <i>Pequeno dicionário de línguas bíblicas: Hebraico e Grego</i> . São Paulo: Vida Nova, 2002.
TDNT	KITTEL, G. <i>et al.</i> <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1985.

Outras

AT	Antigo Testamento	<i>id.</i>	<i>idem</i>
c.	capítulo	NT	Novo Testamento
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base	<i>op.cit.</i>	<i>opus citatum</i>
cf.	confira	p.	página
ed.	edição	RCC	Renovação Católica
<i>et al.</i>	<i>et alii</i>		Carismática
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i>	v., vv.	versículo, versículos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
I. OS ENVIADOS NO ANTIGO TESTAMENTO.....	25
1. O verbo šlh (שלח).....	25
1.1. Os vários sentidos de šlh	26
1.1.1. Soltar, libertar, liberar.....	26
1.1.2. Disseminar contenda.....	27
1.1.3. Estender a mão.....	27
1.1.4. Lançar raízes.....	27
1.2. Enviar	28
2. Enviados no Antigo Testamento.....	30
2.1. José do Egito, enviado para salvar.....	30
2.2. Moisés, o enviado de Deus, no livro do Êxodo	32
2.2.1. A vocação de Moisés.....	32
2.2.2. Os destinatários do enviado.....	35
2.2.3. O enviado e as maravilhas de Deus a serem realizadas por ele.....	36
2.2.4. O caminho do mensageiro: subidas e descidas de Moisés	41
2.3. O profeta anônimo e Gedeão no livro dos Juízes.....	43
2.4. Elias e Eliseu	44
2.5. O profeta Isaías como enviado da justiça.....	45
2.6. O enviado com o Espírito de Deus	46
2.7. Jeremias, enviado de Deus às nações	47
2.7.1. A obediência de Jeremias e o confronto com o falso profeta/enviado	49
2.8. Ezequiel, enviado de Deus aos exilados	52
2.8.1. Ezequiel e os falsos profetas/enviados	53
2.9. O mensageiro do Senhor (Ab 1)	54
2.10. Os cavaleiros enviados e a mediação angélica (Zc 1,10)	54
2.11. O enviado que prepara o caminho (Ml 3,1).....	56
2.12. Atributos divinos enviados.....	57
2.12.1. A Sabedoria	58
2.12.2. O Espírito	59
2.13. Os anjos enviados por Deus	60
3. Sistematização bíblico-teológica.....	61
II. OS ENVIADOS NO NOVO TESTAMENTO	67
1. Dois verbos para “enviar”	68
1.1. O uso de <i>apostéllō</i>	68
1.2. O uso de <i>pémpō</i>	69
2. O envio nos evangelhos Sinóticos	69
2.1. Jesus como o enviado.....	70
2.1.1. Jesus como o enviado às ovelhas perdidas de Israel (Mt 15,24)	70
2.1.2. Enviado para anunciar o Reinado de Deus às outras cidades (Lc 4,43//Mc 1,38)	71

2.1.3. Quem me recebe, recebe o que me enviou (Mt 10,40//Mc 9,37//Lc 9,48; 10,16).....	72
2.1.4. Os evangelhos Sinóticos e a <i>exousía</i> de Jesus.....	74
2.2. Jesus envia os discípulos	74
2.2.1. E designou doze para estarem com ele e para os enviar a pregar (Mc 3,14).....	75
2.3. O envio da promessa do Pai sobre os discípulos (Lc 24,49).....	76
2.4. Envio de anjos por parte de Deus (Lc 1,19.26)	76
2.5. Envio de anjos por parte do Filho do Homem (Mt 13,41; 24,31; Mc 13,27)	77
3. Envio nos Atos dos Apóstolos	78
3.1. Jesus, o Messias enviado e portador da palavra de Deus (At 3,20; 10,36)	78
3.2. Pessoas enviadas em missão: Ananias enviado a Saulo (At 9,17).....	79
3.2.1. O envio de homens a Antioquia junto com Paulo e Barnabé (At 15,3.22.25.27.30.33)	80
3.2.2. Paulo envia à Macedônia Timóteo e Erasto (At 19,22).....	81
3.2.3. Discurso de Paulo em que afirma que foi enviado (At 26,17)	81
4. Envio nos escritos paulinos	82
4.1. Jesus, o enviado na plenitude dos tempos em carne semelhante à do pecado para tornar filhos de Deus (Gl 4,4.6; Rm 8,3)	82
4.2. Paulo como enviado (1Cor 1,17).....	83
5. Pedro como enviado e o Espírito Santo enviado (1Pd 1,1.12)	84
6. Os espíritos enviados (Hb 1,14)	85
7. Deus como o sujeito dos envios.....	85
8. O uso de <i>pémpō</i> e <i>apostéllō</i> como sinônimos no Evangelho de João	87
9. Houve um homem enviado de Deus, seu nome era João (Jo 1,6; 3,28).....	89
10. Jesus, o enviado para salvar (Jo 3,17).....	90
10.1. Jesus, o enviado que fala as palavras de Deus (Jo 3,34).....	92
10.2. Jesus, o enviado que se nutre da vontade do Pai (Jo 4,34.38).....	94
10.3. Jesus, o enviado virtuoso (Jo 5,23.24.30.36.37.38)	101
10.4. Jesus, o enviado que é o alimento do céu (Jo 6,29.38.39.44.57)	103
10.5. Jesus, o enviado que ensina a doutrina daquele que o enviou (Jo	105
10.6. Jesus, o enviado livre e acolhedor (Jo 8,16.18.26.29).....	107
10.7. Jesus, o enviado humilde do lava-pés (Jo 13,16.20).....	109
10.8. Jesus, o enviado que revela o rosto do Pai (Jo 14,24.26).....	110
10.9. Jesus, o enviado consolador dos discípulos (Jo 15,21).....	112
10.10. Jesus, o enviado que retorna ao Pai (Jo 16,5.7)	113
10.11. Jesus, o enviado que envia os seus ao mundo (Jo 17,3.8.18.21.23.25)	114
10.12. Jesus, o enviado que outorga a continuidade de sua missão aos discípulos (Jo 20,21)	115
III. A CRISTOLOGIA DO ENVIADO E A CRISTOLOGIA NO MOVIMENTO CARISMÁTICO	117
1. Apresentando a questão	117
1.1. A cristologia presente no Catolicismo Popular	118
1.2. Cristologia e vivência cristã carismática	120
2. A Marcha dos carismáticos contra a evasão católica	121
2.1. Formação e metodologia carismáticas	125

3. A encarnação destinada à paixão	127
3.1. A oposição do mundo ao reino de Deus	128
3.2. Um Deus ofendido e a necessidade de reparação da culpa	133
3.3. A encarnação como condução à verdade plena	137
3.4. A encarnação atualizada na vida carismática.....	138
4. O poder de Jesus e sua manifestação no cristão	139
4.1. Os milagres enquanto credenciais divinas	140
4.2. Jesus que vence o tentador.....	143
4.3. O poder de Jesus e o empoderamento do cristão.....	144
4.4. O ensino de Jesus como expressão de poder	146
4.5. Jesus, Sacerdote, Profeta e Rei: o “empoderamento” batismal do cristão	147
5. A santidade de Jesus como paradigma carismático	150
5.1. Jesus orante: a santidade cristã como experiência de oração	152
5.2. Jesus, humilde e manso, servo sofredor: a santidade cristã adquirida pela dor	153
5.3. Jesus fracassado: a santidade cristã em meio às incompreensões	155
5.4. Jesus e a luta contra a idolatria	155
5.5. A retomada da escatologia	159
6. Sistematização teológica.....	159
6.1. A cristologia popularizada pela RCC	159
6.2. O cristão carismático como outro Cristo.....	162
7. Algumas proposições acerca da cristologia bíblica do enviado diante da cristologia carismática.	167
CONCLUSÃO.....	175
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	183

INTRODUÇÃO

Discorrer sobre as fontes bíblicas da tradição cristã é atributo primordial da teologia, permitindo que se recupere o mesmo sopro inspirador que um dia fez com que homens e mulheres se dispusessem a seguir Jesus de Nazaré, acreditando nele como o enviado de Deus. Esse possível rejuvenescimento no ardor teológico não se destina a um exercício de mera especulação do passado, mas tem por finalidade recuperar o sentido próprio das razões da fé cristã em diálogo com a atualidade. O exercício teológico é um fazer voltado para o presente do cristianismo, disposto a deixar o futuro ser iluminado pela esperança primeva que o mistério da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus suscitaram.

Rever a pessoa de Jesus apresentada pelos evangelhos constitui-se uma das atividades precípuas do diálogo com as fontes bíblicas. Ao voltar o olhar para os textos evangélicos parte-se do pressuposto de que a palavra ali dita não foi e nunca será esgotada pelos trabalhos exegéticos e teológicos, pois conserva em si uma abertura para o mistério relacional com o próprio Jesus. A literatura evangélica, enquanto relato que tem por finalidade despertar e desenvolver no ouvinte o ato de fé em Jesus, é palavra inspirada enquanto realidade movida pelo Espírito de Deus e constituída de força e eficácia em cada momento que é proclamada ou estudada. Sendo assim, em âmbito particular, esse trabalho tem como referência a pessoa de Jesus na sua apresentação pelo Evangelho segundo João, e se deseja, a partir de uma abordagem cristológica nele sugerida, contrapor-lhe uma realidade eclesial brasileira.

Observa-se nas cristologias difundidas no Brasil a necessidade de um discernimento acerca do que apresentam sobre a pessoa de Jesus e quais as suas incidências no agir cristão. O Catolicismo popular, com suas diversas facetas, concilia na pessoa de Jesus a divindade onipotente com o sofrimento humano insuportável. O “Bom Jesus” é o Deus que veio em socorro dos pecadores, mas que também subliminarmente sugere uma subserviência do cristão diante do sofrimento e do mal presentes no mundo. As CEBs revelaram de maneira ímpar a humanidade de Jesus presente na humanidade de todos os pobres. Contudo, popularizou-se uma imagem de Jesus como de um libertador com características políticas, e a vida cristã demonstrou-se como engajamento social. Nos últimos anos, com outro acento, desenvolveu-se de maneira extraordinária a RCC, expandindo-se graças ao uso dos meios de comunicação, quase gerando uma uniformização da identidade cristã católica em território nacional.

Dentro deste panorama, o primeiro capítulo do presente material apresenta uma série

de ocorrências de envio no Antigo Testamento, vislumbrando por elas aquilo que será posteriormente assumido pelo Evangelho segundo João. Constatase que a figura do enviado veterotestamentário é melhor definida nos relatos sobre Moisés. Como um protótipo de todos os outros enviados, Moisés é o homem escolhido por Deus para o desempenho de uma tarefa grandiosa e nessa missão será plenificado pelo poder do próprio Senhor, que por ele agirá e falará junto ao povo e diante dos inimigos, como, por exemplo, o faraó.

Progredir-se-á para além da figura de Moisés pela retomada do sentido do verbo *šlh* nas diversas tradições veterotestamentárias. Isso possibilita confirmar que há, na concepção de envio, uma outorga ou procuração que legitima a figura do escolhido e lhe concede plenos poderes para agir em nome de seu outorgante. O que foi válido para Moisés parece repetir-se no caso de alguns profetas, como Isaías, Jeremias e Ezequiel e na vida de outros personagens bíblicos. Optou-se por uma visão do conjunto das ocorrências de envio no Antigo Testamento. Assim, tem-se um panorama mais completo dos seus significados e de suas consequências para o Novo Testamento.

O envio no Novo Testamento é o tema do segundo capítulo. A pesquisa volta-se para o uso do verbo “enviar” aplicado à pessoa de Jesus e aos seus discípulos. Nos Sinóticos se perceberá como o termo “apóstolo” será de fundamental importância para designar aqueles que foram legitimamente constituídos para agir em nome de Jesus Cristo, ou seja, os que foram por ele enviados como anunciadores do Evangelho. Parece haver uma mudança em relação aos enviados do Antigo Testamento, pois os enviados de Jesus serão constituídos para realizar aquilo que Jesus fez e terão os mesmos poderes que ele. Não aparenta ser de interesse dos Sinóticos indicar o vocábulo “enviado” como denominativo do mandato de Jesus, já que não o apontam como o “enviado” do Pai. Frente a isso, procurou-se verificar como os três evangelistas compreendem a *exousía* de Jesus. As ocorrências de envio nos outros livros do Novo Testamento ajudam a elaborar um quadro em que, majoritariamente, os discípulos é que são apresentados como enviados.

O terceiro capítulo dessa dissertação, a partir da leitura dos escritos oficiais do movimento e de alguns de seus representantes mais populares, tem por objetivo mostrar como a Renovação Carismática Católica expressa uma compreensão da pessoa de Jesus carente de urgente discernimento e fundamentação evangélica. Embora muitos trabalhos tenham sido escritos nos últimos anos sobre a RCC, percebe-se que a ênfase não foi ainda colocada na cristologia proposta pelo próprio movimento. O mistério da encarnação, de acordo com nossa interpretação dos escritos carismáticos, só pode ser compreendido se associado ao tema do poder e da santidade. Assim, em torno da reflexão dessa tríade se expõe a imagem de Jesus

segundo o fenômeno carismático. A opção de restringir a análise da cristologia carismática à sua produção *bibliográfica oficial* fez-se necessária devido à amplidão do movimento e sua característica espontaneidade, que exigiria técnicas muito específicas de análise e documentação. Por outro lado, acredita-se que dessa forma será mantida a fidelidade ao que formalmente a RCC ensina e exige que suas lideranças transmitam a outros membros do movimento.

Como bem o afirma Bingemer: “Reconhecer em toda a sua admirável integridade a humanidade de Jesus pode e deve ser hoje talvez o melhor modo de confessar sua divindade como o Cristo”¹. A análise da cristologia presente na Renovação Carismática Católica alerta para o risco de se permanecer na antiga dicotomia que coloca humanidade e divindade como concorrentes na vida e história de Jesus. O movimento carismático demonstra séria dificuldade em aceitar uma das principais afirmações do Evangelho segundo João: “E o Logos se fez carne” (Jo 1,14a).

Apreendendo ser necessária a discordância entre a cristologia sugerida pelo movimento eclesial e aquela presente nos Evangelhos, optou-se por aproximá-la da cristologia joanina. Tal opção se deve ao fato de que os Sinóticos, embora respeitem a encarnação, não a elaboraram de forma literária e dogmática tão densas quanto o Evangelho segundo João. Além disso, a leitura bíblica carismática revela-se bastante afeiçoada aos Sinóticos, como por exemplo, o gosto pela figura marcana de Jesus, acolhido como taumaturgo, o estilo de pregação presente em Mateus e a característica missionária da obra lucana em dois volumes. Os Atos dos Apóstolos, talvez mais que o Evangelho segundo Lucas, tornaram-se referência para o agir carismático.

O Evangelho segundo João permite várias abordagens cristológicas. Diante desse fato, dentre as possíveis cristologias escolheu-se a do envio, por considerá-la como a que melhor responde à questão da encarnação. A cristologia do envio conjuga de maneira harmoniosa os aspectos sempre controversos do esquema ascendente e descendente. De acordo com o evangelista, é o todo da vida de Jesus, compreendido como missão para a qual foi enviado pelo Pai, que permite compreender tanto a história humana do Filho, guiado pelo Espírito, quanto a sua preexistência. Quando o evangelista compõe seu prólogo, tem como referência que diante da vida de Jesus é impossível nele crer sem considerar que desde o início ele esteve junto ao Pai. A fé na ressurreição conduz, de maneira retrojetiva, à fé no Filho enviado pelo Pai.

¹ BINGEMER, M. C. L. *et al.* Jesus como o Cristo na nova encruzilhada cultural. *Concilium*. Petrópolis: Vozes, n. 326, p. 7 [319], 2008.

Jesus não é chamado pelo evangelista de “enviado”, portanto, não se trata de um título cristológico proposto pelo redator. É Jesus quem se refere diversas vezes a si como o “enviado” do Pai. O evangelista captou a precisão teológica de uma expressão de grande valor veterotestamentário e a propõe enquanto palavra de Jesus em sua autorrevelação ao mundo. Afirmar-se como enviado é qualificar a sua ação no mundo como a de um representante legitimamente constituído por Deus. Resguarda-se o monoteísmo judaico, mas abre-se a perspectiva para a aceitação da missão de Jesus como realização inequívoca do agir de Deus no mundo. Em Jesus é o Pai quem age. Nas palavras de Jesus é o Pai quem fala. O segundo capítulo da dissertação repassa, em sua sequência narrativa, as ocorrências do verbo enviar, frisando o seu uso como atribuição ao ser e agir de Jesus.

Os três capítulos que compõem a dissertação poderiam se circunscrever em quatro grandes questões: Quem é Jesus Cristo segundo a Renovação Carismática Católica? Quem são e como se comportam os enviados do Antigo Testamento? Quem são e como se comportam os enviados do Novo Testamento? Qual o significado teológico da autorrevelação de Jesus como enviado no Evangelho de João? As quatro questões respondidas querem iluminar a realidade eclesial brasileira inicialmente apresentada. Espera-se que este trabalho em sua totalidade contribua para um discernimento acerca do modo de interpretar a pessoa de Jesus por parte do seguimento carismático e também um discernimento sobre o modo de agir dos envolvidos no movimento. A originalidade dessa dissertação encontra-se no fato de procurar responder à cristologia carismática com uma cristologia do século primeiro, ressaltando o valor da fonte bíblica como elemento determinante para o ser e agir cristãos.

Do diálogo entre uma parcela significativa da realidade eclesial brasileira e a fonte bíblica espera-se que brote um novo desejo de se debruçar sobre a pessoa de Jesus com a mesma humildade dos primeiros cristãos, cientes de que o mistério de sua pessoa abarca os disponíveis a acolhê-lo como o legítimo representante do Pai, aplicados em seguir seus ensinamentos, ansiosos por deixarem-se enviar por ele na mesma força que o conduziu junto de sua humanidade. Em Jesus, o enviado do Pai, há um abraço eterno de Deus que impele seu seguidor a um gesto amoroso de plena e verdadeira comunhão com os irmãos, desafiando-os pessoalmente a responder: “Quem é Jesus Cristo?”.

O método usado foi o método hermenêutico de pesquisa bibliográfica teórica, considerando que se busca interpretar os textos do movimento carismático e os das Sagradas Escrituras, enquanto se permite o diálogo deles por meio da realização de um novo conjunto textual. Enquanto dissertação de Teologia Sistemática com ênfase na Bíblia, procura-se retomar a exegese dos textos através da pesquisa de autores que ofereceram ao ambiente

acadêmico o fruto de trabalhos minuciosos. Como não se escolheu uma perícopes, mas sim o conjunto de ocorrências em que o verbo “enviar” está aplicado à pessoa de Jesus, optou-se pela consulta exegética tendo por objetivo final compilar uma teologia em torno do significado de tal aplicação.

Sob o ponto de vista da teologia da práxis cristã, embora não seja a área de concentração dessa dissertação, pode-se dizer que o método escolhido se relaciona com a identidade eclesial brasileira pós-conciliar. Ao se observar uma realidade concreta e buscar a sua análise, realiza-se o “Ver”. Ao se buscar nas Escrituras elementos para o justo discernimento da realidade escolhida, realiza-se o “Julgar”. Ao tornar isso público, exercício final da dissertação, abre-se para a compreensão adquirida para o “Agir”. Todo o trabalho teológico tem por finalidade contribuir para o crescimento e amadurecimento da fé. Seja em nível pessoal ou comunitário, o estudo teológico evita o hermetismo e se dispõe ao diálogo.

Ver-Julgar-Agir são três momentos que se dão de maneira contínua. Ao ver a realidade já há uma ação e um julgamento sobre ela. Ao se julgar tal realidade, novamente, se exercita o ver sobre o passado escriturístico e irrompe um agir. Finalmente, como etapa do agir haverá sempre um constante ver e julgar a realidade contemplada. Essa metodologia escolhida pela Igreja Católica do Brasil nas últimas décadas faz da realidade mais corriqueira uma realidade teologal. O diálogo entre teologia e realidade demonstra que tudo pode ser teologável, mas que compete ao teólogo o olhar crítico, a determinação do elemento a ser analisado, a postura de fé para interpretar.

Ainda sobre o método é preciso notar que o ato de interpretar é sempre um ato de fé. O teólogo interpreta a realidade a partir deste ponto de vista, o de quem acredita que a realidade é caracterizada pelo mistério. Sendo assim, o que se analisa a respeito da realidade é sempre, por parte do teólogo, uma forma de compreender o mistério. É justo ponderar aqui que a interpretação acerca do fenômeno carismático foi feita por alguém que não está envolvido com o movimento, mas que contempla o discurso carismático como uma interpretação também nascida na fé, porém com urgente necessidade de discernimento. O fato de que interpretar é um ato de fé não justifica que a Renovação Carismática afirme em seu discurso algo que contrarie a Tradição Católica. Por outro lado, o teólogo ao analisar o discurso do movimento, especificamente no que se refere à cristologia, não abandona suas raízes bíblicas, que o levam a pensar que o Cristo anunciado pelo movimento não condiz plenamente com aquele anunciado pelo evangelho.

O ato de escrever o Evangelho foi para João um exercício de fé, que tinha por meta levar à maturidade uma comunidade que conheceu a mensagem de Jesus Cristo, para que o

assumisse na sua integridade, com toda a sua humanidade, não deixando escapar nenhum aspecto de sua vida, enquanto realidade definitiva do agir de Deus na história. A condição de carne em Jesus é dado essencial para a comunidade joanina e demonstra o quanto a tentação de acreditar num Filho de Deus desencarnado ameaça a fé cristã. O Evangelho segundo João frisa isso, assim como as Cartas de João. O evangelista interpretou, junto com sua comunidade, a realidade Jesus Cristo.

A retomada da cristologia do enviado segundo o evangelho de João em território brasileiro quer resgatar a plena integração da divindade e humanidade de Jesus a partir de sua missão de enviado. Em relação aos cristãos é um apelo para assumir a condição de enviados e realizar na vida e história pessoais o mesmo agir do Enviado no cotidiano do mundo. O caminho feito pelo evangelista João e sua comunidade é aquele que ora se apresenta como convite a redescobrir a presença imperiosa de Deus na pessoa de Jesus e a acolher a vida eterna que ele comunica.

I. OS ENVIADOS NO ANTIGO TESTAMENTO

*Vem agora, eu te enviarei a faraó,
para que tires meu povo, os filhos de Israel, do Egito!*

Ex 3,10

Como se viu na introdução, no que se refere à cristologia carismática católica, há uma compreensão de envio da pessoa do Filho que merece ser aprofundada. A vinculação do envio aos temas de poder e santidade tem servido para justificar que o ato da encarnação se destinava a uma satisfação divina. O objetivo deste capítulo é revisar como o envio de pessoas no Antigo Testamento oferece elementos para uma melhor compreensão do envio do Filho, particularmente na forma como João o aborda.

A análise dos enviados no Antigo Testamento, como passo prévio para o estudo do envio em João, também se justifica pela percepção da mente bilingue do evangelista: embora escreva em grego, quer reportar-se aos significados e sentidos expressos pelos correspondentes hebraicos e relacionados com a literatura bíblica da época. E ainda que a comunidade de João tenha lido o Antigo Testamento em língua grega, a semântica semítica esteve sempre presente².

O bilinguismo joanino³ ultrapassa a esfera lexical ou de vocabulário, atingindo aquilo que pode ser chamado universo compreensivo de uma comunidade religiosa. A palavra usada, mais que evocar o seu correspondente, acentua a realidade com ele imbricada na história religiosa de Israel. Surge, portanto, a necessidade de se retomar o envio no Antigo Testamento.

Almeja-se estabelecer, mesmo que provisoriamente, a base sobre a qual João edifica sua cristologia do envio, identificando seus acontecimentos, retomadas de personagens, episódios fundantes, características teológicas e novas implicações hermenêuticas. A fase primeira dessa revisão diz respeito ao verbo *šlh* (enviar). Depois, aponta como esse verbo se torna designativo da ação de alguns personagens veterotestamentários e como se associa a alguns atributos divinos que se personificam e realizam missões no mundo.

1. O verbo *šlh* (שלח)

² Cf. KONINGS, J. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 25.

³ Conforme estudo das páginas 87, 88 e 89.

Os autores do Antigo Testamento utilizaram o verbo *šlh* de forma variada, o que sempre recorda que a escassez do vocabulário hebraico, longe de empobrecê-lo, serve como reserva de sentido e permite a um mesmo vocábulo ampliar sua gama de significados de acordo com a função por ele exercida no contexto. Parte-se dos sentidos diversos do verbo para se chegar ao específico que aqui interessa, a saber: o de “enviar”. Os exemplos não são exaustivos, mas permitem a compreensão do uso diversificado do *šlh*.

1.1. Os vários sentidos de *šlh*

Com o sentido de mandar embora, o verbo *šlh* é usado para designar expulsões⁴. Em Gn 3,23 o verbo *šlh* é utilizado na expulsão de Adão e Eva do jardim do Éden. O mandar embora é uma ação em que se define claramente qual o lugar do Criador enquanto aquele que envia, e qual o lugar dos enviados/“expulsos”. Jeremias profetiza que Ananias será expulso da face da terra (cf. Jr 28,16). Essa forma simbólico-concreta refere-se à morte do falso profeta. O verbo *šlh* é utilizado para se acenar ao divórcio ou ao impedimento dele (cf. Dt 22,19.29). Também em Isaías 50,1, o verbo *šlh* ocorre duas vezes com o sentido de repúdio da esposa ou divórcio. Diante do contexto esponsal que o Dêutero-Isaías utiliza para falar do amor de Deus por Israel, o profeta pergunta pela carta de divórcio dada por ele à esposa.

O verbo *šlh* como “mandar embora” exhibe a atitude de autoridade da pessoa que tem o encargo, por sua posição – Deus, esposo, pai ou anciãos do clã –, de determinar agora o novo ambiente e as prováveis novas relações que o “enviado” poderá experimentar.

1.1.1. Soltar, libertar, liberar

O verbo *šlh* quando utilizado no tempo verbal *piel* torna-se potente, contraindo o entendimento de “soltar” ou “libertar”⁵. É nesta situação que ele é usado em Gn 24,54 em que o criado de Abraão solicita autorização para regressar a seu amo. Já em Ex 4,21, Deus fala com Moisés sobre a obstinação do faraó e de como ele irá se recusar a “enviar/soltar” o povo. No Sl 81,11, recorda-se que foi Deus quem retirou, soltou/enviou, o povo da escravidão no Egito. O fato de Deus enviar sinais, pestes, guerras, demonstra o seu controle e poder sobre o mundo e seu constante desejo de converter Israel (cf. 2 Cr 7,13; Nm 21,6; Sl 78,45; Sl 105,28;

⁴ Cf. AUSTEL, Hermann J. שלח (shālah) I, enviar, mandar embora, deixar ir. In: DITAT, p. 1567.

⁵ Cf. BARTELT, Andrew H. Gramática do hebraico bíblico: fundamentos. Canoas: ULBRA, 2006, p. 145.

Jr 8,17; Jr 9,15; Lm 1,13; Ez 14,19.21)⁶. Zacarias fala de um mensageiro que será solto para reanimar os cativos esperançosos (Zc 9,12). Num oráculo de Joel, o Senhor afirma que enviará para ao seu povo o necessário para o sustento em saciedade (cf. Jl 2,19). O Sl 111,9 menciona que o Senhor enviou a redenção sobre seu povo e assim ratificou sua aliança.

Entende-se no uso do verbo *šlh* como “soltar”, libertar, que é notório a função daquele que tem essa autoridade, seja ele o próprio Deus ou um amo. Inclusive explicita-se certa hierarquia ou confronto de forças, quando se menciona que Deus será mais forte que o faraó e diante da obstinação deste enviará os sinais. Outro elemento digno de nota é que as mensagens enviadas, no caso concreto dos sinais, têm um objetivo que é despertar para a conversão e propor um retorno ao Senhor. Elas não têm significado e sentido nelas mesmas, mas o recebem tão somente na medida em que se conhece quem as enviou.

1.1.2. Disseminar contenda

No livro de Provérbios existem dois acontecimentos do verbo *šlh* que oferecem uma interpretação nova. Ao individualizar o perverso, (Pr 6,14.19) utiliza *šlh* como “espalhador” de discórdias. Talvez com essa definição se possa concluir que a ação do mensageiro ou enviado concretiza na exterioridade social aquilo que lhe está pleno no coração. A imagem, lembrando a semeadura, demonstra como a discórdia pode se instaurar no interior de uma pessoa e contaminar a comunidade.

1.1.3. Estender a mão

Em (1 Sm 24,7) e no (Sl 110,2), o verbo *šlh* significa estender a mão. Nas duas ocorrências, resgata-se a relação desse verbo com a ideia de poder. Não um poder nascido da força humana, mas um poder que, no caso de 1Sm, refere-se ao próprio Deus, que foi quem escolheu Saul e, por esse motivo, Davi não deve lançar-se contra o ungido do Senhor; Poder que é característico do próprio Deus, que, comparado a um rei, estende seu cetro de poder sobre as nações, submetendo os seus inimigos.

1.1.4. Lançar raízes⁷

⁶ Cf. DELCOR, M.; JENNI, Ernst. *שלה* *šlh* Enviar. In: *DTMAT*, p. 1148.

⁷ Cf. DELCOR; JENNI, *שלה* *šlh* Enviar. In: *DTMAT*, p. 1142.

O profeta Jeremias, ao tratar do homem justo, o compara com uma árvore que lança suas raízes junto das águas (Jr 17,8). O verbo utilizado é *šlh*, que indica movimento, mudança de lugar, força de quem envia. Na profecia de Ez 17, a fábula sobre a história de Israel demonstra que a videira ao estender suas raízes, estabelece comunhão com a água. Sendo assim, o verbo enviar é usado na sua densidade de realização da vontade de Deus ou como forma alegórica de se referir ao apreço para com a Torá (comparada com a água⁸ - cf. Is 55,1) que também é a primeira enviada de Deus para guiar a comunidade.

1.2. Enviar

O verbo *šlh* significando envio é utilizado frequentemente para se referir a mensagens, produtos ou presentes que são prometidos a alguém (cf. Gn 38,20; Nm 22,5; 2Cr 16,2-3)⁹. Nas narrativas bíblicas, a menção a envio nesses casos não se reveste de um sentido religioso, mas apenas cotidiano. São várias as referências a envios nos livros históricos, por exemplo, mostrando a contínua comunicação entre reinos ou entre o rei e seus súditos (cf. Js 2,3; Jz 11,12.17.19; 1Rs 5,1-2.8.14). O envio de pessoas com determinadas tarefas de representação também é corriqueiro e, nesses casos, a missão realizada parte do pressuposto de que o enviado é um procurador de seu emissor, podendo de forma legal, decidir em nome dele (cf. 2 Sm 19,11; 2Rs 6,32).

O significado de *šlh* como enviar diz respeito aqui, essencialmente, quando se tem Deus como o sujeito emissor. Logo, é o uso teológico do verbo que auxiliará como referência para essa reflexão. De acordo com Jenni, uma quarta parte dos textos em *qal* e *piel* em que se usa o verbo “enviar” tem Deus como sujeito, contudo, somente no *qal* significa “enviar a alguém”¹⁰. Os enviados por Deus podem ser desde pessoas anônimas (cf. Jz 6,8; Is 42,19;48,16) àqueles legitimamente constituídos para uma missão como os profetas (cf. 2Sm 12,1). As forças da natureza, pestes, guerras ou castigos também são enviados pelo Senhor (cf. 2Sm 24,15; 2Rs 24,2; Sl 78, 25.45.49).

Quando o enviado é uma pessoa, quase sempre, o verbo ganha sentido espacial e relacional. Espacial porque se sugere uma movimentação daquele que é enviado em direção a

⁸ Acerca da comparação da Torá com a água na tradição judaica: MIRANDA, E. E. de; MALCA, J. M. S. *Sábios fariseus: reparar uma injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 93. – REMAUD, Michel. *Evangelho e tradição rabínica*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 153, nota 8. – SCHMIDT, Francis. *Pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 51.

⁹ Delcor e Jenni mencionam que tal uso chega a 450 vezes no Antigo Testamento. Cf. DELCOR; JENNI, שלח *šlh* Enviar, p. 1145.

¹⁰ Cf. DELCOR; JENNI, שלח *šlh* Enviar, p. 1146.

outro lugar no qual terá que desempenhar o atributo de seu envio. Relacional porque há sempre a implicação de que um destinatário deve ser atingido pelo enviado.

Na perspectiva espacial, o enviado move-se em nome daquele que o enviou. O que importa desta perspectiva é o fato de que o envio não se dá abstratamente, mas é, sim, de cunho concreto, determinado e com exigências próprias, tais como o colocar-se em movimento, o dispor-se a deixar o espaço próprio e dirigir-se àquele novo para cumprir sua missão. O espaço pode ganhar além da conotação geográfica imediata, ou seja, de dimensões de fronteiras reais, um matiz cósmico, onde esferas distintas e até opostas podem ser colocadas em conexão através da ação do enviado.

Na perspectiva relacional, o enviado tem no contato com seu destinatário não o fim último de sua missão, mas uma das etapas. Sendo assim, nessa etapa o enviado estabelece uma relação com aqueles a quem foi destinado e lhes deve comunicar uma mensagem. A comunicação da mensagem não é uma mera reprodução verbal, pois o enviado já é explicitação daquele que o enviou, e seus atos conjugam-se com sua mensagem, formando um todo unívoco e inseparável. O agir e o falar do enviado e sua relação com a pessoa ou grupo destinatário serão sempre determinantes.

Na tradição bíblica, Deus é aquele que envia e determina também o auditório ao qual será comunicada, por gestos e palavras, a sua mensagem. Possivelmente o esquema literário do Antigo Testamento, no que se refere à formulação dos relatos de envio, recebeu influências de uma compreensão de envio típica dos países do Antigo Oriente Médio, com características de uma embaixada móvel¹¹. Acredita-se que o envio se pauta tanto ao setor habitual da vida como ao religioso, pois o envio de mensageiros e procuradores continha uma enorme significação na vida cotidiana, porque eles representavam na antiguidade o principal meio de comunicação. Sendo assim, partindo da realidade concreta das embaixadas, os narradores bíblicos elaboraram uma categoria religiosa aplicável ao contexto veterotestamentário.

As figuras de enviados mostram que eles são vocacionados (chamados)¹², recebem uma mensagem (palavra ou ato a ser executado), são acompanhados de algum sinal que lhes confirma a condição de “embaixador” enviado, e encerram sua atividade quando se realiza ou se cumpre a missão a que foram destinados. O trânsito do mensageiro enviado nem sempre exige o retorno ao que o enviou, bastando somente que se realize a missão almejada. Nem sempre os profetas retornam ao Senhor para prestar contas do resultado de sua missão.

¹¹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. *A palavra inspirada: a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 51.

¹² Cf. NÜTZEL., J. M. *Vocação (NT)*. In: *DBT*, p. 448.

A seguir são apresentados alguns enviados bíblicos. A escolha desses personagens se deu em função do uso imediato de *šlh* na sua identificação como representante de Deus.

2. Enviados no Antigo Testamento

Na Tora, interessam especialmente os eventos de *šlh* relacionados a José do Egito e Moisés. Por eles se constrói um referencial do envio usado em outros livros bíblicos.

2.1. José do Egito, enviado para salvar

A história de José, elaborada e contada sob o padrão da história de Israel em que Deus é sempre o protagonista¹³, expõe o verbo *šlh* na autoconsciência de José como enviado divino.

Quando José se revela aos irmãos, faz uma revisão de sua história e afirma ser ele mesmo um enviado de Deus ao Egito com a finalidade de salvar a vida de seu clã hebreu (Gn 45,5.7). O nexos entre envio e missão se evidencia, permitindo, inclusive, que fatos do passado sejam reinterpretados. José cumpriu a sua missão de cuidar dos irmãos. Kidner comenta que a afirmação de José aponta para o governo providencial de Deus, pois o enviado vê os dois aspectos do fato: a) foi vendido pelos irmãos; b) nisso se realiza a plena vontade de Deus¹⁴. Pode-se ainda completar essa reflexão, aproximando-se do motivo pelo qual José não acusa os seus irmãos, conforme diz Ibáñez Arana:

No nível da superfície, foram eles (irmãos) que o venderam; no nível profundo, foi Deus quem o enviou adiante do resto da família para a *preservação da vida*. [...] José quer que seus irmãos atentem para a ação de Deus e não para sua própria má ação. Com isso mostra que os perdoou, sem os fazer passar pela humilhação de dizê-lo explicitamente¹⁵.

¹³ Cf. IBÁÑEZ ARANA, Andrés. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 470.471. O autor precede tal conclusão sobre a história de José no contexto de Israel, afirmando que o reconhecimento de que a mão de Deus, ocultamente, como já em outros episódios da história dos patriarcas, sobretudo de Jacó, tinha sabido escrever certo por linhas tortas, para preparar, com a semente dos patriarcas, um grande povo na terra do Egito, é a essência de toda a história. Assim, segundo o autor, o fato de Deus enviar os sonhos a José já faz parte de seu plano salvífico.

¹⁴ Cf. KIDNER, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1988, p. 191-192. – Também Felix Gradl concorda com essa interpretação e realça o controlo divino por detrás dos acontecimentos. Cf. GRADI, F.; STENDEBACH, F. J. *Israel e seu Deus: guia de leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 17. – Perani recorda que a tradição judaica interpreta a história de José pela perspectiva sapiencial, em que “Deus é capaz de trazer o bem do mal; e que tudo é para o bem de quem ele ama e escolheu para cumprir seu plano de salvação” (PERANI, Mauro. *Personaggi biblici nell’esegesi ebraica*. Firenze: Giuntina, 2003, p. 74).

¹⁵ Cf. RAD, Gerhard von. *A história de José do Egito*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 19-20. – Sobre a justificativa de José de que não está no lugar de Deus para julgar seus irmãos, Rashi expõe: “‘talvez’ esteja eu em Seu lugar? É uma simples interrogação. [Mesmo] Se eu quisesse prejudicá-los, acaso eu poderia? Acaso não pensastes todos

Von Rad salienta que José concentra a sua ação sobre o governo de Deus, que ordena todas as coisas confusas e sombrias. É também por isso que, em Gn 50,19-20, José diz que não ocupa o lugar de Deus, ou seja, reconhece não poder condenar seus irmãos, já que foi o Senhor quem deu uma sentença de vida através dos acontecimentos que se sucederam. Ruppert assim se expressa sobre esse tema: “Deus não pode, certamente, cancelar da história a ação pecaminosa do homem; mas, no seu plano de salvação, ele pode transformá-la numa ‘felix culpa’ (eventualmente também para quem a praticou)”¹⁶.

No aspecto que nos interessa, acerca do envio, José aponta para o seu emissor, pois sua missão, embora sem nenhum relato vocacional, é interpretada como oriunda do próprio Deus, mostrando que o Senhor tem pleno domínio sobre o mundo humano e o conduz com o auxílio de seus enviados. O Sl 105 também afirma que José foi enviado por Deus (cf. Sl 105,17). Na condição de enviado, José não age com plena consciência sobre a vontade de Deus, mas a história vivida por ele é compreendida como se fosse um evento dentro do plano divino.

O envio, no caso de José, caracteriza-se por uma intensa ação divina e uma inconsciente ação humana que é historicamente conduzida. O enviado não se sabe enviado, não conhece sua missão, nem tem claro o status de sua relação com Deus enquanto outorgante. O que permite ao enviado tomar ciência de sua história no panorama da história de seu povo é a interpretação que faz dos acontecimentos. No contexto de uma transcendência onipresente, Deus interfere na vida humana, mas não o faz de modo participativo consciente. Não há escusas humanas diante de um chamamento, pois não se dá tal processo.

Quanto à fé, José é o homem que se apresenta justo ao abdicar a esposa de Potifar, e seu castigo, de ser alocado no cárcere, faz parte de uma finalidade salvífica para sua futura ascensão (cf. Gn 39,7-23), realçando o ideal do inocente perseguido. A fé permite a revisão teológica da história, mas, diferentemente de outros enviados, no caso de José, ela não capacita, motiva e acompanha aquele destinado a agir e falar em nome de Deus. Os sinais de José são os sonhos (cf. Gn 37,5-7) ou a sua capacidade de interpretá-los (cf. Gn 40–41) e nem

vós mal de mim e o Divino, Abençoado seja Ele, pensou por bem? E como eu sozinho poderia prejudicá-los?”. E acerca da expressão “falou-lhes ao coração”, comenta Rashi: “palavras que penetram no coração [como por exemplo]: ‘antes que vós descêsseis para cá, estavam murmurando sobre mim que eu era um escravo. Através de vós, soube-se que eu era [um homem] livre. E se eu fosse matá-los, o que diriam as pessoas? Um grupo de jovens viu [José], e disse: ‘eles eram seus irmãos, mas no fim matou-os! Há um irmão que mata seus [próprios] irmãos?’ Outra explicação: dez velas não puderam extinguir [apagar] uma [vela], etc. [como então uma vela poderia extinguir dez?]” (BÍBLIA/ com comentários de Rashi. *Bereshit com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993, p. 255).

¹⁶ RUPPERT, Lothar. O Eloísta, teólogo do povo de Deus. In: SCHREINER, J. *Palavra e mensagem*: introdução teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 171.

sempre se especifica nisso qual direcionamento o Senhor está dando à história. José age como um mago mais que como um enviado. Por fim, em José o envio corresponde ao pleno cumprimento da vontade de Deus de forma inconsciente. José, ao final de sua vida, anuncia que seu povo retornará à terra prometida aos patriarcas (cf. Gn 50,24). Isso vincula Gn a Ex e aproxima os enviados José e Moisés.

2.2. Moisés, o enviado de Deus, no livro do Êxodo

O Salmo 105, como o fez com José do Egito, no v. 26 menciona que Moisés e Aarão foram enviados pelo Senhor (cf. 1Sm 12,8). É nessa condição que esses homens passarão à história de Israel. É preciso recordar que “os textos narrativos sobre Moisés pertencem ao gênero literário das sagas ou lendas que tem sua origem na história, mas que em sua transmissão foi enriquecido por valores e crenças de gerações sucessivas”¹⁷.

Para compor o quadro desse enviado bíblico, optou-se por retomar as ocorrências de *šlh* relacionadas à pessoa de Moisés, principalmente por sua apresentação no livro do Êxodo. Assim, demonstra-se como o envio de Moisés se configura no contexto da Torá e como se organiza a ponto de ser, posteriormente, aceito como o modelo ou paradigma do enviado religioso.

2.2.1. A vocação de Moisés

No relato da vocação de Moisés (cf. Ex 3,1–4,17) se especifica a sua condição de enviado. Antes de qualquer outra tarefa, o que Deus afirma sobre esse homem é que o enviará ao faraó (cf. Ex 3,10) para retirar o povo do Egito. O ser enviado é a grande missão de Moisés que define a sua identidade como legítimo representante de Deus para agir em prol dos interesses divinos, na condição de profeta, juiz ou mediador da aliança.

Moisés é parte da resposta de Deus ao clamor de seu povo. Deus decide intervir em favor de seu povo (Cf. Ex 3,7), mas o faz por uma pessoa humana. A cosmovisão hebraica

¹⁷ VOGELS, Walter. *Moisés e suas múltiplas facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 32. – Ausubel cita o comentário do filósofo moderno judeu Achad Há-am: “Não me interessa se esse homem, Moisés, tenha realmente existido; se a sua vida e sua atividade realmente correspondem à nossa idéia tradicional a respeito dele, se foi realmente o salvador de Israel e deu a seu povo a Tora na forma em que ela está preservada por nós até hoje... Pois mesmo que vocês, críticos bíblicos, consigam demonstrar, de maneira conclusiva, que o homem Moisés nunca existiu, ou que ele não foi o homem que nós supomos, não poderiam diminuir em nada a realidade histórica do Moisés ideal – o Moisés que foi o nosso líder, não só durante quarenta anos no Deserto do Sinai, mas durante milhares de anos no deserto total em que vagamos desde o Êxodo” (AUSUBEL, Nathan. *Moisés*. Conhecimento Judaico II. Rio de Janeiro: Koogan, 1989, p. 569).

veterotestamentária manifesta profunda reverência a Deus, considerando sua onipotência e transcendência, mas resguardando o seu respeito à liberdade humana e também sua intervenção pontual quando necessária. “Deus atua na história, mas não se identifica totalmente com ela”¹⁸. É nesse contexto que se pode compreender a vocação de Moisés: uma intervenção divina ou teofania que atribui ao humano uma participação intensa na realização dos planos do Senhor.

A primeira missão dada a Moisés é a de apresentar ao faraó a ordem divina de libertar os cativos hebreus no Egito (Ex 3,10). Contudo, é Deus quem irá libertar o povo. Alan Cole esclarece que “não há contradição entre o envio de Moisés e a intenção declarada de Deus de realizar pessoalmente a obra, Deus normalmente trabalha através da obediência voluntária de seus servos, realizando sua vontade”¹⁹.

O enviado deve também comunicar ao povo o necessário movimento da libertação. Ele pessoalmente experimenta essa ordem do Senhor para que vá até o faraó e o povo, mas enquanto grupo o apelo é feito para que se rompa com a escravidão e se encaminhe para a liberdade. Enviar está intimamente ligado com caminhar, sair de uma realidade e adentrar a outra mediante a ajuda do enviado. Posteriormente, a imagem de Moisés como guia do povo concretizará aquilo que já está implícito em seu envio.

Existem três eventos de *š/h* na realidade de Ex 3 e estão relacionadas ao tema do nome divino. Moisés questiona em nome de quem requererá a libertação de seu povo (v. 13). E Deus se apresenta como o “Eu sou Aquele que serei” (v. 14)²⁰ e como “o Senhor, Deus de vossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó” (vv. 6.15). A revelação do nome propõe um caminho de contínua adoração e reconhecimento da presença atuante de Deus na história. É em nome desse Deus que Moisés deve iniciar sua tarefa. O enviado não age em nome próprio, mas sabe-se no papel de emissário. Não se trata de um Deus desconhecido, mas sim do interventor histórico.

O nome adquire notoriedade, pois consente ao emissário reivindicar o seu Senhor e, ao fazê-lo, é como se o próprio outorgante permanecesse presente e atuante: o mesmo Deus que age na história de Israel. Para Cole, “o sucesso da missão de Moisés provaria que Deus sempre o acompanhou e o enviou. Moisés deve avançar na fé, pois não tem ainda nenhuma

¹⁸ SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 148.

¹⁹ COLE, R. Alan. *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 65.

²⁰ Gottwald conclui sua análise sobre o nome divino em Ex 3,14 afirmando que: “Apesar de estudos exaustivos, não há meio algum de descobrir exatamente o que significava o nome *Iahweh* para Moisés ou para o círculo de tradição que deu seu nome à confederação tribal de Israel em Canaã. [...] A etimologia de Ex 3,14 não é só uma racionalização do nome, mas também uma circunlocução, já que ela é deliberadamente vaga e críptica, talvez insistindo, com isso, na reticência e mistério do Deus de Israel” (GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988, p. 208).

prova do êxito de sua missão”²¹. Mas talvez o próprio nome de Deus seja a prova do êxito, pois nele se revela a companhia perene do outorgante. Basta recordar que a menção ao Deus de Abraão lança o leitor ao encontro do personagem que, sem nenhuma garantia, pôs-se a caminho em direção a uma terra desconhecida (cf. Gn 12,1-4).

Diante das objeções de Moisés (cf. Ex 4,1.10.13) o Senhor revela alguns sinais que confirmam tratar-se de uma missão (serpente/bastão; lepra; água/sangue). Assim, se vê os sinais como uma forma de se testar a confiabilidade de uma comissão divina, sendo, portanto, uma extensão da objeção; porém, quando realizados, confirmam a missão. Se por um lado, eles demonstram certa insegurança do enviado, por outro, eles comprovam o seu chamado. Os sinais credenciam o enviado e, diante dos destinatários, confirmam a sua autoridade e, conseqüentemente, a devida acolhida ou obediência esperada diante disso. Contudo, os sinais não funcionam imediatamente como provas do que se sucederá e isso já se explicita na vocação de Moisés²².

A promessa de que Aarão acompanhará Moisés, se justifica, na tradição rabínica, pelo fato de que a missão confiada a Moisés é dupla (cf. Ex 3,10): em primeiro lugar, ir ao faraó; em segundo, realizar o êxodo dos hebreus. Sendo assim, de acordo com o direito hebraico, compreendeu-se que para cada enviado cabe uma missão, ou melhor, a cada tarefa a ser realizada deve-se enviar alguém.

A exclusividade da relação de Moisés, diferente de Aarão, parece residir no contato com a palavra do Senhor. Assim, também ganha sentido a objeção de Moisés quanto à sua dificuldade para falar (cf. Ex 4,10), pois sua missão será, eminentemente, a de transmitir a palavra recebida do Senhor. Moisés é o enviado que se transforma em boca de Deus (Ex 4,15), pois comunica seus desejos. Ao mesmo tempo, Aarão será a boca de Moisés que, por sua vez, exercerá a função similar à que Deus exerceu em relação a ele²³.

Poderia se afirmar que Deus é o revelador, Moisés é o profeta e Aarão é o intérprete ou repetidor público. Moisés é o verdadeiro enviado e, por isso, é a ele que são revelados os planos do Senhor. Aarão não tem uma relação direta com a revelação do Senhor. Revela-se então a transposição da realidade de envio e sua reprodução na esfera humana. Se Moisés é o

²¹ COLE, R. Alan. *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 66.

²² “O relato dos sinais do Egito não faz parte de um manual de história, ele se encontra dentro de uma história da salvação” (VOGELS, Moisés, p. 23).

²³ Cf. VOGELS, Moisés, p. 108. – Gerstenberger aproxima a aplicação do nome “deus” a seres humanos como ação que assinalará no Antigo Testamento a glorificação de um governante terreno como representante plenipotenciário de Deus (cf. Sl 45,7). Cf. GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias do Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 222.

enviado de Deus, quando age, o mesmo Moisés pode também ter seus enviados comunicadores que dirão aquilo que o próprio Deus fala por ele (cf. Ex 4,28-31).

O vínculo entre Moisés e Deus fica então estabelecido sobre essa fidelidade e demonstra-se que o enviado não pode retroceder em sua missão, nem tampouco o emissor, que tem plena ciência da meta a ser alcançada. Moisés é enviado para libertar, pois será isso que o Senhor realizará (cf. Ex 6,1.6). E confirma-se a sua missão, novamente recordando o Deus dos patriarcas. Sobressai do relato vocacional de Moisés a certeza de que ser enviado é tornar-se legítimo representante do Senhor.

2.2.2. Os destinatários do enviado

Os destinatários a quem Deus envia Moisés são o faraó e o povo. O emissor define o auditório. Assim, a condição de envio é determinada claramente não permitindo equívocos. Diante do faraó, poder institucional dominante, Moisés tem apenas a garantia da palavra do Senhor e pode se valer dos sinais com que foi credenciado. Contudo, tais sinais não despertam, a princípio, a compaixão do faraó. Há uma crise de autoridade quando Moisés pede, em nome do Senhor, que se deixe o povo sair para prestar culto ao seu Deus. São divindades em confronto: o Deus dos hebreus, representado por Moisés, e o deus egípcio.

O faraó enquanto encarnação mortal da divindade²⁴ ou ligado a ela por uma filiação, é afrontado com o Deus dos hebreus. A teologia do reconhecimento do enviado desponta-se como uma eficiência para os outros: assim, no conflito com o Faraó, Moisés está encarregado de uma luta na qual ele como mensageiro de Deus precisa comprovar que Deus é o único poderoso. De alguma forma, Moisés é para o faraó a encarnação do Deus dos hebreus e sua capacidade de realizar sinais demonstra que nele há uma presença sagrada.

Moisés representa um Deus todo-poderoso, mas que no momento apenas lhe concedeu como sinal pequenos gestos mágicos. Tais gestos apontam apenas para o sinal maior que será realizado, não pela mão do enviado, mas sim do próprio Deus. São apenas uma credencial para delimitar que o enviado está autorizado a falar em nome de Deus, mas não são sinais a serem exibidos aleatoriamente. Eles despertam, para além da credibilidade, a fé do destinatário e sua adesão à proposta apresentada.

Em relação ao segundo destinatário, o povo, Moisés tem uma tarefa mais ampla, pois além de enviado torna-se também um intermediário ou intercessor (cf. Ex 32,7-14; Nm 14,11-

²⁴ Cf. SILVA, Cássio M. Dias da. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 170.

23). Nessa condição, o enviado ganha em liberdade, pois não é um reproduzidor do discurso ou mensagem divina. Moisés representa o povo e precisa apresentar a Deus aquilo que essa nação em constituição escolhe, deseja ou pede. É um ser humano na condição de participante da esfera divina, pois tem consigo a certeza de que o Senhor o ouvirá. Por outro lado, o povo ouve na voz de Moisés a voz de Deus.

É por Moisés que o povo saberá as prescrições do Senhor. Pela mão de Moisés age a mão de Deus (cf. Ex 9,22s; 10,12s.21s; 14,26s). O resultado dessa obediência constante é que a fé do povo não será apenas direcionada a Deus, mas também a Moisés, reconhecendo que por sua mão agiu a mão forte de Deus (literalmente “a grande mão de Deus”, cf. Ex 14,31) e que, como enviado, ele tem a autoridade de Deus consigo. Moisés será para o povo uma presença de Deus.

O êxito da missão só poderá ser contabilizado ao final, contudo o enviado sabe que sua tarefa deve ser realizada em conformidade com o Senhor. A fé se torna um dado essencial na pessoa do enviado. É por ela que ele age, e é a fé na sua palavra e no futuro agir de Deus que ele quer despertar. A autocompreensão da condição de enviado só é possível pela fé²⁵, pois não há provas, além dos singelos sinais, de que alguém foi escolhido para desempenhar uma missão. O enviado necessita também acreditar que, quando age, é o próprio Senhor quem age por ele e com ele; que quando fala, é o próprio Senhor quem fala por ele. Isso exige do enviado a humildade de reconhecer-se como representante autorizado.

2.2.3. O enviado e as maravilhas de Deus a serem realizadas por ele

Os sinais

No segundo encargo de Moisés junto ao faraó (Ex 7,8-11,10), retoma-se a condição de enviado, comprovando a sua obediência ao outorgante. Moisés, estabelecido como um Deus para o faraó e tendo Aarão como seu profeta são participantes da mensagem divina a desgosto da obstinação do faraó. A sequência de sinais ou prodígios divinos demonstra a força de Deus na pessoa do enviado.

Em Ex 7,3, o Senhor afirma: “multiplicarei na terra do Egito os meus sinais e as minhas maravilhas”. Habitualmente, se definem “pragas” os sinais referidos em Ex 7,14-11,10, apesar disso o termo mencionado é ’ôt que quer dizer “sinal”. Apenas em Ex 11,1 é

²⁵ Cf. GALBIATI, Enrico. *La fede nei personaggi della Bibbia*. Milano: Jaca Book, 2000, p. 55. Para Galbiati só é possível compreender a fé manifestada por Moisés na sua relação com a glória de Deus.

usado *ng*; que significa “praga”, indicando a morte dos primogênitos. Esse sinal é determinante para que aconteça o sinal derradeiro, ou seja, a libertação do povo.

O poder de Deus em Moisés se manifesta pelas mãos de Aarão. Moisés orienta e Aarão executa. Os dois farão sempre conforme a ordem do Senhor (cf. Ex 7,20). Esse esquema em que Moisés recebe uma tarefa, mas parte dela será executada por Aarão, repete-se em Ex 8,1.12;16,33. Contudo, atribui-se a Moisés a realização dos prodígios, pois é ele quem vive numa relação de confiança íntima com Deus.

O autor insiste na intimidade do enviado com o emissor a partir da declaração de que Moisés escuta firmemente o Senhor que o guia. A expressão “o Senhor disse a Moisés” repete-se no contexto dos prodígios de Deus no Egito (cf. Ex 7,14.19.26; 8,1.12.16; 9,1.8.13.22; 10,1.12.21; 11,1.9). Ele não pode fazer os milagres por si mesmo, mas sim em nome de Deus. Deste modo, Moisés é um carismático que pode realizar milagres porque é o mensageiro protegido, e tais atos legitimam e contribuem para o reconhecimento do enviado.

Moisés pode, até mesmo, interferir junto a Deus para que os assombros sejam eliminados. Igualmente, será Moisés quem pedirá ao Senhor para que cessem as rãs (cf. Ex 8,8s), os mosquitos (cf. Ex 8,26s), o granizo (cf. Ex 9,33s), os gafanhotos (cf. Ex 10,18s). Nessas situações aparece o faraó, que pede a intervenção de Moisés, mas talvez o mais surpreendente seja o fato de que o autor insiste em afirmar que Deus agiu de acordo com a palavra de Moisés. O emissor parece não querer contradizer uma solicitação do enviado. A reciprocidade de respeito entre ambos assegura a confiança e fidelidade. A palavra de Moisés e do seu emissor ficam unidas inseparavelmente.

A palavra

O poder de Deus em Moisés não se dá primordialmente pelos sinais. A narrativa bíblica evidencia que a missão de Moisés diz respeito à palavra eficaz, prenhe de poder. Não se trata de uma elaboração humana, mas sim daquela palavra eterna, nascida da boca de Deus e ouvida pelo ser humano. A palavra de Deus – que possui uma força criacional, como se pode ler no livro do Gênesis – é confiada a Moisés que, doravante, se torna um portador da palavra divina²⁶. A palavra é, a um só tempo, forte (pois foi proferida pelo Senhor) e fraca

²⁶ Rashi interpreta a expressão “que conhecia o Eterno face a face” (Dt 34,10), mostrando a ênfase dada à missão de porta-voz de Deus: “Que o seu coração era familiar a ele, e ele conversava com Ele o tempo que desejava, como o assunto no qual está dito (Êxodo 32,30): ‘e agora eu subirei ao Eterno, fiquem aqui e eu escutarei o que ordenará a vocês’ (Números 9,8)” (BÍBLIA/ com comentários de Rashi. *Devarim com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993, p. 178-179).

(pois foi confiada, interpretada e comunicada por um humano que nem sempre terá assegurada a anuência do seu auditório).

É necessário insistir que, na tradição rabínica, se interpreta esse acesso à palavra divina como se Deus, por sua palavra, permanecesse também dentro do mensageiro, pois é justamente pela participação na glória celestial, contato com a palavra, que o procurador goza dessa presença do outorgante.

Moisés transmite o que ouviu de Deus ao faraó. Segundo o propósito divino, o fato de Moisés anunciar os prodígios reivindica autoridade sobre o enviado. Fica evidente em Moisés que o papel do enviado é, eminentemente, o de um comunicador qualificado. É uma pessoa que recebe de Deus uma mensagem e deve comunicá-la com precisão. Assim, é digna de nota a reprodução da fórmula “Disse o Senhor a Moisés” (cf. Ex 30,11.17.22.34; 31,1.12;32,7.9). A fórmula “como o Senhor ordenara a Moisés” aparece sete vezes num só capítulo (cf. Ex 40,19.21.23.25.27.29.32). Elas demonstram o quanto Moisés vive intensamente em comunicação com o Senhor, e como reproduz com fidelidade o que lhe é solicitado. Não há dúvida de que tal argumento foi muito útil para determinar a legalidade do culto de Israel, retrojetando alguns costumes à época mosaica e associando-os a um mandato divino²⁷.

Contudo, não se trata de uma mera repetição, pois o enviado goza de liberdade suficiente para transmitir a mensagem. Em algumas poucas narrativas do livro de Deuteronômio, Moisés refere-se ao que ouviu de Deus usando discurso direto (cf. Dt 5,6-21. 28-31; 9,12.13-14.23; 10,1-2.11;17,16;18,17-20); no restante ele fala em nome de Deus, não sendo mais possível discernir entre a voz de um e de outro²⁸. Trata-se, sim, de uma transmissão fundada numa obediência reverencial sem a qual o enviado seria, automaticamente, desqualificado. A mensagem guarda, em si mesma, a garantia de que Deus cumprirá a sua palavra, pois ele não falha. O proferir a mensagem é uma parte do próprio agir do Senhor. É um dos momentos de sua constante companhia junto a seu povo.

Moisés, enquanto boca de Deus, é prefigurativo dos profetas; inclusive sendo denominado de profeta (cf. Dt 34,10). Apesar disso, pode-se ver que os termos profeta e enviado se completam na sua importância afirmativa, mas a palavra enviada possui um significado mais definido, expressando que a revelação é direta, inadulterada e suficiente.

²⁷ Cf. GERSTENBERGER, Teologias, p. 255. Para o autor, na comunidade exílica foram os líderes do culto que assumiram o papel de Moisés, enquanto porta-voz de Deus. Assim, possivelmente, a imagem de Moisés foi idealizada à própria imagem deles.

²⁸ De acordo com Polzin, seria inútil tentar distinguir o que Moisés teria recebido de Deus daquilo que ele legisla junto do povo, pois o que conta na narrativa é a sua condição de porta-voz autorizado de Deus. Cf. POLZIN, Robert. Deuteronômio. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997, p. 109.

Estabelece-se uma conexão entre o Senhor, o enviado (Moisés), a mensagem (fala)²⁹ e os sinais (atos extraordinários), direcionados ao faraó e ao povo (destinatários), tendo em vista a execução plena da mensagem (libertação do povo) que será interpretada como realização do próprio Deus.

A presença divina

A glória do Senhor age em socorro do enviado. Em Nm 20,2.6-13, ante as reivindicações do povo devido à escassez de água será a glória de Deus que se revelará em benefício ao enviado, recomendando-lhe o que fazer. Ex 24,16-18 menciona que Moisés é o íntimo da glória de Deus no Sinai, permanecendo lá por quarenta dias e noites. A glória revela o poder e esplendor visíveis do Deus invisível³⁰. Além dos sinais e da palavra, Moisés goza ainda de certa emanção divina oriunda de seus encontros com o Senhor. Na passagem da glória do Senhor (cf. Ex 33,18-23), Moisés pode ver a Deus, nem que seja pelas costas, resguardando o quanto Deus é insondável³¹. O texto afirma que Deus promete revelar sua bondade a Moisés que ficará protegido na fenda da rocha. Spreafico recorda que “Moisés deseja ver a Deus, mas o melhor modo de vê-lo é reconhecê-lo através de sua misericordiosa manifestação na história da humanidade”³². O lugar por onde Deus passa, ou seja, a história, é o lugar de contemplação de sua glória³³.

Compreende-se que, no livro do Êxodo, a missão de Moisés diz respeito à relação do enviado com Deus. A autorrevelação do Senhor e a autoridade de Moisés tornam-se inseparáveis. Assim, para esse autor, a face iluminada de Moisés (cf. Ex 34,29-30) seria quase uma incorporação da divindade. A glória manifestada passa a residir em Moisés, de tal forma que seu rosto fica fulgurante. A imagem do véu, usado quando Moisés não está em diálogo com o Senhor e quando não está proferindo palavras do Senhor ao povo, confirma a condição de enviado, de mediador da glória de Deus através da palavra³⁴. Acerca dessa intimidade com

²⁹ Cf. SPREAFICO, A. *El libro de Êxodo*. Barcelona: Herder, 1995, p. 61. O autor comenta que “Deus não se comporta como um mago. Atua através dos homens. Na missão que encarrega a Moisés, a palavra tem uma importância determinante: Moisés não só deve atuar, deve falar aos anciãos de Israel e ao faraó. A palavra é o dom mais precioso confiado aos homens”.

³⁰ Cf. BOILY, Roger; MARCONI, Gilberto. *Vedere e credere: le relazioni dell'uomo con Dio nel Quarto Vangelo*. Milano: Paoline, 1999, p. 20. – Cf. COURTH, Franz. *Il mistero del Dio Trinità*. Milano: Jaca Book, 1993, p. 107-108.

³¹ Cf. SERRETTI, Massimo. *Il discernimento di Dio*. Roma: Città Nuova, 2003, p. 43. – Para Fornara, a possibilidade de se ver a Deus se concretiza no Sinai e no templo, contudo será sempre um ver ambivalente, marcado pela visibilidade e invisibilidade de Deus. Cf. FORNARA, Roberto. *La visione contraddetta: la dialettica fra visibilità divina nella Bibbia hebraica*. Roma: PIB, 2004, p. 400.

³² SPREAFICO, *El Libro de Êxodo*, p. 192.

³³ Cf. COLE, Êxodo, p. 218.

³⁴ Cf. FORNARA, *La visione contraddetta*, p. 418.

Deus, note-se que a tradição judaica compreendeu que Moisés fez uma experiência extraordinária na teofania da sarça, considerada uma elevação ou êxtase³⁵.

De acordo com a interpretação profético-judaica, Deus age para proteger o seu enviado. Isso é extremamente coerente com a promessa realizada no momento da convocação e envio. A proteção de Deus, demonstrada pela santificação³⁶ do enviado, não o isenta de determinados perigos, como se verá no caso do profeta Jeremias, por exemplo, mas ela confirma que o enviado tem uma autoridade a ser ouvida e respeitada.

Moisés foi humilhado em sua missão porque o faraó não acolheu, em sua voz, a vontade divina. No entanto, Deus age sobre o Egito para mostrar que Moisés deve ser respeitado. O tema da glorificação do enviado se insere aqui, pois Deus é glorificado no seu emissário. Deus protege o seu enviado e isso demonstra também que o plano de Deus será executado³⁷.

Partindo-se do conhecimento rabínico, pode-se dizer que o emissor é glorificado quando o enviado é respeitado e, por sua obediência, aumenta o poder de Deus na terra. Por outro lado, Deus, como outorgante, realça a autoridade de seu enviado contra todas as adversidades terrestres. Esse realce é dado porque, além de ter consigo a palavra de Deus, o enviado é acompanhado da glória de Deus. Essa glória não é estática, pois o próprio Deus está em movimento com o seu enviado.

A glorificação do enviado também pode ser percebida pela sua constituição como filho da casa de Deus. O midrash sobre Ex 32,11, onde Moisés intercede pelo povo, apresenta o enviado como alguém semelhante a um filho de rei que tem plenos poderes, a quem o rei permite que mande sobre todas as suas posses e súditos. Em Dt 34,11 a ocorrência do verbo *šlḥ*, aplicada a Moisés no contexto de sua morte, recorda que ele foi enviado por Deus para realizar no Egito os sinais e maravilhas ao faraó, aos israelitas e a toda a sua terra.

³⁵ “O midrash *Gedulat Mosēh* amplia o relato da sarça ardente, baseando-se além do texto bíblico numa sugestão de *Exodus Rabbah* 3,1. [...] Assim trata da ascensão de Moisés ao céu. Essa viagem é acompanhada de cantos e músicas e o corpo de Moisés é transfigurado como em fogo. No primeiro céu, Moisés vê que a estrutura é constituída de várias janelas e anjos postados junto a elas. No segundo céu, ele vê os anjos encarregados das chuvas e ventos. No terceiro céu, o anjo intérprete Metraton mostra-lhe maravilhosos seres angélicos. No quarto céu, ele vê um templo apoiado em colunas de fogo. No quinto céu, são mostrados os seres angélicos chamados de Išim. No sexto céu, ele viu miríades de anjos que oram a Deus e, finalmente, no sétimo céu vê anjos de estatura enorme, criados no começo do mundo, os serafins e os animais sagrados que apoiam o templo” (PERANI, Personaggi biblici, p. 83).

³⁶ Müller destaca que o significado de santo comporta uma presença do numinoso e decorre disso o fato de sua separação em relação aos outros como sinal de proteção tanto do santificado quanto dos que com ele irão se relacionar. Cf. MÜLLER, H.P. *שׂדֵּס* qdš Santo. In: *DTMAT*, p. 741.

³⁷ Cf. GIMÉNEZ-RICO, Enrique Sanz. *Cercania del Dios distante: imagen de Dios em el libro del Éxodo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002, p. 96.

Benjamin Mandelbaum descreve o midrash Mishlei 14 sobre a morte de Moisés, expondo como esse enviado bíblico, primeiramente, abdica o fato de ter de morrer e, depois, se reconcilia com essa experiência humana. Mostra ainda como Deus se entristece com a morte do enviado e é consolado por Miguel. Quando Moisés perdoa o seu povo e percebe a chegada da morte, acontece a seguinte cena, evidenciando que a morte de Moisés encerra sua missão na terra, mas o coloca numa condição especial junto de Deus:

Neste momento Moisés bradou fortemente a Deus. Ele disse: Senhor dos dois Mundos, se Tu tomas minha alma neste mundo, devolver-me-la-ás no Futuro? E Deus respondeu: Pela tua vida! Assim como foste o guia de todos eles neste mundo, assim o serás no Futuro, como está dito, *Ele marchou adiante do seu povo* (Deut. 33:21). E por quê? Pelo justo que foi com Israel, como está dito, *Ele executou a justiça do Senhor e os Seus julgamentos para com Israel* (Deut. 33:21). O Rabi Nehemias explicou: O que ele fez? Ensinou-lhes a Torah, as leis e a justiça³⁸.

A glória de Deus acompanha o emissário e perpassa todos os lugares aonde ele for. Além disso, as esferas celeste e terrestre se tocam numa profunda relação. A dimensão temporal também é vislumbrada, pois eterno e passageiro se encontram no enviado. Percebe-se também que uma dimensão relacional se explicita, permitindo entrever na pessoa do enviado a presença e a pessoa do próprio outorgante.

De forma resumida, Moisés é o enviado de Deus que tem uma missão divina a ser realizada no âmbito terreno. Para tal é convocado e vocacionado, participando da glória divina pelo acesso ilimitado ao próprio Deus e por ser uma arca viva onde se transporta a palavra de Deus.

2.2.4. O caminho do mensageiro: subidas e descidas de Moisés

Uma questão necessária é a do caminho do mensageiro. Moisés tem seus encontros com Deus através das subidas ao monte. É subindo para junto de Deus – e a montanha é ali o lugar da habitação de Deus – que Moisés recebe a palavra. Mas esse subir reveste-se de um sentido místico que permite pensar que o enviado vai até a casa do Senhor, adentra o seu espaço e, lá, recebe a revelação. As subidas e descidas são movimentos comunicativos que se correspondem, se sobrepõem e se fundem.

³⁸ MANDELBAUM, Benjamin. *Quatro mortes segundo o midrash*. www.cjb.org.br/bina/cabala/benjamin/Textos%20Gerais/Quatro%20mortes%20segundo%20%20Midrash.pdf Acesso 03 janeiro 2020. [grifo nosso]. – Rashi comenta que Dt 34,7 ao mencionar que Moisés, mesmo morto, não teve enfraquecido seu olho e não desapareceu o seu vigor, quer dizer que “a umidade dele, não teve domínio do processo de apodrecimento do corpo, e não mudou a aparência da face dele” (BÍBLIA/ com comentários de Rashi. *Devarim com Rashi traduzido*. São Paulo: Trejger, 1993, p. 178). Percebe-se na interpretação de Rashi uma brecha para a compreensão da imortalidade de Moisés.

Apesar de a tradição bíblica apresentar Deus como onisciente, em Ex 19 ele necessita ouvir de Moisés a decisão do povo. A compreensão do enviado o exige, pois ela concebe que o escolhido de Deus é o intermediário que deve a ele retornar com a decisão. A decisão do povo de tudo fazer conforme o desejo do Senhor confirma a aliança, despertando a promessa de Deus de falar a Moisés junto do povo numa nuvem espessa (cf. Ex 19,9). O objetivo de Deus é evidente, pois deseja confirmar que Moisés é o seu enviado. Diz o v. 9 que Deus falará para que o povo ouça e creia nele e em Moisés.

A aparição pública de Deus no Sinai, sua conversação com Moisés, audível ao povo, exhibe um Deus que se rebaixa aos seus escolhidos. Rashi explica Ex 19,19 assegurando que é como se a montanha tivesse sido arrancada da terra e permanecesse pendente como um barril suspenso. Sobre a expressão “Moisés falava” (cf. Ex 19,19) com voz forte no *shofar*, Rashi afirma que:

(Isto acontecia) quando Moisés falava e fazia ouvir os mandamentos a Israel; porque não ouviram da boca do Todo Poderoso (de D’us) senão, “EU SOU”, e “não terás para ti” (o primeiro e o segundo mandamento o povo de Israel ouviu de D’us, e o restante foi Moisés que falou para Israel) e o Divino, Abençoado seja Ele, o ajudava dando para ele a força, para que sua voz ficasse poderosa e fosse ouvida (Mehilta)³⁹.

É pela voz de Moisés que se ouvirá a orientação de santificação do povo. Essa instituição fica associada ao movimento de subida e descida tanto de Deus como de Moisés. Deus desce ao cume da montanha, Moisés sobe ao encontro de Deus. Os dois dialogam, Moisés desce ao povo, Deus retorna ao seu ambiente (cf. Ex 10,10.25). Nesse caminho, o momento primordial é aquele em que o enviado faz sua experiência de convivência na corte celeste, porque é o que capacita o enviado. As subidas e descidas tornam-se momentos em que se instaura o processo comunicativo: a palavra de Deus é ouvida, transmitida ao povo, e a resposta é levada ao Senhor.

A voz do enviado torna-se preferível pelo povo, pois se teme a morte diante da força da voz de Deus (cf. Ex 20,19). O temor bíblico é também manifestação de encontro com o sagrado. Moisés é tido como um canal por onde a mensagem pode ser comunicada sem riscos para o povo. Mas isso exige do povo um santo respeito para com Moisés, pois é ele o enviado capaz de ouvir o Senhor e permanecer vivo.

A tarefa do enviado não se conclui até que ele faça o movimento de retorno, em que comunica o resultado de sua missão; assim, o mensageiro, obrigatoriamente, tem de voltar

³⁹ BÍBLIA com comentários de Rashi. Shemot com Rashi traduzido. São Paulo: I. U. Trejger, 1993, p. 100.

àquele que o enviou. A cada encontro uma nova mensagem, uma nova tarefa, uma nova expectativa, um novo relatório.

Esse caminho do mensageiro parece constituir-se também num processo de santificação do enviado. Ele vai progressivamente tornando-se o separado por Deus. A santidade de Moisés não se revela por aparências morais, mas sim por uma obediência irrestrita ao Senhor. Escolhido por Deus, ele participa da vida divina e separa-se do mundo terrestre. Mas tal separação não estabelece uma resistência ao terrestre, pois é nesse espaço que o enviado deve agir.

No c. 24 do Êxodo novamente se encontra uma sequência de subidas e descidas de Moisés, de acordo com a orientação do Senhor (cf. Ex 24,1.5.9.12.18). As tábuas de pedra com os mandamentos foram escritas pelo Senhor (cf. Ex 24,12), mas quem as irá ensinar ao povo é Moisés. A menção a Josué, servidor de Moisés, no v. 13 sugere que ele participa parcialmente da revelação.

Também no c. 32, outra sequência de subidas e descidas é apresentada. Enquanto Moisés está junto do Senhor, o povo fabrica um bezerro de ouro para culto e adoração. O papel de Moisés como intercessor é fundamental para aplacar a ira do Senhor (cf. Ex 32,11). Deus acolhe a proposta de Moisés. As subidas e descidas do Sinai confirmam que seu trânsito no ambiente divino o constitui legítimo representante daquele que se revela como salvação para os hebreus. Capacitado espiritualmente como procurador de Deus, o enviado, Moisés, torna-se na terra seu legítimo representante e, por isso, após os relatórios, ao final de sua missão será eternamente reconhecido como quem participou da glória divina.

2.3. O profeta anônimo e Gedeão no livro dos Juízes

Em Jz 6,8, o narrador informa que um profeta foi enviado aos filhos de Israel por causa da opressão imposta pelos madianitas. Diante da infidelidade de Israel, as palavras do profeta anônimo recordam a fidelidade do Senhor e sua intervenção histórica (libertação do Egito e posse de Canaã) (cf. Jz 6,8-10). Evoca-se assim a tradição mosaica e confirma-se que o mesmo Deus que atuou no passado está agora ao lado de seu povo⁴⁰ e espera dele obediência como única resposta possível. Contudo, o povo se inclina a seguir o culto da

⁴⁰ Álvares Barredo vê uma conexão entre os versículos 7 e 8 do capítulo 6 pela forma verbal **וַיִּקְרָא** (v. 7) que se liga com **שָׁלוּחַ** (v. 8). Segundo o autor isso mostra a relação entre a súplica dos israelitas e a resposta de Deus. Cf. ÁLVARES BARREDO, Miguel. *La iniciativa de Dios: estudio literario y teológico de Jueces 1-8*. Murcia: Espigas, 2000, p. 186.

religião local, a adoração a Baal, em vez de servir ao Senhor⁴¹. Essa indignidade de Israel contrasta com o cuidado e fidelidade do Senhor, que se revela no ato de enviar profetas para orientar seus filhos.

A figura de Gedeão está associada ao tema do envio, já que ele é o enviado pelo Senhor para colocar a serviço do povo israelita a força que possui (cf. Jz 6,11-24). As promessas do Senhor para Gedeão recordam que este enviado é agora acompanhado da presença do próprio Deus; pois é o próprio Senhor quem o ordena partir e afirma ser seu outorgante (cf. Jz 6,14). O relato da vocação de Gedeão utiliza o esquema vocacional em que o eleito excusa-se da tarefa (cf. Jz 6,15), mas, assegurado da companhia do Senhor, aceita a missão (cf. Jz 6,16). Gedeão não experimenta um simples e passageiro entusiasmo; ao contrário, ele é investido com o espírito de Deus (cf. Jz 6,34) e tem por missão carismática converter sua família, que participava da idolatria de Baal⁴².

É interessante notar que, no relato da vocação de Gedeão, o Senhor revela-se progressivamente, o que de alguma forma o assemelha, mas também o distingue do relato de Moisés. Inicialmente fala-se de um anjo enviado em forma humana a Gedeão (cf. Jz 6,11), ao final da narrativa o personagem descobre tratar-se de um anjo e, posteriormente, do próprio Senhor (cf. Jz 6,22). Percebe-se clara semelhança com outros relatos em que os personagens só descobrem a identidade divina do visitante ao final da aparição (cf. Gn 18,1-15; 32,23-33; Js 5,13-15).

2.4. Elias e Eliseu

O verbo *šlh* reaparece em 2Rs 1,6, quando, diante do rei, os mensageiros narram o encontro com Elias. Os mensageiros reais cumprem a missão proposta pelo profeta, e não a sugerida pelo rei. A obediência dos mensageiros sinaliza onde se encontra a verdadeira possibilidade de comunicação com Deus. Além disso, a narrativa, por seu paralelismo, mostra a força do Senhor que se comunica com o profeta, o envia, e o torna capaz para enviar a outros.

Em 2Rs 2,2.4.6, acontecem três ocorrências de *šlh* em versículos que só se diferenciam em relação ao destino do enviado. Elias pede a Eliseu que o deixe partir para Betel, Jericó e Jordão, destinos a que é enviado pelo Senhor; contudo, Eliseu se recusa a abandonar Elias. Nos três versículos, Elias afirma que é enviado pelo Senhor, porém não

⁴¹ Cf. HERTZBERG, Hans Wilhelm. *Giosuè, Giudici, Rut*. Brescia: Paideia, 2001, p. 296.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 301.

menção qual a sua missão. Há uma ênfase na fidelidade de Eliseu, que presenciara o sinal derradeiro que confirma a condição de Elias como enviado e a transmissão da vocação profética para si (cf. 2Rs 2,8-16).

Compete observar que o arrebatamento de Elias se dá ao final de sua missão. Enquanto enviado, ele desempenha inteiramente sua função e o seu arrebatamento parece ser, de alguma forma, a ocasião de prestar contas do encargo recebido. O relato bíblico do arrebatamento de Elias pode ser entendido como sua habitação junto a Deus e como se ele estivesse predestinado a uma tarefa escatológica. Isso abriu a perspectiva de que Elias poderia voltar, e na tradição tomou a forma de um anunciador do Messias.

A tríple menção ao envio de Elias sugere o caminho do discipulado de Eliseu, que será oportunamente enviado, designado como profeta. O fim da missão de Elias compreende, portanto, o início da tarefa de Eliseu. “A partida de Elias não é um acontecimento que pode ser percebido com o olhar humano; por isso, quando Eliseu o vê (2Rs 2,12), compreende que foi agraciado com os poderes proféticos que antes havia pedido (2Rs 2,10)”⁴³. O mesmo espírito do Senhor que conduziu Elias acompanha Eliseu.

Os sinais realizados por Elias, que confirmavam a sua condição de representante de Deus, serão experimentados por Eliseu (cf. 2Rs 2,14). O gesto de dividir o Jordão (2Rs 2,8) colocará Eliseu na tradição de Moisés, demonstrando que há uma continuidade da ação de Deus sobre a humanidade, apesar da sucessão temporal⁴⁴. Pierre Buis define que Deus conduz a história da humanidade por sua palavra – que dá ordens, anuncia e explica os fatos – e por intervenções, que sancionam o comportamento da humanidade, que realizam suas promessas⁴⁵.

2.5. O profeta Isaías como enviado da justiça

Na narração da vocação de Isaías (Is 6,1-13) o escritor emprega o verbo *šlh* para qualificar a função a ser desempenhada pelo profeta, conforme a fórmula de envio combinada por: a) o termo particular de envio: *šlh*; b) o enviante: o Senhor; c) o enviado: o humano, profeta⁴⁶. O relato em si é uma expressão de envio bíblico.

⁴³ MENCHÉN CARRASCO, Joaquín. *Libros de los Reyes: texto y comentario*. Salamanca: Sígueme, 1991, p. 160.

⁴⁴ Cf. CROSETTI, Giuseppe. *1-2 Samuel; 1-2 Reis*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 144.

⁴⁵ BUIS, Pierre. *O livro dos reis*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 67.

⁴⁶ Cf. BRETÓN, Santiago. *Vocación y misión: formulário profético*. Roma: PIB, 1987, p. 107.

Isaías é o homem que, a despeito do pecado e resistência de seu povo, permanece fiel ao Senhor e é convocado para pregar o arrependimento da nação judaica. A visão do Senhor dos Exércitos, apelativo que define o poder absoluto de Deus no céu e na terra⁴⁷, demonstra que Isaías ascende ao espaço sagrado e pode visualizar os serafins a proclamar a glória do Senhor, três vezes Santo, constituído como um verdadeiro rei. “A santidade do Senhor é a síntese da sua transcendência e da sua presença em meio ao povo, percebida essencialmente no plano histórico quando de sua relação com Israel”⁴⁸. É esse contato com o sagrado que qualificará Isaías para a sua tarefa. É como se ele fosse transportado a um espaço distinto do humano e lá recebesse a sua incumbência. As esferas espaciais são unidas no templo como lugar onde o Senhor se manifesta diretamente. Por uma experiência mística cria-se uma ponte entre eternidade e temporalidade⁴⁹.

O homem Isaías é purificado para exercer sua missão. Isso salienta o quanto o enviado precisa permanecer na intimidade com o seu emissor. Os lábios purificados serão o instrumento divino de comunicação e é como se a boca do profeta se transformasse, após a purificação com a brasa do altar, na própria boca de Deus. Assim, ao final de uma profecia, Isaías pode dizer “oráculo do Senhor!”. O que o profeta anuncia deve ser aceito como oriundo de outro que o enviou, o próprio Deus. O Senhor estabelece com o profeta uma relação de proximidade, tornando-o partícipe de sua santidade e de sua força. A experiência desse encontro com o Santo é fundante para o ministério de Isaías, pois o ato de purificação o torna também idôneo para a missão⁵⁰. E, de alguma forma, é a possibilidade de unificação entre o desejo do Senhor e a percepção crítica do profeta em relação à sociedade de sua época.

Isaías é enviado a um povo endurecido no pecado. A narração vocacional faz menção para uma aparente ineficiência da missão do profeta, pois seus destinatários são contumazes pecadores. Contudo, o profeta sabe de sua obrigação de pregar, desempenhando a função que lhe foi confiada. Isaías irá propor uma mudança de mentalidade, restaurando a justiça desejada pelo Senhor.

2.6. O enviado com o Espírito de Deus

O c. 48 do livro de Isaías apresenta em tom de censura uma retomada das intervenções de Deus em favor dos israelitas. Não deixa de criticá-los por sua pretensão ou pela

⁴⁷ Cf. KAISER, Otto. *Isaia: Capitoli 1-12*. Brescia: Paideia, 1998, p. 170.

⁴⁸ MONTAGNINI, Felice. *Il Libro di Isaia: parte prima* (capp. 1-39). 2. Ed. Brescia: Paideia, 1982, p. 235.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 231.

⁵⁰ MONTAGNINI, Felice. *Il Libro di Isaia: parte prima* (capp. 1-39). 2. Ed. Brescia: Paideia, 1982, p. 237.

abominável prática da idolatria, mas afirma-se um Deus fiel que quer acompanhá-los também no momento de exílio. Aparece, nesse contexto, a ocorrência de *šlh* seguida do complemento “com o seu Espírito”: um enviado que traz consigo o próprio Espírito de Deus (Is 48,16).

A sua autoridade deve ser reconhecida porque nele se faz presente o Deus fiel e seus interesses, ou seja, assegura a libertação de seu povo como o fizera em outros momentos da história. O poder do profeta é aquele oriundo desse Espírito e destinado para a proclamação da libertação que será concedida por Ciro. Se cada pessoa vive somente em função do fato de ter em si uma centelha do Espírito divino, o profeta é o capacitado para instruir e agir guiado pelo Espírito de Deus, no sentido de que mais amplamente ele goza de uma convivência íntima com esse Espírito e dele recebe as suas inspirações.

No conjunto da obra de Isaías, pode-se então contrastar que, enquanto os enviados de povos estrangeiros representavam apenas os seus superiores e tinham por tarefa a dominação de Judá e, particularmente, da cidade de Jerusalém, o enviado divino é aquele que representa o próprio Deus e tem por tarefa alimentar a esperança de que este será fiel e jamais desampara o seu povo. A presença do Espírito de Deus junto ao enviado assegura sua legitimidade diante do presente catastrófico e desesperançoso experimentado pela população.

2.7. Jeremias, enviado de Deus às nações

Na narração da vocação de Jeremias é evidente a sua condição de enviado. Ante a desculpa em função da pouca idade, o Senhor responde assegurando aquilo que será a característica de toda a vida de Jeremias: “Para onde eu te enviar, irás; tudo o que eu te ordenar, falarás; não tenhas medo de ninguém: eu estou contigo para te libertar – oráculo do Senhor” (Jr 1,7b-8).

À objeção responde o *imperativo* categórico de Deus e sua *promessa*. A atividade profética desdobra-se nesses dois momentos: ir como enviado, falar em nome de outro. A função profética é vista como atividade de mensageiro ou legado: se ela supõe nomeação inicial e disponibilidade constante, deve repetir-se em cada caso a mensagem como também o envio⁵¹.

Acerca da oposição de Jeremias, Meint van den Berg explica: “não era Jeremias quem havia de decidir se ele era adequado ou não, senão o Senhor; e, além disso, não devia transmitir seu próprio relato e suas próprias ideias, senão as palavras do Senhor”⁵². Artur Weiser apela ao ato de obediência para esclarecer que a aflição inicial do vocacionado só

⁵¹ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas (I)*: Isaías, Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 437.

⁵² BERG, Meint van den. *Jeremías: una introducción a sus profecias*. Barcelona: FELiRe, 2000, p 21.

pode ser derrotada com a ordem divina que garante sua predestinação à missão⁵³. Na vocação de Jeremias já sobressai aquilo que irá acontecer ao reino, portanto no seu envio se descrevem, relacionam e antecipam a destruição e a restauração da nação.

Jeremias é o intrépido enviado que falará em nome de Deus perante as mais diversas plateias, sem jamais temer; por isso, de modo idêntico a Isaías, tem seus lábios tocados (cf. Jr 1,9). Abrego de Lacy vê no gesto a modificação dos pensamentos humanos em mensagem divina, constituindo o porta-voz; afinal a tarefa profética depende de Deus que põe a palavra, define o auditório e concede a força necessária⁵⁴.

De acordo com Artur Weiser, há uma definição de inspiração no fundo da imagem do contato dos lábios e nele se sustenta a autoridade da palavra proferida pelo profeta. Sobre essa inspiração reside a plenitude do poder que Deus confere ao enviado⁵⁵. A mesma força poderosa da palavra que, na origem da criação, foi gestando tudo o que foi criado, e que, agora, tem o poder de salvar. Além disso, o texto deixa claro que Deus estará com ele. Não se menciona o Espírito de Deus, mas sim o próprio Deus é quem acompanhará Jeremias em suas tarefas.

Além da semelhança com o relato de Isaías, é possível encontrar paralelos com a história de Moisés. Assim, para o “dirás o que eu te ordeno” de Jr 1,7, tem-se Ex 7,2 e Dt 18,18 onde se pode ler “falarás tudo o que eu mandar”. Em Dt 18,18 se encontra também a expressão “ponho minhas palavras em tua boca” (Jr1,9). Abrego de Lacy enxerga também a referência à mãe de Jeremias como lembrança da estima das mães de Moisés e Samuel. Acolá destas afinidades, o autor indica que “ventre” e “seio” (cf. Jr 1,5) aparecem somente seis vezes mais no Primeiro Testamento, sendo que dois usos se dão no Salmos 58,3 e 22,10, e esse último é lido como um salmo aplicado ao nascimento de Moisés e de Samuel⁵⁶. A narrativa de Jeremias ganha contornos que o levarão a ser o anti-Moisés que conduzirá o povo ao Egito (cf. Jr 42–44).

O enviado é confirmado na sua missão e os verbos apresentados sugerem a força da ação do Senhor através de seu escolhido. Desta maneira, a ação de Deus determina a identidade do enviado, tornando-o seu instrumento fortificado (v.18). Fischer explica que “‘te constitui’ (v.5) e ‘te converto’ (v.18) têm em hebraico a mesma raiz e assinalam a nova identidade de Jeremias”⁵⁷.

⁵³ Cf. WEISER, Artur. *Geremia: Capitoli 1-25,14*. Brescia: Paideia, 1987, p. 76-77.

⁵⁴ Cf. ABREGO DE LACY, José Maria. *Jeremia: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1993, p. 37.

⁵⁵ Cf. WEISER, Geremia, p. 77.

⁵⁶ Cf. ABREGO DE LACY, Jeremias, p. 38.

⁵⁷ FISCHER, Georg. *El libro de Jeremías*. Barcelona/Madrid: Herder/Ciudad Nueva, 1997, p. 47.

2.7.1. A obediência de Jeremias e o confronto com o falso profeta/enviado

Jeremias, no oráculo a respeito das nações (Jr 25,15-38), informa que o Senhor o envia aos povos para entregar uma taça de vinho, isto é, a ira divina. Na organização do texto é interessante notar que os vv. 15-16 inclui a ordem divina e esclarecem como o vinho atuará funestamente nas nações; em seguida, no v. 17, há uma repetição do v. 15, agora assumido por Jeremias, com os verbos em primeira pessoa. Ao “toma a taça” proclamado por Deus coincide o “tomei a taça”; ao “para oferecê-la a todas as nações” corresponde o “ofereci a todas as nações”. Contudo, “podemos notar o paralelo verbal entre a missão ou envio do profeta e a missão ou envio da espada, com o verbo *šlh* nos três versos”⁵⁸. Isso exemplifica bem como a ordem divina é assimilada pelo enviado e como a sua ação é a reprodução daquilo que o Senhor pediu.

Dentre os destinatários de Jeremias estão os ligados ao culto e ao cuidado do templo. Em Jr 26,12s, contrariando o pensamento de que o profeta seria naturalmente favorável ao templo, diz Jeremias que foi enviado para profetizar contra aquela Casa e contra a cidade. A ameaça não é irreversível, dependendo da escolha dos ouvintes, que podem assumir um caminho de conversão e penitência, o qual passará, inclusive, pela aceitação da profecia apresentada pelo enviado⁵⁹. Jeremias não profetiza por seu próprio saber ou percepção política, mas sim por obediência ao Senhor que o enviou. Alonso Schökel e Sicre Diaz comentam:

O discurso de Jeremias é apresentado com admirável concisão. No início e no fim ele alega o argumento supremo: “o Senhor me enviou”, que justifica a atuação do profeta; não há nem é necessária outra justificação. Mas, de que maneira Jeremias prova sua alegação? Não a prova racionalmente, mas dá testemunho dela e o testemunho pode ser feito convincente por meio de outros fatores⁶⁰.

No v. 15, do mesmo capítulo, Jeremias, ao perceber as ameaças que se apresentam contra ele (v. 8), afirma novamente a fonte de sua autoridade, que é a condição de enviado. O texto é muito coerente, pois já no v. 5, Jeremias recebe de Deus uma mensagem em que se menciona que outros profetas, incansavelmente, foram enviados a Judá, porém não foram ouvidos. Colocando-se na esteira dos profetas, Jeremias tem também mais um argumento de autoridade. Ele é enviado porque é profeta, da mesma forma como os profetas anteriores foram enviados por Deus, mas não foram acolhidos pela população.

⁵⁸ ALONSO SCHÖKEL.; SICRE DIAZ, Profetas (I), p. 554.

⁵⁹ Cf. WEISER, Geremia, p. 435.

⁶⁰ ALONSO SCHÖKEL.; SICRE DIAZ, Profetas (I), p. 559.

O compreender-se nas mãos dos arguidores revela a força/fraqueza do profeta. “Aquele que foi enviado com autoridade sobre povos e sobre reis encontra-se indefeso e inseguro; é na falta de poder que reside o seu poder gigantesco, visto que no tratamento que lhe for dado, os outros decidirão a própria sorte”⁶¹. É por saber-se enviado e ser fiel à verdade do Senhor que Jeremias mantém-se firme no tribunal, confirmando o que o relato vocacional mencionara: que o Senhor lhe daria coragem e firmeza.

O confronto de Jeremias com Ananias levanta a questão do falso profeta. Ananias é o profeta que sempre anuncia benefícios e vitórias para Jerusalém, enquanto Jeremias é o profeta que apresenta com discernimento o futuro de sofrimento e destruição da nação. O caráter da verdadeira profecia nunca consistiu em falar ao gosto do auditório, desculpar os pecadores e acomodar-se aos seus desejos, mas, ao contrário, sempre consistiu em confrontar os homens com a realidade⁶².

Mas como discernir quem é o verdadeiro profeta? Jeremias afirma que somente quando a palavra profetizada se concretiza é que se sabe se um profeta realmente foi enviado por Deus (Jr 28,9). O envio tem suas insígnias de identificação, mas também exige do auditório uma dimensão de acolhida que pode ultrapassar o meramente factual. O enviado age, mas nem sempre tem como provar que sua mensagem é a verdadeira.

O elemento novo apresentado com essa questão é o de que a interpretação da mensagem enviada depende da fé que os destinatários também depositam no enviado. A palavra profética, no fundo, corre sempre um risco, pois, enquanto Deus não se revela como a única realidade objetiva em meio à realidade dos acontecimentos, é necessário aceitar pacientemente o conteúdo da palavra. Para Artur Weiser, “a verdade da palavra de Deus aparece no instante em que se realiza e só *in actu* pode ser reconhecida como autêntica palavra de Deus. A decisão objetiva sobre a verdade da certeza subjetiva não reside no homem, mas em Deus”⁶³.

Também no exílio a população experimenta a presença de falsos profetas que, embora não sejam enviados, são acolhidos devido às ilusões que despertam. A tarefa de Jeremias não se circunscreve apenas ao ambiente do reino, pois diante do exílio sua palavra deve também chegar aos israelitas deportados que alimentavam uma falsa esperança de que tal castigo duraria pouco, conforme os ensinamentos de Semeías (cf. 29,31). Jeremias escreve e envia uma carta aos exilados (cf. Jr 29,1.3). Quando lida pela comunidade exilada, fica patente que

⁶¹ ALONSO SCHÖKEL.; SICRE DIAZ, Profetas (I), p. 560.

⁶² Cf. BERG, Jeremías, p. 206-207.

⁶³ WEISER, Geremia, p. 456.

o castigo será longo, pois se sugere que “construam casas, plantem pomares e comam de seus frutos” (cf. Jr 29,5.28).

No c. 43 Jeremias se confronta com seus adversários que utilizam como argumento contra o profeta a informação de que era preciso refugiar-se no Egito. O profeta Jeremias é tido como falso profeta e pensam que ele não fora enviado por Deus, pois sua mensagem é contrária às pretensões do grupo (cf. Jr, 43,2)⁶⁴. “Negando a autenticidade da palavra de Jeremias, nega-se-lhe o papel de intercessor e intermediário. Romper a palavra é negar a possibilidade de começo, é afirmar que Deus não pode salvar”⁶⁵.

Jeremias reclama que o rei não acolhe a mensagem divina. Ao mencionar isso ele se refere à sua própria palavra como sendo a palavra de Deus agora rejeitada (cf. Jr, 42,21). Há uma identificação entre aquilo que o profeta diz e aquilo que Deus deseja. Tal identificação só é possível porque na condição de enviado o profeta pode comunicar a mensagem de duas formas: apenas repetindo o que o Senhor lhe inspirou, ou interpretando a realidade, dando-lhe significados. O plano divino está confiado ao profeta, pois enquanto enviado ele tem autoridade suficiente para negociar os encaminhamentos para que o projeto se concretize. Esse caráter contempla a liberdade do profeta no seu atuar e sua autonomia que nasce da intimidade com Deus.

Jr 25,4 e 35,15 recordam que Deus continuamente enviou profetas a Israel, mas que estes não foram acolhidos. A tarefa que tinham era a de chamar Israel à conversão, principalmente, pelo rompimento com a idolatria (Jr 25,6; 35,15c). Nesses oráculos, o Senhor reclama que Israel não se importou com o interesse de Deus e permaneceu no pecado. Os profetas cumpriram sua missão e, no entanto, o povo não acolheu a voz de Deus. Essa experiência de fracasso do enviado será também fundamental para a compreensão de que o verdadeiro profeta é, na maioria das vezes, o incompreendido, o não aceito, o repudiado pela comunidade. Similar ao papel do profeta, pode-se afirmar que a população pecadora é aquela que ouve os ídolos e repete o que eles desejam, inclusive assimilando a idolatria.

⁶⁴ Cf. ALONSO SCHÖKEL.; SICRE DIAZ, Profetas (I), p. 569. Os autores propõem um esquema simplificado diferenciando a falsa da verdadeira profecia:

Falsa profecia	Verdadeira profecia
A curto prazo	A longo prazo
Mudança exterior de situação	Mudança interior de atitude
Predição simples	Análise dos motivos

⁶⁵ Cf. ABREGO DE LACY, Jeremias, p. 203.

2.8. Ezequiel, enviado de Deus aos exilados

O relato da vocação de Ezequiel (Ez 2) descreve que é Deus quem envia esse sacerdote como profeta a Israel. O uso de *šlh* é fundante da missão de Ezequiel e comporta a ideia de movimento. A quádrupla caracterização dos destinatários demonstra o papel de Ezequiel como intermediário entre Deus e o povo, superando a distância entre eles. Caracteriza-se a cena, o fato de que o epíteto utilizado para se referir a Ezequiel é “Filho de Adão”, isto é, da descendência humana, mortal⁶⁶. É nessa suposta fragilidade que ele precisa agir frente ao povo desobediente e enrijecido de Israel, sabendo que o que o conservará firme será o espírito de Deus, cuja experiência já faz no momento de sua vocação (cf. v. 2).

Ao longo da descrição da tarefa, o Senhor menciona que “quer o escutem ou não, saberão que há no meio deles um profeta” (Ez 2,5.7), admitindo possuir uma identificação também entre esses papéis, o do enviado e o do profeta. Alonso Schökel e Sicre Diaz afirmam que

a missão profética tem como objetivo a palavra e ela depende da ordem divina, não da aceitação humana; carrega em si própria uma força tal que, ainda que rejeitada, impõe-se: os exilados, até à força, haverão de reconhecer que Deus lhes envia um profeta. Envio de dois gumes: para que se salvem caso o aceitem, para que não tenham desculpa, caso o rejeitem⁶⁷.

O rolo ingerido por Ezequiel (Ez 2,9-3,15) é talvez a imagem mais evidente do seu papel como enviado, pois o profeta não deve formular por si mesmo a mensagem, mas, sim comunicar aquilo que recebeu e da forma e nos termos como recebeu. Confirma o conteúdo do rolo aquilo que o Senhor irá falar ao profeta, tal como pede para que escute atentamente e aprenda de cor a mensagem (Ez 2,10). Essa fórmula didática comprova ainda que o enviado é aquele que absorve a mensagem a ponto de tê-la como sua, identificando-se com ela, do mesmo modo como se identifica com o seu emissor. Eichrodt compreende que a ordem de comer o livro, de um lado, representa uma prova de obediência, na qual o homem chamado a ser profeta demonstra sua disposição em realizar a vontade do Senhor, e, de outro, delimita que a palavra é preexistente, tem sua origem divina, independente do sentimento e opinião do

⁶⁶ Cf. MONARI, Luciano. *Ezequiel: um sacerdote-profeta*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 28. – Cf. TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 57. Taylor menciona a ideia de insignificância.

⁶⁷ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas (II)*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 709. – Taylor complementa afirmando que “o testemunho fiel do mensageiro era mais importante do que uma resposta bem-sucedida da parte dos seus ouvintes” (TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 59).

profeta⁶⁸.

O verbo *šlh* é usado nos versículos 3 e 4 do capítulo 3, mostrando nitidamente que, apesar do rompimento da aliança, Deus envia como que um fiscal para restabelecer o pacto antes firmado. O grupo a que está destinado é o dos seus concidadãos exilados e isso aponta mais uma vez o quanto Deus é fiel ao seu povo, apesar de contumaz rebeldia. Ainda sobre o destinatário, diz Ez 3,5 que se trata de um povo conhecido, de língua e idioma familiares, possivelmente, explicitando que o enviado não traz a mensagem numa forma estranha ao seu auditório, mas antes comunica aquela mensagem do Senhor na mesma língua e idioma de seus ouvintes. Mas, ironicamente, o oráculo menciona que, caso o profeta fosse enviado a povos estrangeiros (cf. Ez 3,6), lá a mensagem divina encontraria acolhida.

Em Ez 3,5-6 se repete a expressão língua pesada/estranha. Essa expressão aparece na objeção de Moisés à missão que o Senhor lhe confia (Ex 4,10). A recordação de Moisés se justifica por seu papel fundamental enquanto enviado e por sua atuação junto ao povo que, por vezes, mostrou-se obstinado no pecado. Essa comparação reforça o quanto Israel é rebelde aos apelos do Senhor como bem o sugerem as menções ao verbo “ouvir” nos vv. 6-7. Israel contrasta com o enviado que está sempre disposto a escutar o seu outorgante. Se vê também uma aproximação entre Ezequiel e Moisés, considerando que há temáticas comuns entre eles como, por exemplo, a estrutura narrativa das visões, a adoração e construção do templo, regras sobre o sacerdócio; assim, Ezequiel seria profeta nos moldes de Moisés.

2.8.1. Ezequiel e os falsos profetas/enviados

Em Ez 13,6 nota-se o confronto de Ezequiel com os falsos profetas que, apesar de não terem sido enviados, esperavam que Deus cumprisse as profecias que ousaram proclamar. O v. sugere a trama enganosa a que alguns dos deportados chegaram na vivência da fé. Embora não fossem legítimos enviados e tivessem criado profecias, querem vê-las realizadas pela mão do Senhor. Assim, se delimita negativamente que o enviado – Ezequiel, no caso – é o que foi escolhido para uma determinada missão e não o que presunçosamente a ela se lançou⁶⁹. Delimita também que a mensagem deve ser comunicada pelo Senhor e não ser apenas a exteriorização de planos e pensamentos humanos. Um verdadeiro profeta evita falar sem ter recebido um mandato específico.

Os falsos profetas abusaram de maneira irresponsável da sua função, modificaram o

⁶⁸ Cf. EICHRODT, Walther. *Ezechiele*: Capituli 1-24. Brescia: Paideia, 2001, p. 83.

⁶⁹ Cf. MONARI, Ezequiel, p. 51.

direito do mensageiro, que era aquele de se referir apenas à palavra que lhe foi confiada, não pondo na mensagem sua própria opinião, segundo sua vontade e sem ter aguardado uma visão do Senhor. Um “filho de Adão” pode ser enviado, mas carece para isso de receber o encargo das mãos daquele que tem autoridade, o Senhor. Caso contrário, o que afirma se perde, gerando apenas falsas expectativas e colocando o povo mais uma vez em dúvida acerca do poder de Deus. “A tarefa dos autênticos profetas sempre foi, diante de uma ameaça e condenação divina, convocar a misericórdia de Deus e a penitência do povo”⁷⁰.

2.9. O mensageiro do Senhor (Ab 1)

O profeta Abdias menciona no versículo inicial um mensageiro do Senhor, emissário enviado às nações, reunindo-as contra Edom. Solano Rossi assegura que a menção ao enviado não especifica visivelmente de quem se trata, indicando ser um mensageiro angelical do Senhor ou um profeta que teria precedido a Abdias⁷¹.

Alonso Schökel e Sicre Diaz enxergam outras duas possibilidades de interpretação de Ab 1: a) simultaneamente ao envio de um embaixador para promover aliança contra Amon, ação humana, o profeta recebe uma mensagem divina que dá o sentido teológico do evento humano; b) Deus como dominador da história é quem envia o mensageiro militar e também a mensagem ao profeta e seus contemporâneos⁷².

Como se percebe, na primeira alternativa a ação humana na história é interpretada teologicamente; na segunda, a ação divina é que se revela na história. Porém, em ambas as possibilidades, o texto ressaltaria que o Senhor se comunica por mensageiros e que tal comunicação se dá por um envio do mensageiro ou da mensagem ao profeta. De toda forma, a história humana ou é interpretada teologicamente, e nesse caso é o palco do agir de Deus a ser compreendido pela humanidade, ou é diretamente o lugar desse agir e o ser humano é o instrumento de Deus.

2.10. Os cavaleiros enviados e a mediação angélica (Zc 1,10)

Zc 1,10 fala dos cavaleiros enviados por Deus para percorrer a terra. A revelação recebida pelo profeta é intermediada por um anjo. Se, por um lado, o profeta pode penetrar

⁷⁰ LAMELAS MÍGUEZ, Julio. *Ezequiel: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1993, p. 66.

⁷¹ Cf. SOLANO ROSSI, L. A. *Abdias*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 24.

⁷² ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (II), p. 1032.

por alguns instantes no mundo superior, por outro, não consegue perceber tudo o que ocorre e, por isso, necessita de um mensageiro intérprete. Boggio vê nisso uma distinção de Zacarias em relação aos profetas do pré-exílio, em que as mensagens eram comunicadas diretamente por Deus. Em Zacarias, segundo Boggio, há um distanciamento do transcendente, e assim “a divindade se acha confinada num mundo inacessível ao homem; mas, ao mesmo tempo, é reforçada a convicção de que Deus domina todos os aspectos da vida humana e que o homem depende total e absolutamente de Deus”⁷³.

Diante da cena apresentada em Zc 1,8-9 o anjo explica que se trata dos enviados do Senhor. É o Senhor quem dirige a palavra a Zacarias (cf. Zc 1,7), contudo o anjo é quem explica o seu significado. A tarefa dos enviados é descrita pelo verbo *hllk*, que significa ir, percorrer. Os enviados percorrerão a terra para inspecioná-la, da mesma forma que satanás também percorrerá a terra em Jó 1,7. O texto de Zacarias observa que os mensageiros regressam após a verificação feita na terra e notificam ao mensageiro que tudo está em paz (Zc 1,11). Isso servirá de motivação para que se implore a proteção do Senhor sobre Jerusalém.

Baldwin interpreta que a menção aos cavaleiros desloca o império persa de dominador para dominado:

As tropas de cavaleiros eram emissárias do Senhor com uma missão mundial. Assim como os monarcas persas usavam mensageiros em cavalos velozes para manterem-se informados de tudo o que acontecia em seu império, o Senhor sabia tudo sobre os países da terra, incluindo o grande império persa⁷⁴.

Segundo Gorgulho, o profeta elabora sua visão a partir do seu campo referencial geográfico e mental. Desta forma, a imagem dos enviados de Deus para percorrer a terra foi elaborada a partir do contato direto com as tropas persas, cujo sistema de comunicação funcionava muito bem e agilmente, executando a supervisão e o controle do poder, evitando também que os sátrapas assumissem o comando⁷⁵.

Os enviados mencionados em Zacarias trazem aquele atributo de *šlh* como mudança de ambiente e demonstram tratar-se de mensageiros divinos, oriundos da esfera celeste. Da mesma forma como o anjo que conversa com Zacarias intermedia a revelação de Deus, assim os mensageiros são mediadores entre Deus e a terra, a inspecionarão segundo os seus

⁷³ Cf. BOGGIO, G. *Joel, Baruc, Abdias, Ageu, Zacarias, Malaquias*: os últimos profetas. São Paulo: Paulus, 1995, p. 73.

⁷⁴ BALDWIN, J. G. *Ageu, Zacarias e Malaquias*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1986, p. 75.

⁷⁵ Cf. GORGULHO, Gilberto. *Zacarias*: a vinda do Messias pobre. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 28. – Segundo Gorgulho, Heródoto teria escrito acerca das patrulhas de correio persa: “Nem a chuva, nem o frio, nem o calor do dia, nem a escuridão da noite deterão estes correios de seu percurso fixado”.

desígnios.

A expressão “assim saberás que o Senhor dos exércitos me enviou a vós” aparece em Zc 2,13.15; 4,9; 6,15. Em cada um dos quatro acontecimentos de *šlh* há uma justificativa que antecede a expressão. Assim, tem-se em Zc 2,13 que o Senhor levantará sua mão contra os que agredirem Sião; em Zc 2,15, que o Senhor congregará as nações e habitará no meio delas; em Zc 4,9, que Zorobabel concluirá a construção do templo e em Zc 6,15 que se obedecerem a Deus auxiliarão na construção do templo. A expressão é utilizada como forma de corroborar a missão do profeta⁷⁶.

Assim, a lembrança do Senhor dos exércitos é sempre precedida da menção a um feito que afirma o seu poder e, conseqüentemente, a autoridade do enviado. As afirmações demonstram, em linha crescente, a fidelidade do Senhor em lutar em favor de seu povo, sua capacidade de unir as nações e de ter o templo como o lugar de sua habitação. Também em linha crescente se anuncia ao leitor qual a missão do enviado e por que se deve confiar nele.

Desta forma, a construção do templo por Zorobabel, em Zc 4,9, se transforma em sinal que confirma a condição de enviado do profeta. O sinal da pedra de arremate confirma a promessa de Deus e também a veracidade da condição do enviado. A insistência em que o templo seja reconstruído (Zc 6,15) e que nisso se revela o envio por parte do Senhor dos exércitos, possivelmente, denota que para o profeta essa seria a principal obra a ser realizada por Zorobabel.

2.11. O enviado que prepara o caminho (Ml 3,1)

O profeta fala de um enviado pelo Senhor dos exércitos para preparar o seu caminho (Ml 3,1). Esse “meu mensageiro” manifestaria a cólera do Senhor e viria revestido de poder, talvez não sendo suportado pela população pecadora, pois tanto a vida social como religiosa seriam transformadas em sua essência. Talvez a referência ao Senhor dos exércitos se justifique em função dessa grande reviravolta. Não fica claro no texto se o enviado se identifica a todos os três personagens mencionados (meu mensageiro; o senhor; o mensageiro da aliança) ou se se refere apenas ao primeiro. Para Baldwin, Malaquias tinha em vista alguém com a missão única de precursor (cf. 4,5)⁷⁷.

⁷⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (II), p. 1203. – Também interpreta dessa forma: GORGULHO, Zacarias, p. 33.

⁷⁷ Cf. BALDWIN, Ageu, p. 203.

2.12. Atributos divinos enviados

Em Is 55,10-11, concluindo o Dêutero-Isaías, encontra-se uma das mais belas imagens bíblicas acerca do envio da palavra de Deus. O autor compara a palavra de Deus com a chuva e a neve e mostra que da mesma forma como elas fecundam o solo, cumprindo assim sua missão, a palavra não retorna ao Senhor sem antes ter realizado sua tarefa. Ao contrário das águas do Gênesis que precisam ficar retidas no reservatório celeste para evitar novo dilúvio destruidor, aqui a chuva enviada por Deus tem uma missão salutar.

Is 55,10-11 sugere que a Torá é a enviada de Deus. No contexto do exílio e pós-exílio ela foi instrumento hábil para a reorganização do povo, recompondo os grandes pilares da fé judaica. Por mais que estivesse circunscrita a uma língua particular, numa linguagem própria, ela permanecia livre e dinâmica. A Torá é viva! Por ela Deus se manifesta e comunica a sua verdade. Quem a segue descobre o caminho da salvação e olha para o presente com olhos esperançosos, pois reconhece que Deus esteve junto a seu povo durante todo o passado e fundamenta-se a certeza de que no futuro ele continuará sendo fiel aos seus eleitos.

Rejeitar uma palavra da Torá é rejeitar o Deus que por ela se comunica. Assim sua autoridade nasce da voz de quem a pronunciou. Como chamas, as letras trazem a inspiração de que ali se encontra a luz para o caminho. Acolher a Torá é colocar-se em movimento místico, sabendo-se protegido. Na voz do leitor da Torá ressoa novamente a voz de Deus, que não cansa de se comunicar.

A certeza da eficácia da palavra desperta no leitor a fé no agir de Deus. Se, acompanhando os ciclos da natureza, percebiam-se como tais movimentos atingiam seus propósitos, ouvindo a Torá sabe-se que Deus levará ao cumprimento pleno a salvação que promete por sua palavra. Por várias vezes se repete no Antigo Testamento a expressão “veio a mim a palavra do Senhor” (cf., por exemplo, Jr 1,4.11.13; 2,1; 13,3.8.; Ez 3,16; 6,1; 7,1; 11,14; Zc 4,8; 6,9). Pode-se considerar uma confissão de fé no envio da palavra de Deus, particularmente aos profetas, e também uma manifestação de que ela realiza o que o Senhor determina como também o profeta o realizará por conhecê-la.

Ao mesmo tempo, considerando o lugar de Is 55,10-11, pode-se pensar na autorização do profeta como porta-voz de Deus. Aquele que é chamado a proclamar a palavra de Deus tem nesse agir o mesmo poder fundante e conhecido no Gênesis (Cf. Gn 1,3). O poder da palavra que faz acontecer, que realiza ao ser pronunciada (cf. Ez 12,25). O Senhor põe, pois, o profeta diante de um auditório, por vezes, hostil; contudo, o enviado profético deve saber que por ele passará aquela palavra de força e poder cósmicos, geradora e ordenadora da vida no

mundo. “A palavra é poderosa, irresistível, domina o profeta [...], transforma-o e converte-o em enviado de Deus”⁷⁸.

Surge aqui igualmente a ideia do caminho do mensageiro que recebe a mensagem, efetua um serviço e regressa ao emissor. Essa situação desempenha sua tarefa, dentro do aspecto esperançoso do Dêutero-Isaías, de restaurar a esperança dos exilados. A palavra mesma, enquanto ato de Deus, é enviada. Assim, também na vida do profeta, pode-se concluir que ele não retornará ao Senhor sem antes ter realizado a obra a que foi enviado.

2.12.1. A Sabedoria

Os escritos sapienciais parecem desconhecer homens e mulheres enviados por Deus com tarefas junto ao povo de Israel. Talvez, justamente pelo fato de que a Torá já se encontrasse mais canonizada nos círculos judaicos, será por ela que Deus continuará a se comunicar.

Os livros que tentam combater a teologia da retribuição comportam-se de maneira a mostrar que, a princípio, nenhum ser humano tem acesso à verdade de Deus. Contudo, isso não significa que ele não esteja em relação com os humanos, porém já não age mais como no passado. Jó, por exemplo, mostra que é na intimidade com Deus que o humano pode descobrir sentido para a sua vida, mesmo no sofrimento. O Eclesiastes aborda certa transcendência divina que permite esperar uma paga pelos atos aqui mesmo nessa vida, sem uma preocupação em justificar nenhum comportamento, a não ser o de que é preciso descobrir a melhor forma de viver apesar de toda a complexidade da existência humana.

Todavia em meio ao jardim dos sapienciais observa-se na personificação da sabedoria uma abertura para a compreensão do envio. De acordo com Pr 8,22-36, a inteligência não é uma abstração, mas uma pessoa que vive abertamente com Deus, tem passagem livre na corte celeste, brinca com Deus, participa da criação e deve ser desejada pelos humanos, caso queiram descobrir o caminho da plena felicidade de Deus. A sabedoria é ainda a dama que convida para o banquete em sua casa, contrastando com a asneira e pode comunicar a palavra de Deus porque é da sua natureza o direito de falar como Deus (cf. Pr 9). Personificada⁷⁹ como aplicada e ágil, que envia mensageiros, que tem voz envolvente, oferece vinho e carne. A sabedoria realiza, inclusive, um papel divino ao enviar mensageiros. Enfim: personagem

⁷⁸ LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 128.

⁷⁹ De acordo com Vilchez Lindez, o método estilístico de personificação foi a alternativa encontrada pelo judaísmo para conciliar o monoteísmo com interpretações pagãs onde a sabedoria era considerada uma divindade. Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 244.

pública que conduz à vida. É o Senhor quem pode enviar a sabedoria. O humano aspira por ela, esforça-se por uma vida de retidão, mas é Deus quem a concede em abundância. Ela é manifestação no mundo da presença do Deus criador, respondendo às criaturas necessitadas, revelando também uma face ética do transcendente.

O humano deve procurar pela sabedoria, mas, acima de tudo, deve ter a certeza de que a sabedoria se antecipa ao encontro de quem a procura. Ela não é inalcançável, está disponível, passa nas almas santas, formando amigos de Deus e profetas (cf. Sb 7,27). A sabedoria tem tarefas claras e precisas, orientando passo a passo a vida do fiel a Deus. Nesse sentido, a sua missão assemelha-se à dos enviados. Além disso, ela faz o intercâmbio entre as esferas celeste e terrestre. Esse caráter dinâmico da sabedoria denota sua autonomia e, ao mesmo tempo, fidelidade a Deus.

No hino à sabedoria, o autor identifica a sabedoria como a Lei de Moisés (cf. Eclo 24,23). Assim a sabedoria fica vinculada à palavra, apresentada como tendo saído da boca de Deus para ajudar na obra da criação (cf. Eclo 24,3). Após concluir sua tarefa a sabedoria não retorna para Deus, pois escolhe Jerusalém como sua residência (cf. Eclo 24,10). E é de lá que ela continua sua tarefa como instrutora da humanidade. Ao identificar a sabedoria com a Torá, o Sirácida propõe que a sabedoria israelita é superior à sabedoria helênica.

A sabedoria é o atributo divino que permite a todo humano participar, mesmo que minimamente, da glória de Deus. Ela está em simbiose com Deus e quem a recebe estabelece com ele uma comunhão. É no temor do Senhor que o humano pode encontrar o caminho de acesso à sabedoria (cf. Pr 1,7; 2,5; 9,10; 10,27; 14,26-27; 15,16.33; 16,6; 19,23; 22,4; 23,17). Vivendo de acordo com os preceitos de Deus, suma sabedoria, o humano busca compreender o sentido de sua história a partir da Torá enviada de Deus para guiá-lo. A sabedoria personificada não contradiz a Torá enviada por Deus; ao contrário, pela palavra achega-se à sabedoria e recebe-se o atributo divino. Ambas são enviadas por Deus, ambas exigem acolhida por parte do fiel. No contexto sapiencial, a sabedoria que aponta para a Torá e, por sua vez, a Torá que direciona para a sabedoria, formaram uma combinação perfeita para a conduta religiosa e moral.

2.12.2. O Espírito

O Sl 104,30 afirma que o Senhor envia o seu Espírito e que por ele tudo é criado e a face da terra renovada. O hálito divino é comunicador da vida existente em Deus. Já na criação é esse hálito insuflado no humano, fazendo-o viver e tornando-o partícipe da criação

(cf. Gn 2,7). A morte foi compreendida como o momento em que Deus retira o seu hálito vivificante (cf. Sl 104,29; Is 42,5).

Na condição de enviado, o Espírito cumpre a missão de conceder vida e é compreendido como uma dádiva divina concedida aos seus escolhidos. Continuamente Deus insufla o seu hálito sobre o humano, animando-o, despertando-o. O envio do Espírito também é associado à transformação da realidade (cf. Is 32,15). Mas o envio do Espírito ganha conotação de santificação quando a afirmação, análoga à do envio, se refere ao fato de que sobre um ser humano permanece essa dádiva celeste. Aos profetas, por exemplo, o Espírito de Deus é enviado para que cumpram plenamente suas tarefas.

2.13. Os anjos enviados por Deus

Gn 19,13, ao tratar do episódio de Sodoma, narra que os anjos que vieram ao mundo foram enviados da parte de Deus para destruí-la. O cumprimento da tarefa é narrado a partir do v. 23, mostrando que a missão para a qual foram enviados se concretizou. Nessa narrativa, os anjos adentram no espaço humano e se encarnam temporariamente, convivendo com as pessoas e executando o papel de enviados da parte de Deus. Ao fim da missão não se descreve como eles saem do cenário humano, como da mesma forma não se mencionou de que modo entraram nesse espaço. A ênfase recai sobre a missão, pois a preocupação do texto é a de afirmar o poder e a santidade de Deus diante daqueles que vivem no pecado. Os anjos enviados existem e têm importância na narrativa apenas pela missão que desempenham, não havendo interesse do autor em discutir sobre como foi possível essa comunicação divina através de figuras humanas.

No confronto entre Assíria e Judá a reação do Senhor para defender seu povo eleito foi a de enviar um anjo que fez desaparecer os exércitos assírios (cf. 2Cr 32,21). O enviado divino, o anjo que age sobre o exército assírio, confirma que o Senhor permanece em favor de Judá e não se compara a outros deuses de povos derrotados. Aqui a conexão entre o sinal e o outorgante pode ser percebida, pois o anjo age em nome e na força do Senhor, sendo uma presença representativa de Deus.

O relato da ação do anjo Rafael no livro de Tobias apresenta o pensamento místico judaico e a crença na manifestação dos anjos⁸⁰. Rafael assume a forma humana para realizar a

⁸⁰ Cf. ENGEL, Helmut. O livro de Tobias. In: ZENGER, Erich *et al.* *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 243. O livro de Tobit é um modelo de teologia judaica popular narrativa, com o intuito

sua missão: acompanhar Tobias numa viagem ao estrangeiro. A narrativa permite ao leitor saber que Rafael é um anjo e caberá a ele auxiliar Tobias para vencer as ameaças de Asmodeu e recuperar a visão de Tobite (cf. Tb 5,4). Essa intervenção divina torna familiar aquela presença divina, através dos anjos, manifestada na história de Israel. Rafael tem conhecimentos para além da sabedoria humana, antecipando-se aos fatos e compreendendo-os na sua profundidade teológica. A sua aparência humana faz com que os personagens experimentem nele um humano de caráter especial, um verdadeiro israelita. Ao leitor sobressai que o anjo tem pleno domínio dos acontecimentos⁸¹. Por fim, na revelação de sua identidade, Rafael menciona que apenas parecia se alimentar (12,19) e despede-se afirmando que retorna para aquele que o enviou.

3. Sistematização bíblico-teológica

Após o estudo do verbo *šlh* e dos enviados no Antigo Testamento faz-se necessário retomar os principais elementos vislumbrados. Foram abordadas as ocorrências do verbo *šlh* (usado nas Escrituras num total de 839 vezes⁸²) que são vinculadas a Deus e têm como objeto do envio uma pessoa, anjo ou atributo divino. Contudo, mais do que as ocorrências em si, interessava como por elas se define uma tipologia do enviado bíblico.

No Pentateuco, lido na sequência de sua redação final, percebe-se uma passagem dos enviados celestes para os enviados terrestres. O livro do Gênesis deixa entrever como houve um processo em que a intervenção divina passa a ser mediatizada pelos humanos. Assim, dos anjos celestes passa-se para um José do Egito, representante do povo judeu que é enviado para salvar os seus. No caso de José, torna-se coerente com a narrativa do Gênesis, em que Deus é onipotente, o fato de que o enviado não é constituído por uma vocação, mas tem-se na condição de enviado por sua interpretação da história pessoal no conjunto da história de seu povo. A narrativa de José é fundamental como cena preparatória para a compreensão do envio de Moisés, pois assegura que Deus age na história humana de forma a garantir que seu povo seja salvo.

A partir das narrativas de Moisés e de sua compreensão como enviado, conclui-se que nesse personagem se definem as características básicas do enviado bíblico. Desde sua

de expressar a convicção de que Deus atende as orações, acompanha pessoas em perigo e está próximo delas tanto no sofrimento e na diáspora quanto na alegria e na Terra Santa.

⁸¹ Pela ação do anjo se revela a vontade misericordiosa de Deus. Como enviado de Deus, o anjo conhece todos os caminhos, revelando-se um guia experiente para o necessitado Tobias. Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Tobias e Judite*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 125.225.

⁸² Cf. MITCHEL, Larry A. *et al.* *שלה* In: PDLB, P. 43.

vocação, Moisés simboliza a ação de Deus que, respeitando a história humana, nela age por meio de um intermediário. Moisés é o humano que age em nome de Deus. Só pode agir assim porque foi constituído juridicamente como enviado. O Senhor o escolhe, o nomeia e o destina para cumprir determinada missão. A intimidade do enviado com o emissor ficou evidente pelos constantes encontros dos dois, principalmente as teofanias na montanha, oscilando entre a proximidade e a distância com o humano. Por essas manifestações de Deus, o caminho do mensageiro torna-se dado importante para a compreensão do enviado. O envio, a execução da tarefa e o retorno para apresentar os resultados da missão formam um conjunto único que não deve ser compreendido isoladamente como se as fases ou momentos não se interligassem. Esse retorno parece conjugar-se com a ideia de uma glorificação, como se viu no *midrash* acerca da morte de Moisés.

Moisés é ainda referência pela sua obediência fiel ao Senhor como sinal de sua resposta à fidelidade de Deus. Essa obediência é explicitada quando o Senhor dá as orientações ao seu enviado, e a narrativa demonstra que tudo se confirma como o desejado por Deus. É também em função da obediência que o enviado fica atento à palavra que lhe é transmitida, assegurando também sua autoridade junto a seus destinatários. Se o outorgante assegura que não se separará do seu enviado, este precisa ser obediente e, desta forma, caso seja desrespeitado, será o próprio emissor o rejeitado em seu enviado.

Por fim, vale lembrar que em Moisés Deus manifesta seus sinais ou prodígios. Esses têm por finalidade demonstrar a veracidade do enviado e o poder do emissor. O poder de Moisés está submetido à sua capacidade de sempre agir da forma como Deus o exige. O sucesso de sua missão também depende disso. Moisés tem nos sinais a grande testemunha de que é um enviado do Senhor. A santidade de Moisés, manifesta pela face brilhante, por exemplo, não é um atributo pessoal do enviado, mas uma concessão do emissor. Moisés é santo porque se deixa separar por Deus para sua missão e não oferece resistência.

Da tradição profética importa, primeiramente, recolher o vínculo com a história. Os enviados proféticos ganham o sentido de suas existências no contexto da história humana, pois eles revelam um sentimento de Deus diante da realidade⁸³. Não são enviados aleatórios ou meros místicos a apresentar possíveis desejos de Deus; eles são interlocutores sagazes da história e nela apresentam aquilo que recebem como palavra viva e eficaz do Senhor.

⁸³ Cf. XAVIER, Thadeu. Deus e a história: história da salvação e experiência de fé segundo o rabino A. J. Heschel. In: BIZON, José. *Diálogo Católico-Judaico no Brasil*: Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judaico. São Paulo: Loyola, 2005, p. 79-80.

Os relatos vocacionais proféticos acenam para uma purificação do enviado, ou seja, sua capacitação para a missão. Certos de que irão desempenhar uma tarefa acima de suas forças humanas e que penetraram num território sagrado, os profetas deixam-se santificar pelo Senhor, e nisso se dá o comissionamento. O grande sinal que os acompanha é tão somente a força da palavra ouvida e refletida junto de Deus. O poder do profeta é o de conclamar a assembleia em nome do seu outorgante, sem possuir, a bem da verdade, nada que confirme a sua qualidade de enviado. Deste modo, da parte do profeta, o envio determina uma lealdade inigualável para persistir na missão, e, da parte de Deus, o envio é colocado como o próprio sinal do agir de Deus na história humana, respeitando-a nos seus limites, convidando a rever o passado, orientando o seu presente e futuro.

A ênfase na palavra torna-se emblemática no caso dos profetas, porque é por ela que se designa toda a vida e ação do profeta. As fórmulas proféticas sugerem uma identificação entre a palavra de Deus e a palavra do profeta. Mesmo os gestos simbólicos que são feitos por alguns profetas só podem ser devidamente compreendidos no âmbito da palavra recebida já que antecipam o porvir anunciado pela pregação⁸⁴. A comunicação com o Senhor acontece de maneira diferenciada, não constituindo o profeta como enviado indeterminadamente, mas sim com uma missão clara, específica. O fim trágico de alguns profetas é interpretado como confirmação do envio. Distinto do caminho do mensageiro, onde um lugar é utilizado como espaço de comunicação com o Senhor, os profetas experimentam essa comunicação no cotidiano, e as visões ganham a conotação de epifanias.

Outra característica explicitada pela tradição profética é que esses enviados testemunham uma ação de Deus na história e recebem, ao mesmo tempo, o testemunho do Senhor. No confronto com os falsos profetas que, por vezes, anunciam situações mais agradáveis aos destinatários⁸⁵, o verdadeiro profeta sabe que seu argumento de autoridade exigirá simplesmente confiar, pois no momento exato Deus intervirá e cumprirá o que lhe foi revelado. Demarca-se assim a humildade do profeta que pode ser vítima de difamação, deserção, mas que deverá intrepidamente anunciar porque nele a palavra se manifestou e não voltará ao seu emissor sem antes ter cumprido sua missão.

Os relatos sobre os enviados Elias e Eliseu retomam as narrativas de Moisés e, com o arrebatamento de Elias, inaugura-se a compreensão de que o enviado, além de ser dotado de poderes/sinais que certificam tal condição de enviado, são assumidos no convívio celeste ao

⁸⁴ Cf. HOSSFELD, Frank-Lothar. O livro de Ezequiel. In: ZENGER, Introdução ao Antigo Testamento, p. 435.

⁸⁵ Cf. WOOD, Leon J. *Los profetas de Israel: un estudio de los profetas, escritores o no, como personas*. Grand Rapids: Portavoz, 1996, p. 116.

fim de suas tarefas⁸⁶. Os outros enviados na tradição histórica também nos permitem compreender como a influência de uma ação corriqueira de envios diplomáticos passa ao nível teológico, tornando-se terreno fecundo para intervenções divinas, como envios.

Da ausência de enviados nos Escritos Sapienciais descortina-se a novidade de que o acesso a Deus aparenta ser acessível a todo ser humano que se disponha a acolher a Sabedoria e seguir as orientações da Torá na docilidade ao Espírito. A Sabedoria é a enviada de Deus. Ela, que cumula de regozijo junto do seu Criador, desce à esfera humana e concede aos justos e sensatos a dádiva de conhecer a vontade divina. Mais uma vez o envio tem dimensão prática, não sendo uma sabedoria alheia à vida; ao contrário, existe para dar significado e razão à existência humana. Por isso, parte da vida e demonstra uma acuidade observadora e um processo de reflexão em que a revelação não se dá imediatamente do alto, mas sim na meditação constante da Lei.

Do conjunto do estudo dos envios e enviados veterotestamentários convém insistir em que em nenhum deles se dá uma junção entre Deus e o enviado. A pessoa exerce sua missão no contexto de uma representação, mas não de uma assimilação da divindade. Mesmo quando se propõe que um atributo da divindade passe a acompanhar o enviado, não se tem uma supressão de sua realidade humana. Enquanto comissionado ou procurador, o enviado representa o comissionante ou outorgante. Pode, em nome dele, apresentar mensagens, aceitar ou rejeitar propostas, decidir quando necessário, mesmo que não tenha recebido uma definição exata do Senhor. Contudo, essa liberdade é apresentada nos textos de forma a combinar o enviado com a figura do obediente fiel.

Certo é que os enviados não receberam programas prontos com todos os dados informados e determinados. Eles experimentam uma manifestação de Deus, que conduz a história, e a sensibilidade para perceber isso permite um agir de Deus por eles. Os enviados não são autômatos: eles agem dentro da liberdade de procuradores. O Senhor jamais contraria uma decisão dos seus escolhidos, confirmando assim a sua presença junto a eles e intimidade que testemunha em seu favor.

Diante do acima mencionado é preciso afirmar que no Antigo Testamento a categoria de envio foi extremamente útil para a interpretação da história, no seu aspecto mais amplo, e dos personagens, nas suas particularidades. Sob a ótica do envio traça-se o fio condutor da história do Antigo Testamento, determinando que quem governa é sempre Deus, mas que conta com o auxílio e colaboração de seus enviados. Essa hermenêutica foi capaz de

⁸⁶ Cf. KOCH, R.; BAUER J. B. Arrebatamento. In: *DBT*, P. 30.

ressignificar os episódios históricos, conferindo-lhes no lugar da mão humana a mão de Deus que por ela age.

Na perspectiva do envio, os autores veterotestamentários apresentam os enviados como dotados de sinais e prodígios que sinalizam o poder do Senhor. Enquanto dado hermenêutico, os sinais são sempre prefiguração dos grandes sinais e intervenções divinas. Para o leitor afeito ao Antigo Testamento, os sinais expressam o poder de Deus, e não o dos enviados. Não há preocupação com a historicidade positivista, mas sim com a teologia que a afirmação de um sinal traz consigo. Os enviados são empoderados porque recebem de Deus a força para agir, porque nos sinais se evidencia a confirmação da missão, porque são obedientes ao Senhor e se tornam seus canais de ação.

Junto aos sinais, elaborou-se a concepção do enviado como uma pessoa marcada pela santidade. Só Deus é santo, mas no ato de comunicar-se ele santifica⁸⁷. No fato de ter sido escolhido por Deus para uma tarefa que, em última análise, será o próprio Deus o executor, demonstra-se a construção de uma relação de intimidade do enviado com o emissor. Assim, separado para ir aos de seu povo ou qualquer outro destinatário, o enviado sabe da grandeza da missão e reconhece sua iniquidade e a consequente necessidade de purificação. Purificados ou contemplados com um sinal que os distingue do restante da comunidade, como é o caso de Moisés, os enviados tornam-se santos. A conduta moral dos enviados é apenas uma resposta à santidade que lhe foi ofertada pelo próprio Deus. A santidade não é um exercício de práticas piedosas, mas a conformação da vida, com todas as dimensões que lhe pertencem, aos desejos do Senhor.

Há no Antigo Testamento um Deus que constantemente busca comunicação com suas criaturas. Os enviados são os seus privilegiados agentes neste mundo. A eles compete indicar os caminhos de Deus, sugerir mudanças de vida, santificar o povo, manifestar o poder de Deus. O verbo *šlh*, recorrente nos relatos vocacionais assegura que a pessoa enviada goza de condição legítima enquanto representante do Senhor.

Os enviados têm sempre uma missão clara, específica, determinada pelo próprio Senhor. O envio diz respeito a uma vivência relacional. Essa dimensão é determinante ou fundante. Há uma relação de poder, de outorga desse poder, de intimidade entre o enviado e seu emissor. E ela busca estabelecer novas relações. A missão será sempre relacional. Isso é possível porque a palavra é o instrumento primordial da existência do enviado e por ela são constituídas infinitas relações entre o enviado e seus destinatários. Mesmo quando o enviado

⁸⁷ Cf. BARREIRO, Álvaro. *Igreja, povo santo e pecador: estudo sobre a dimensão eclesial da fé cristã, a santidade e o pecado na Igreja, a crítica e a fidelidade à Igreja*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 86.

realiza algum gesto ou sinal, será pela palavra o estabelecimento da relação, pois por ela é que o gesto é interpretado.

O segundo ponto é que o envio pressupõe uma dimensão espaço-temporal. Os enviados são chamados a agir no espaço territorial, quer seja para conduzir um povo a um lugar novo, quer seja para dar novo sentido a um lugar já assumido. Além disso, a dimensão espacial diz respeito também ao universo das expectativas. O enviado conduz os seus destinatários a outros pontos de vista, a outras esperanças. Esse movimento espacial relaciona-se imediatamente com a temática temporal, pois pelo enviado o celeste e o terrestre se encontram e também o eterno e o provisório. No enviado os limites de tempo ou de espaços parecem se fundir, tornando-os pessoas daqui, mas pertencentes ao além; agentes do presente, mas vinculados a um futuro escatológico.

Acredita-se que, com esse panorama do uso de *š/h* e as narrativas de enviados no Antigo Testamento, constitui-se uma menção satisfatória para abordar a temática do envio no contexto neotestamentário, particularmente no Evangelho segundo João. Das diversas possibilidades de alternativa de personagens, parece que João enfoca Jesus na perspectiva do envio de Moisés, assumindo assim uma forma muito especial de se referir à missão do enviado do Pai.

Em relação à cristologia popular da RCC os envios do Antigo Testamento apontam para a finalidade comunicativa de Deus, a predileção do humano como mediação para o seu atuar e o respeito pedagógico para com o mundo e a história que nele é construída. Capacidade e santidade são demonstrados pelos enviados enquanto manifestação da presença de Deus nos seus enviados e destinados à realização da missão a que foram destinados. Patriarcas, profetas, anônimos sabem-se enviados a agir nas realidades concretas em que se encontram e com o objetivo de transformá-las na realidade desejada pelo Criador.

No próximo capítulo, ver-se-á como o envio se dá nos escritos neotestamentários, especialmente no Evangelho segundo João.

II. OS ENVIADOS NO NOVO TESTAMENTO

E os enviou para proclamar o reinado de Deus e curar os enfermos.

Lc 9,2

Após apresentar os enviados na história do Antigo Testamento, tem-se por objetivo no presente capítulo fazer uma amostragem das ocorrências de envio no Novo Testamento, procurando traçar suas principais características, bem como os envolvidos no ato de enviar.

Imediatamente pode-se perceber com a simples listagem das ocorrências que, nos Sinóticos, o envio não se refere tanto à pessoa de Jesus, mas sim à dos seus discípulos. Ele não é apresentado como o enviado, mas sim como quem envia os apóstolos e discípulos para executarem uma missão similar àquela por ele realizada. Não será pelo uso do verbo enviar que se caracterizará a autoridade de Jesus, mas sim pela recordação de sua *exousía*, que significa na realidade o pleno poder do enviado⁸⁸.

Em Atos dos Apóstolos, os envios não estão sempre relacionados à missão de evangelizar. Eles retratam, na maioria das vezes, os envios para a realização de tarefas ou comunicação de mensagens sem atribuição missionária imediata. Também não se percebe, ao longo da obra, uma apresentação de Jesus sob o título de enviado de Deus. Os apóstolos, sim, se consideram como enviados de Cristo a pregar a Boa Nova e, assim, o termo apóstolo passa a configurar não um mensageiro qualquer, mas aquele vinculado à pessoa de Jesus.

Para Paulo, Cristo é o Filho enviado na carne, mas não há uso frequente do verbo enviar para designar a missão de Jesus. O próprio Paulo se considera como enviado de Cristo, exigindo para si o tratamento de apóstolo. Em suas cartas são recordados alguns envios de missionários em que se demonstra o papel do enviado como mensageiro constituído para representação do apóstolo.

Nos outros escritos neotestamentários, fora os joaninos, são raras as menções ao envio de Cristo. Menciona-se o envio do Espírito Santo e o envio de espíritos que colaboram para a salvação (Hb 1,14). Nessas ocorrências os enviados apontam para a autoridade de Cristo, pois são a ele associados, dando a Jesus a condição de outorgante. Apesar de o envio ser uma ação comum no mundo do Novo Testamento, pois as autoridades públicas enviavam geralmente seus representantes, possivelmente, essa compreensão da missão de Cristo como a de um enviado – exceto em João – não foi privilegiada para apresentá-lo na pregação.

⁸⁸ Exousía: do grego *exestin*= “é autorizado”.

1. Dois verbos para “enviar”

No Novo Testamento dois são os verbos usados que correspondem ao ato de enviar. Tal característica remonta ao uso secular do grego, mas no âmbito religioso houve forte influência da Septuaginta que preferiu *apostéllō* para traduzir *šlh* (שלח), totalizando 700 ocorrências contra 26 de *pémpō*⁸⁹. Com a finalidade de introduzir a temática do envio no Novo Testamento, aborda-se o uso desses dois verbos, guardando eventuais características distintas para a abordagem do envio no Evangelho segundo João.

1.1. O uso de *apostéllō*

Sua utilidade no grego se agrega a trabalhos cotidianos, distinguindo-se de *pémpō* por ter a implicação de um comissionamento. Apreende-se ainda que se dá importância à relação existente entre quem envia, outorgante, e a pessoa do enviado, outorgado. O verbo *apostéllō* é muito usado nos evangelhos e Atos dos Apóstolos, passando a ser designativo dos seguidores de Jesus Cristo. Para os Sinóticos, o verbo conserva o aspecto de comissionamento, característico de *šlh*, pois seu uso evoca a condição daqueles que são enviados em nome de Jesus para anunciar o Reino de Deus. Por vezes os autores neotestamentários optam pela forma *exapostéllō* que tem o mesmo significado de enviar, porém enfatizando a presença ou participação do outorgante no envio, como por exemplo, Gl 4,14, em que é Deus quem envia o Filho.

As missões dadas aos apóstolos, enviados, conferem a eles uma autoridade específica e determinada em função da tarefa a ser executada. Os enviados do Novo Testamento, no sentido cristão que foi dado ao verbo *apostéllō*, são, particularmente, aqueles que foram comissionados pelo Cristo ou em função de sua obra; os que com ele estabeleceram algum tipo de convívio ou contato, como no caso de Paulo.

Por esse título, os apóstolos determinam a autoridade própria de Jesus sobre si e configuram-se ao seu serviço. Possivelmente foi no contato entre Novo Testamento e mundo grego que a designação judaica relativa aos mensageiros ou intermediários entre Deus e a humanidade passou pela adaptação e nova significação, retratando o sentido de missão autorizada. Kühschelm vê o neologismo cristão como possível tradução do termo judaico *šaliah* (emissário) que, inclusive sobre essa base, desenvolveu a partir de 70 d.C. a instituição

⁸⁹ Cf. RENGSTORF, K. H. *Apostéllō* (*pémpō*). In: *TDNT*, p. 68.

rabínica de mesmo nome; contudo frisa que o termo “não indica um cargo permanente, mas uma autorização, cujo teor depende da incumbência recebida na ocasião”⁹⁰. Ao cristianismo primitivo agradou sobremaneira a ideia de “autorização” contida tanto no verbo enviar quanto no seu aplicativo pela instituição do Sinédrio.

1.2. O uso de *pémpō*

O verbo *pémpō*, apesar de ter o significado de envio, não destaca a condição de autorização e representação do enviado. No grego seu uso se acena mais aos representantes oficiais ou aos professores divinamente enviados; na compreensão filosófica de cínicos e estóicos o termo traduz o sentido de ofício⁹¹.

O Novo Testamento utiliza o verbo *pémpō* em 79 eventos⁹², porém concentram-se no Evangelho segundo João, como será visto no capítulo seguinte. Em Lucas, onde há amplo uso de *pémpō*, percebe-se que seu significado, como para Josephus, funciona como um sinônimo de *apostéllō*, porém não realçando o vínculo com a figura de Jesus⁹³.

2. O envio nos evangelhos Sinóticos

Os sinóticos apresentam um uso reduzido do verbo enviar. Buscou-se aqui refletir sobre as ocorrências de envio que se referem a Jesus e aquelas que se referem aos seus discípulos. Em ambos os casos o centro do envio é a pregação ou anúncio do Reino. É evidente a vinculação do envio dos discípulos ao modo de ser e viver do Cristo, a ponto de, como enviados, serem também rejeitados e perseguidos. Há também relatos de envios dos discípulos para execução de tarefas cotidianas (cf. Mt 21,1.3; Mc 11,1; 14,13; Lc 9,52; 19,29; 22,8); nesses casos não são constituídos de uma autoridade, propriamente dita, mas revela-se a submissão dos enviados ao seu emissor. Procurou-se contemplar os envios de anjos por Deus e as promessas de envios de anjos por Jesus. Por fim, uma breve reflexão sobre as ocorrências de envio nas parábolas dos Sinóticos.

⁹⁰ KÜHSCHLM, R. Apóstolo. In: *DBT*, P. 24. *Sǎliah*, enquanto representante plenipotenciário do Sinédrio, visita as comunidades e colhe os tributos. O judaísmo pós-bíblico também reivindicou para esse termo a função profética.

⁹¹ Cf. RENGSTORF, Apostéllō (*pémpō*), p. 68.

⁹² Cf. RITT, H. *pémpō* enviar. In: *DENT*, Tomo I, p. 873. Das 79 ocorrências de *pémpō*, 32 se encontram em João e 24 destas têm o Cristo como enviado.

⁹³ Cf. RENGSTORF, Apostéllō (*pémpō*), p. 68.

2.1. Jesus como o enviado

Nos Sinóticos há poucas ocorrências de envio relacionadas à pessoa de Jesus. Nelas Jesus não se apresenta explicitamente como o enviado do Pai, mas guarda o sentido de que sua atividade terrena não se fundamenta apenas em sua iniciativa, tendo, portanto, prerrogativas de autoridade que foram concedidas a ele por aquele que o enviou.

2.1.1. Jesus como o enviado às ovelhas perdidas de Israel (Mt 15,24)⁹⁴

Após uma discussão sobre o que torna o homem impuro (cf. Mt 15,10-20), Mateus narra a cura da filha da mulher cananeia (cf. Mt 15,21-28). Há clara intenção do evangelista de contrapor o legalismo farisaico com a libertação proposta por Jesus. Jesus vai na direção de Tiro e Sidônia, regiões pagãs, e no caminho encontra-se com uma mulher cananeia, cuja filha está atormentada por um demônio. A primeira reação de Jesus é de indiferença aos clamores de cura apresentados pela mulher. Essa composição narrativa de Jesus é coerente como o propósito do evangelista que quer mostrar a abertura do evangelho às nações pagãs e como essa gentia assume o comportamento esperado dos membros de Israel.

Após a investida dos discípulos para que Jesus despedisse a mulher, ele proclama que foi enviado para as ovelhas perdidas da casa de Israel (cf. Mt 15,24). A palavra de Jesus coloca a cena no seu clímax. O evangelho está ou não aberto aos pagãos? As ações da mulher cananeia serão fundamentais para o desfecho da cena. Ela se prostra diante de Jesus, claro reconhecimento de sua autoridade e divindade, chama-o de “Senhor” e pede que ele a socorra, ou seja, considera-o como seu salvador imediato (cf. Mt 15,25). Jesus diz que não fica bem tirar o pão dos filhos para atirá-lo aos cachorrinhos (cf. v. 26). Os pagãos eram considerados pelos fariseus como míseros cães.

Novamente, a palavra da mulher é formativa, pois em sua réplica afirma que o mencionado por Jesus é verdade, e portanto ela aceita a prioridade de Israel no acesso à salvação⁹⁵; contudo, ela o chama mais uma vez de “Senhor” e argumenta que os cachorrinhos

⁹⁴ Mc 7,24-30 narra a cura da filha da mulher cananeia, contudo não se menciona ali o mesmo que em Mt 15,24, ou seja, que Jesus foi enviado às ovelhas perdidas da casa de Israel. Como o objeto de nossa pesquisa versa sobre o envio, consideramos aqui a perícope de Mateus de forma isolada, sabendo, porém, de sua dependência da tradição marcana.

⁹⁵ Cf. SCHMIDT, A fé do Antigo Testamento, p. 443. Interessante notar como em Is 19,25 há uma abertura para a salvação dos egípcios e assírios. Ali a primazia da salvação de Israel é considerada como instrumento da revelação.

comem as migalhas que caem da mesa de seus donos, ou seja, aos pagãos também é facultado experimentar a salvação.

A mulher é elogiada por Jesus, contrapondo-se aos fariseus que foram anteriormente criticados. Na narrativa ela reconhece Jesus como salvador, e a afirmação de Jesus acerca de sua condição de enviado demonstra que sua missão foi compreendida, inicialmente, como dada apenas para Israel. Caso o fosse, Jesus seria um enviado com destinatários particulares e o evangelho sucumbiria num mero acréscimo ao judaísmo. Carter ajuda a compreender essa menção de envio, retratando-a no contexto da eleição de Israel:

A declaração de Jesus afirma a eleição de Israel por Deus, a fidelidade de Deus aos propósitos da aliança de Deus, a prioridade de Israel nesses propósitos, a identidade de Jesus como comissionado por Deus, e a persistência de Jesus na missão para Israel apesar da hostilidade dos líderes religiosos e do interesse descomprometido das multidões⁹⁶.

Mateus, que escreve para uma comunidade cristã de procedência judaica, elaborou a cena de forma a não contrariar as prerrogativas judaicas de prioridade de salvação, mas estendendo essa salvação aos pagãos, pois a cananeia passa a ser referência de fé (cf. Mt 15,28).

Ser enviado às ovelhas perdidas de Israel é colocar-se, antes de tudo, no seguimento dos profetas, agindo como pastor, realizando aquilo que o próprio Deus se determina a fazer. Conforme os profetas do Antigo Testamento, Deus se comporta como um pastor a cuidar diligentemente do seu rebanho ou promete enviar pastores que ajam assim (cf. Is 40,11; Jr 3,15; 31,10; Ez 34,12; 37,24). A expressão “ovelhas perdidas” refere-se ao descaso das autoridades judaicas em relação ao povo e a crescente formalização de uma religião que impede a vida e o acesso a Deus. Ao afirmar-se como enviado Jesus determina sua posição e autoridade para agir em nome do Deus-Pastor.

2.1.2. Enviado para anunciar o Reinado de Deus às outras cidades (Lc 4,43//Mc 1,38)

Lc 4 exhibe, por um lado, a fraqueza de Jesus em Nazaré (cf. Lc 4,14-30), sua cidade natal, e, por outro, a sua crescente fama em Cafarnaum (cf. Lc 4,31-41). Jesus é procurado pelas multidões, que o queriam reter em Cafarnaum, cidade onde se concretiza o que foi proclamado na sinagoga de Nazaré. É diante dessas pessoas que ele proclama que foi enviado para anunciar o Reinado de Deus às outras cidades e, diz o texto, ele pregava nas sinagogas da

⁹⁶ CARTER, O Evangelho de São Mateus, p. 410.

Judeia (cf. Lc 4,42-44). A resposta de Jesus, de que é necessário que ele vá para outras cidades, se associa ao envio por ele mencionado e mostra a sua condição de andar em obediência a um imperativo divino.

Essa assertiva de Jesus demonstra que, para o evangelista Lucas, a saída de Jesus de Cafarnaum se justifica pela amplitude de sua missão. Ele foi comissionado para anunciar algo muito concreto, o Reinado de Deus⁹⁷, ou seja, a superação de todo império humano que impedisse a plena liberdade dos filhos de Deus. Assim, tal anúncio é a concretização do que ele proclamara na sua leitura de Isaías 61,1. Jesus não se anuncia, mas, sim, cumpre a sua tarefa de enviado, proclamando que o Reinado de Deus está inaugurado em sua pessoa.

O evangelista Marcos conta tal ocorrência de maneira similar, mas não usa o verbo enviar. Em Mc 1,38, Jesus diz que necessita ir as aldeias vizinhas anunciar (= “fazer a proclamação”, o querigma), pois foi para isso que ele saiu. O verbo “sair” o coloca na condição de enviado, pois por ele se justifica a sua necessária movimentação como uma estratégia⁹⁸ e, de certa forma, se remete a uma autoridade maior que o impede de paralisar a missão em Cafarnaum, local onde sua fama crescia, conforme Mc 1,28. Outro indício do envio é que sua tarefa é a de porta-voz itinerante de uma mensagem⁹⁹. Ele deve proclamar. A omissão do objeto não impede de associar tal proclamação à Boa-Nova, pois *kēryssein*, verbo intransitivo, é usado em outras passagens com tal complemento (Mc 1,14; 13,10; 14,9).

Tanto em Lucas como em Marcos, pode-se ver que a tarefa de Jesus é a de um proclamador do Evangelho do Reinado de Deus. Essa Boa-Nova apresentada por Jesus tem sua origem em Deus e deve ser comunicada a outros, num processo crescente de divulgação. Não há dúvida de que o relato tem também a finalidade de propor a expansão cristã para além do ambiente tradicional judeu. Dizer que Jesus proclamava nas sinagogas é afirmar que há também, entre os judeus, aceitação de sua proposta de vida. Os judeu-cristãos tinham participação nas sinagogas e nelas puderam também proclamar a pessoa de Jesus como um enviado da parte de Deus.

2.1.3. Quem me recebe, recebe o que me enviou (Mt 10,40//Mc 9,37//Lc 9,48; 10,16)

⁹⁷ Cf. RIBEIRO, Luis Felipe. A ameaça de Jesus ao templo herodiano: expectativa do Templo celeste. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 159. Marcos e Lucas preferem o termo reino de Deus ao Reino dos céus usado abundantemente (32x) por Mateus.

⁹⁸ Cf. SOARES; CORREIA JUNIOR, Evangelho de Marcos, p. 97.

⁹⁹ Cf. MANICARDI, Ermenegildo. *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*. Roma: PIB, 2003, P. 27.

As ocorrências de envio em Mc 9,37 e seus paralelos Mt 10,40 e Lc 9,48; 10,16 dizem respeito a Jesus, mas servem também de autorizações para o trabalho dos apóstolos. Desta forma, ao falar da autoridade de Jesus, o evangelista estabelece também a condição de “enviados” dos discípulos. Em respeito à divisão feita, essas ocorrências também já introduzem a questão do envio dos apóstolos.

Sobre os termos “apóstolo” e “discípulo” Overman assinala:

O vocábulo “apóstolo” (*apóstolon*) – palavra grega que significa literalmente “ser enviado” – é introduzido em 10,2. Em Mateus, os doze discípulos são agora também “enviados” por Jesus. Não há nenhuma contradição fundamental nas palavras “discípulo” e “apóstolo”. Elas não indicam necessariamente funções diferentes dentro da Igreja e, com certeza, não se excluem mutuamente¹⁰⁰.

De acordo com Mt 10,40, receber os apóstolos é receber Jesus e, por sua vez, aquele que o enviou. O comissionamento dos apóstolos é estabelecido de maneira que há uma identificação entre as suas ações e as de Jesus. O que caracteriza o apóstolo é justamente o portar-se como o seu outorgante. Portanto, caso queiram ser respeitados, devem agir coerentemente naquilo que lhes foi confiado. A associação entre o apóstolo e Jesus se dará não por uma outorga documentária, mas sim por uma assimilação vital. Desta forma, ao receber o apóstolo, recebe-se a Jesus. Mas o movimento do versículo vai além, retrocedendo no envio de Jesus. Ele tem autoridade para enviar os apóstolos, mas isso lhe foi concedido por seu emissor. Jesus não é o ponto de parada da missão a que se destinam os apóstolos, pois ao serem acolhidos tornam presente, além de Jesus que os comissionou, também o outorgante de Jesus, não nomeado, mas clara referência a Deus¹⁰¹.

Em Marcos e Lucas encontra-se o mesmo dito, mas com uma introdução distinta. Para Mc 9,37 a ideia do envio corrobora para definir as relações dos membros do grupo de Jesus. Ela é colocada no final do ensinamento feito por Jesus diante das atitudes ambiciosas dos apóstolos que discutiam quem seria o maior dentre eles. Além de mencionar que, na lógica do Reino, quem quiser ser o primeiro deverá ser o último (cf. Mc 9,35), Jesus toma uma criança e a apresenta como referência do acolhimento dado a ele. Deste modo, para Marcos, quem abrigar em nome de Jesus uma criança estará acolhendo a ele e, segundo o restante do dito, quem o acolhe, acolhe aquele que o enviou. É clara a intenção do evangelista de citar um modelo concreto a ser mirado, no caso a criança, uma não entidade¹⁰², antes de fazer a associação dos apóstolos como “enviados” de Jesus e, conseqüentemente, agentes em seu

¹⁰⁰ OVERMAN, Igreja, p. 158.

¹⁰¹ Cf. CARTER, O Evangelho de São Mateus, p. 319.

¹⁰² Cf. MYERS, O Evangelho de São Marcos, p. 316.

nome. Lucas procede de forma similar, apenas colocando ao final que o menor dentre os apóstolos é quem se torna o maior (cf. Lc 9,48), respondendo à questão levantada em Lc 9,46¹⁰³. Também Mt 18,5; 25,40 menciona a criança como referência do reino, porém não repete na cena o versículo sobre o envio.

Numa alusão à rejeição que o enviado pode sofrer no desempenho de sua tarefa, Lc 10,16 estabelece a conexão entre escutar os apóstolos e escutar Jesus. Assim, fica evidente que, para o evangelista, os apóstolos desempenham um papel específico de porta-vozes de Jesus. Contudo, Lucas redireciona tal comissionamento dos apóstolos ao seu próprio envio, fazendo nova aproximação, agora na forma negativa, de que quem rejeita os apóstolos, rejeita a ele e a seu outorgante.

2.1.4. Os evangelhos Sinóticos e a *exousía* de Jesus

Após essa panorâmica sobre o envio nos Sinóticos, pretende-se focalizar o tema da *exousía* de Jesus nesses evangelhos. Isso se justifica pelo fato de que, nos relatos em que se fala da autoridade de Jesus, também se expressa o caráter de seu envio messiânico. Jesus age com uma autoridade que lhe foi dada por outra pessoa, o Pai. A sua autoridade é, finalmente, a manifestação da autorização que lhe foi dada por Deus. As ações de Jesus têm por objetivo conduzir os que o aceitam para essa nova condição em que o reconhecem como Senhor, agindo em nome de Deus. Observem-se algumas ações de Jesus em relação a sua autoridade:

- a) A autoridade de Jesus e seu poder sobre os espíritos impuros (Mc 1,21-28// Lc 4,31-37//Mt 7,29)
- b) A autoridade de Jesus e seu poder de perdoar pecados (Mc 2,1-12//Mt 9,1-8// Lc 5,17-26)
- c) A autoridade de Jesus e seu poder-serviço (Mc 10,35-45//Mt 20,20-28// Lc 22,24-30)
- d) A autoridade de Jesus e seu poder de agir em nome de Deus (Mc 11,27-33// Mt 21,23-27//Lc 20,1-8)
- e) A autoridade de Jesus e seu poder de curar pela palavra (Mt 8,5-17//Lc 7,1-10)

2.2. Jesus envia os discípulos

¹⁰³ Cf. FITZMYER, El Evangelio según Lucas, p. 166.

O verbo enviar, para os Sinóticos, refere-se mais aos discípulos de Jesus. Tal envio pode ser relativo à continuidade da missão de Jesus ou, simplesmente, para o desempenho de uma tarefa imediata. Em função disso, o discípulo de Jesus passa a ser chamado de “apóstolo”, enviado ou mensageiro. As ocorrências de envio que serão analisadas a seguir referem-se, pois, ao uso do verbo *apostéllō* associado aos discípulos de Jesus e suas tarefas ou mandatos.

2.2.1. E designou doze para estarem com ele e para os enviar a pregar (Mc 3,14)

Jesus subiu ao monte e chamou a si os que quis para designá-los apóstolos. “Subir ao monte” lança o leitor no ambiente do Antigo Testamento, onde as manifestações de Deus estavam associadas com montanhas sagradas. Assim, é a apresentação de Jesus como quem está no Sinai e vai formar um novo povo de Deus. Mc 3,14 fala que Jesus designou doze, número que evoca o passado tradicional de Israel, com dupla função¹⁰⁴. Primeiramente, para estarem com ele, ou seja, para estabelecerem intimidade com Jesus, participando de sua vida, não segundo os moldes do rabinato, mas para chegar a ter a mesma autoridade de Jesus, caminho possível para a fé¹⁰⁵. E, depois, para serem enviados a pregar. O v. 15 menciona o poder de expulsar demônios, portanto o agir dos enviados tem em vista a libertação do mal¹⁰⁶.

O envio dos apóstolos está diretamente associado ao próprio evangelho e, de alguma forma, reproduz aquilo que o Filho realiza: proclama a Boa-Nova. Nesse momento de formação do grupo dos doze, o envio não diz respeito à execução de tudo o que Jesus fez, mas apenas do que ele ensinou. Posteriormente, é que se concederá a capacidade de expulsar os espíritos maus. Como o evangelista narra que Jesus proclama a Boa-Nova, também o apóstolo por ele enviado deverá se deter nessa tarefa. O fato de terem estado com Jesus assegura que não ensinam a partir de outro conhecimento, mas sim porque conviveram com o mestre. Os discípulos são herdeiros da missão messiânica de proclamação e confronto instituída por Jesus.

No “final canônico” de Marcos, os apóstolos são exortados pelo Cristo a pregar o evangelho a toda criatura (cf. Mc 16,15). Sendo assim, o fato de caracterizar os apóstolos, já no início do Evangelho, como futuros enviados, estabelece, no plano narrativo, um domínio

¹⁰⁴ Cf. TAYLOR, Evangelio según San Marcos, p. 260.

¹⁰⁵ Cf. SOARES; CORREIA JUNIOR, Evangelho de Marcos, p. 171. – Cf. PESCH, Il vangelo di Marco, p. 33. Da comunhão com Jesus é que resulta o envio missionário dos doze. Desta forma, o vínculo entre a missão da comunidade e a pessoa e o anúncio do evangelho é demonstrado.

¹⁰⁶ Cf. GRASSO, Vangelo di Marco, p. 110.

da parte de Jesus como quem determina a meta a ser alcançada. Além disso, colocá-los como enviados diz respeito à aceitação da pregação, no momento presente da escrita do texto, pois estão anunciando conforme lhes fora ordenado, e compete a eles assegurar a continuidade entre o tempo de Jesus e o tempo da comunidade eclesial¹⁰⁷.

2.3. O envio da promessa do Pai sobre os discípulos (Lc 24,49)

Lucas, com sua obra em dois volumes, cria um nexos entre a ação de Jesus e a da comunidade cristã após a sua ressurreição. Em Lc 24,49 menciona-se que será enviada sobre os discípulos a promessa do Pai, ou seja, o Espírito. A recomendação de Jesus insiste no fato de que devem permanecer em Jerusalém até que do alto sejam revestidos de poder. Essa clara alusão a Pentecostes (cf. At 2,1-13) assegura o vínculo da missão de Jesus com a dos discípulos. A missão dos apóstolos e da Igreja se fundamenta na investidura oficial recebida do Ressuscitado¹⁰⁸. Se Jesus, em Lucas, é aquele que age porque o Espírito do Senhor o enviou a libertar (cf. Lc 4,18), agora os discípulos são aqueles que devem receber esse mesmo Espírito para agir em nome de Jesus. O Senhor ressuscitado continua a sua obra na comunidade pela ação do Espírito.

O fato de Jesus enviar o Espírito demonstra sua alta posição junto do Pai. É pela pessoa de Jesus que a promessa do Pai se realiza. Jesus pode ofertar à comunidade aquele dom que recebeu do Pai. O versículo precede a narrativa da ascensão quando Jesus, tendo cumprido sua missão, é elevado ao céu enquanto é adorado pelos seus discípulos (cf. Lc 24,50-53). “A potência do Espírito é a habilitação carismática dos enviados, não como força anônima ou mágica, mas como sinal da presença permanente do Senhor ressuscitado”¹⁰⁹. Isso se torna ponto determinante da identidade cristã, pois o Espírito Santo é aquele que manifesta a presença atualizadora de Cristo e não o contrário.

2.4. Envio de anjos por parte de Deus (Lc 1,19.26)

Lucas privilegia a mediação divina pelos anjos. Deus entra em contato com o mundo através de seus anjos, designando o valor da história que o evangelista quer narrar¹¹⁰. Há duas

¹⁰⁷ Cf. MAZZEO, Michele. *I Vangeli sinottici: introduzione e percorsi tematici*. Milano: Paoline, 2001, p. 83.

¹⁰⁸ Cf. FABRIS, O Evangelho de Lucas, p. 246.

¹⁰⁹ Cf. *ibid*, p. 246.

¹¹⁰ Cf. CASALEGNO, Lucas, p. 77. Lucas recorre aos modelos interpretativos do Antigo Testamento, demonstrando que há continuidade entre a história da ação de Deus no passado e no presente de sua narrativa.

ocorrências de envio em Lucas que se referem a Gabriel, o mensageiro de Deus. A sua tarefa é anunciar os nascimentos de João e de Jesus. Os paralelismos desses anúncios são bastante evidentes. Gabriel apareceu em Dn 8–10 como o intérprete que ajuda o profeta a compreender o significado das setenta semanas de anos como o tempo que passará até cessar a transgressão do povo e ser ungido o Santo dos Santos (cf. Dn 9,24). Lucas coloca os anúncios de João e Jesus como o cumprimento desse tempo, concebendo a figura de Gabriel como de um mensageiro escatológico.

Gabriel é enviado a um representante das tradições de Israel, Zacarias, e a uma jovem, símbolo das esperanças de um povo. O esquema da mensagem é quase o mesmo, passando da saudação a uma exortação típica das teofanias (“não temas”) e concluindo com o anúncio propriamente dito. O nome das duas crianças é acompanhado daquilo que representam e, no caso de Jesus, Lucas já o apresenta como Filho de Davi e Filho de Deus, colocando Maria como sua primeira discípula. A missão de Gabriel na narrativa do anúncio a Maria se distingue da anterior por revelar a gratuidade de Deus. Se para Zacarias o anúncio é uma resposta de Deus às suas preces, para Maria ele é a revelação de quem é o salvador que continua agindo junto de seu povo.

Interessante notar que, tão logo o anjo cumpre sua missão, realiza-se o que foi anunciado e ele desaparece da narrativa. Gabriel é o enviado para comunicar os desejos de Deus, estabelecendo o intercâmbio entre as esferas celeste e terrestre. É o mensageiro que transita entre céu e terra e comunica aos humanos uma mensagem/palavra de Deus que é eficaz, pois se realiza prontamente, mesmo quando o interlocutor não acredita naquilo que ouviu, como é o caso de Zacarias (cf. Lc 1,18-20).

2.5. Envio de anjos por parte do Filho do Homem (Mt 13,41; 24,31; Mc 13,27)

Em Mt 13,41, na explicação sobre a parábola do joio, Jesus afirma que, da mesma forma como se junta o joio para queimá-lo, no fim dos tempos o Filho do Homem mandará os seus anjos para colher tudo o que causa escândalo. A imagem é de uma purificação da terra, pois os anjos extirparão todas as causas de queda e todos os que cometem iniquidades¹¹¹. Esses não participarão do Reino do Filho do Homem. É uma imagem do triunfo de Deus sobre o mal presente no mundo. Os enviados cumpririam essa missão, realçando o poderio de Deus e evitando que os discípulos sejam vencidos por algum tropeço.

¹¹¹ Cf. OVERMAN, Igreja, p. 221. Segundo Overman, iniquidade (ανομία) é todo “tipo de ação, comportamento ou atitude contrário à interpretação mateana do seguimento ensinado por Jesus”.

Mt 24,31 e Mc 13,27 falam do envio de anjos pelo Filho do Homem com a finalidade de reunir os escolhidos dos quatro cantos da terra. O envio de anjos seria uma atribuição própria de Deus, e então os evangelistas querem realçar a autoridade de Jesus enquanto Filho do Homem, pois lhe foi dado todo o poder tanto no céu como na terra (cf. Mt 28,18). Reunir os eleitos recorda a ação de Deus que promete em Dt 30,4 que, mesmo que o povo se dispersasse, ele o congregaria. Zc 2,6 fala da dispersão do povo.

3. Envio nos Atos dos Apóstolos

Os Atos dos Apóstolos nos dão uma visão de como a comunidade cristã compreendeu sua tarefa de continuadora da missão de Cristo. Nessa segunda parte da obra lucana há apenas duas menções ao envio de Jesus ou da palavra de Jesus. As demais tratarão do envio de pessoas para realizar alguma obra ou tarefa ligada à expansão do Evangelho.

3.1. Jesus, o Messias enviado e portador da palavra de Deus (At 3,20; 10,36)

A primeira ocorrência de envio relacionada a Jesus se dá quando Pedro faz seu discurso no Templo. Em At 3,20, Pedro exorta os ouvintes à conversão apresentando Jesus como o Messias que é enviado da parte de Deus, ligando o momento presente à toda história da salvação. O verbo “enviar” está no futuro, permitindo a compreensão de que o envio já dado se repita àqueles ouvintes, não remetendo à encarnação, mas sim à parusia. Trata-se de uma compreensão apocalíptica, expressa pelas imagens de renovação e da vinda de Jesus caracterizada como um envio¹¹². É preciso converter-se para que o Senhor envie o Cristo que já foi pregado, o conhecido Jesus, ou seja, converter-se para acolher aquele que vem como salvador. Para Lucas, “conversão, fé e perdão dos pecados são três momentos do processo salvífico que têm a sua iniciativa em Deus e o centro de realização em Jesus”¹¹³.

Pedro interpreta que em Jesus se cumpriram todas as profecias e, inclusive, aproxima a pessoa de Jesus com a de Moisés ao recordar, em At 3,22-23, que o grande líder havia anunciado que outro profeta semelhante a ele seria suscitado por Deus e quem não o ouvisse seria exterminado (cf. Dt 18,15.18). Moisés, o enviado, está colocado como o profeta que fala

¹¹² Cf. ROLOFF, Jürgen. *Hechos de los Apostoles*. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 107-108. – Também Bianchi concorda que a imagem de restauração presente no texto é devedora da escatologia judaica. Assim, a referência de Pedro à segunda vinda de Jesus, obedecendo a um desejo de Deus, corrobora para uma ideia de restauração da ordem primordial, inclusive, com a ideia de recondução de Israel à própria terra. Cf. BIANCHI, Francesco. *Atti degli Apostoli*. Roma: Città Nuova, 2003, p. 47.

¹¹³ FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 90.

desse novo profeta messiânico, chamado por Pedro como aquele que será enviado por Deus aos que se converterem.

A segunda ocorrência de envio relacionada a Jesus encontra-se em At 10,36. Novamente será da boca de Pedro, no contexto da conversão de Cornélio, que virá a afirmação de que a palavra foi enviada por Deus por intermédio de Jesus Cristo, anunciando a paz aos filhos de Israel. Na tradição lucana não há traços de compreensão de Jesus como o *Lógos*, e, portanto, o termo palavra do v. 36 refere-se não à pessoa de Jesus, mas ao que ele manifestou da parte de Deus. A palavra é que foi enviada aos filhos de Israel, mas tal se deu através de Jesus. A finalidade dessa palavra enviada é suscitar a paz, ajudando a compreender que Deus não faz acepção de pessoas (cf. At 10,34).

3.2. Pessoas enviadas em missão: Ananias enviado a Saulo (At 9,17)

O relato do comissionamento de Ananias para visitar Saulo em nome de Deus reproduz os esquemas vocacionais. Ananias é convocado pelo nome no decurso de uma visão e responde imediatamente “Eis-me aqui, Senhor!” (cf. At 9,10). A função a ser executada é apresentada pelo Senhor com referentes precisos, tais como o endereço onde o destinatário se encontra, o nome de Saulo, sua atividade no momento, alusão à visão que Saulo teve (cf. At 9,11-12). A reação de Ananias é parcialmente coerente com os relatos vocacionais, pois na sua recusa de ir até Saulo o que está em jogo não são as suas capacidades, mas sim a identidade do destinatário, em função das informações que possui acerca do perseguidor dos cristãos (cf. At 9,13-14)¹¹⁴. O v. 15 apresenta uma informação importante. Quem está comissionando Ananias é Jesus Cristo, pois ele indica que Saulo está autorizado a prender todos os que invocarem o “teu nome”, clara referência aos seguidores de Cristo.

O Senhor responde, ordena que Ananias vá e qualifica Saulo como instrumento escolhido por ele para levar o seu nome perante as nações pagãs, os reis e os israelitas (cf. At 9,15-16). Ananias faz o que lhe foi indicado, entra na casa, e ao impor as mãos sobre Saulo menciona que foi o Senhor quem o enviou para que pudesse recuperar a vista e ficar repleto do Espírito Santo (cf. At 9,17). Embora o Senhor não tenha mencionado que sua tarefa seria a de conceder o dom do Espírito a Saulo, pois apenas se sugeriu a recuperação da vista (cf. At 9,12), é evidente que a função de Ananias na narrativa é de quem parte do Senhor para conceder a Saulo o atributo necessário para a sua função de apóstolo das nações.

¹¹⁴ Cf. MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do Cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003, p. 213.

O relato dessa visita de Ananias ilustra como o envio se deu e como a sua ação só tem sentido se vinculada ao outorgante que o enviou. Ao mencionar que foi enviado, Ananias valida aquilo que está realizando e confere, pela autoridade de seu comissionamento, um poder a Saulo. Ananias é um enviado do Senhor, ou seja, de Cristo, porém o relato está organizado de maneira similar aos enviados de Deus. Isso aponta para a nova condição de Cristo junto do Pai.

Além disso, o relato da visão de Ananias faz paralelo com a visão que Saulo teve no caminho de Damasco. Então, a partir dessas visões se estabelece a função dos enviados e as atividades a serem realizadas por eles se vinculam a uma ação divina¹¹⁵. Ananias cumpre seu papel de enviado e somente será recordado por Paulo em At 22,12. Fica evidente que o envio de Ananias é pontual, para uma tarefa específica, tendo suprimida sua procuração, imediatamente após a realização da tarefa.

3.2.1. O envio de homens a Antioquia junto com Paulo e Barnabé (At 15,3.22.25.27.30.33)

Em At 11,29-30, os discípulos de Antioquia enviaram auxílio para os irmãos de Jerusalém através de Barnabé e Saulo. Novamente essa dupla, acompanhada de outros, será enviada a Jerusalém com a finalidade de discutir a questão da circuncisão (cf. At 15,3). Após a assembleia de Jerusalém e o acordo acerca dos preceitos a serem seguidos pelos cristãos (cf. At 15,5-21), é enviada uma comitiva a Antioquia, região onde surgiu o conflito, com o objetivo de esclarecer alguns pontos da vivência cristã e sua identidade (cf. At 15,1-4).

A decisão tomada pela assembleia é comunicada por escrito, mas será levada pelos membros da comunidade, acompanhados por Paulo e Barnabé. Os enviados Judas e Silas têm a tarefa de comunicar de viva voz o conteúdo da carta (cf. At 15,27), sendo, portanto, mensageiros autorizados para interpretar a mensagem apresentada, cuja reputação é afirmada como a de notáveis entre os irmãos (cf. At 15,22).

Por três vezes se utiliza o verbo enviar (cf. At 15,22.25.27), consistindo que nas duas primeiras se utiliza *pémpō* e na derradeira *apostéllō*. A comunidade de Jerusalém quer demonstrar que os seus representantes têm legitimidade suficiente para definir as práticas

¹¹⁵ Marguerat, inspirado em Aletti, define que nos Atos dos Apóstolos “as intervenções divinas podem assumir três funções distintas. Ou elas precedem os acontecimentos, e assumem uma função *programática* (em forma de visão, sonho ou oráculo); [...]. Ou elas exercem uma função *performativa*, no momento em que Deus intervém salvando, punindo ou guiando o curso dos acontecimentos; [...] Ou então elas cumprem uma função *interpretativa*, quando se situam após os acontecimentos, para lhes indicar o sentido ou para justificá-los; [...]” (*Ibid.*, p. 98.). [grifos do autor]

religiosas a serem assumidas em Antioquia, Síria e Cilícia (cf. At 15,23). O fato de serem acompanhados por Paulo e Barnabé corrobora tal autoridade, ainda mais por se ter mencionado que esses dois são homens que expuseram suas vidas pelo nome de Cristo (cf. At 15,26).

O resultado dessa missão é apresentado a partir do v. 30, onde novamente se menciona a condição de enviados dos mensageiros. Judas e Silas devem, além de ler a carta, referir de palavra o mesmo que os dirigentes escreveram. Eles leem a carta (cf. At 15,31), de alguma forma a complementam, pois consolam e fortalecem os irmãos com conselhos, pois eram também profetas (v. 32). Segundo Casalegno, Lucas evoca o sentido etimológico do termo profeta, porque devem falar em nome de Deus aos de Antioquia¹¹⁶. Após essa convivência Judas retorna e Silas opta por permanecer por mais tempo junto com Paulo e Barnabé na comunidade antioquena (cf. At 15,33-35). As duas ocorrências de envio em At 15,30-35 são com o verbo *apostéllō*.

3.2.2. Paulo envia à Macedônia Timóteo e Erasto (At 19,22)

Paulo decide interiormente, sabendo que tal desejo faz parte da vontade de Deus, ir a Jerusalém e Roma (cf. At 19,21). Antes, porém, de seguir a viagem que passará pela Macedônia, Paulo para lá envia Timóteo e Erasto (cf. At 19,22). Os dois são apresentados como seus auxiliares, contudo o texto não explicita qual a missão desses dois enviados. De acordo com Murphy-O'Connor, a viagem à Macedônia tinha por finalidade controlar os judaizantes, tarefa que será realizada posteriormente por Paulo, conforme 2Cor 1,16¹¹⁷.

3.2.3. Discurso de Paulo em que afirma que foi enviado (At 26,17)

No discurso de Paulo diante do rei Agripa encontramos o uso do verbo *apostéllō*. Paulo reconta a visão que teve no caminho para Damasco e como experimentou a revelação de Cristo à sua pessoa. Em At 26,17 Paulo recorda que uma das falas do Senhor na visão era a de que ele é enviado aos gentios. No relato de At 9,15 é a Ananias que se informa sobre o envio de Paulo aos gentios. Mas na defesa diante de Agripa, Paulo apresentará sua missão como o argumento que o qualifica como enviado (cf. At 25-26). Marguerat credita isso a posterior função de Paulo e, mencionando Bechter, aponta que, diferente de At 9, o

¹¹⁶ Cf. CASALEGNO, Ler os Atos dos Apóstolos, p. 287.

¹¹⁷ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 302.

comissionamento de Paulo procede tão somente do Jesus celeste¹¹⁸. A sua missão é nítida: abrir os olhos dos gentios e convertê-los das trevas para a luz, de Satanás para Deus, a fim de santificá-los (cf. At 2,18). Paulo reconhece que, antes de lançar-se no anúncio do Evangelho junto aos gentios, permaneceu em Damasco, em Jerusalém e regiões da Judeia (cf. At 26,19-20).

Paulo é o enviado de Cristo, pois foi por ele comissionado, segundo esse relato junto de Agripa. Na verdade, vale observar aqui que Lucas faz releituras da revelação do Senhor a Paulo, admitindo compor uma imagem do apóstolo que se coadune com a de um enviado. Contudo, o termo apóstolo usado por Paulo diz respeito ao seguimento de Jesus Cristo e não de um envio direto da parte de Deus ou por ele outorgado.

4. Envio nos escritos paulinos

A cristologia paulina, embora considere o envio de Jesus, geralmente, não faz uso dos verbos *apostéllō* e *pémpō* para designar sua missão. Os envios mencionados por Paulo estão mais relacionados aos colaboradores da missão do apóstolo. Existem também textos análogos em que se subentende a ideia de envio ou de uma missão do Filho (cf. Fl 2,6-11; Ef 1,3-14).

4.1. Jesus, o enviado na plenitude dos tempos em carne semelhante à do pecado para tornar filhos de Deus (Gl 4,4.6; Rm 8,3)

Em Gl 4,4 Paulo menciona que Deus sempre se comunicou com a humanidade, mas na plenitude dos tempos Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher. Paulo quer falar da condição humana de Jesus e de sua sujeição à lei¹¹⁹. Contudo, ao usar o verbo enviar Paulo remete o leitor à profunda convivência do Filho com Deus, distinguindo-o daqueles que serão adotados por meio dele¹²⁰. O envio do Filho de Deus marca a transitoriedade da Lei. A Lei tem sua função apenas no tempo anterior, aquele do aprisionamento da humanidade ao pecado¹²¹. Ferreira chama a atenção para o fato de que o envio do Filho é uma intervenção

¹¹⁸ MARGUERAT, A primeira história, p. 219.

¹¹⁹ Cf. BIANCHINI, Francesco. *Lettera ai Galatti*. Roma: Città Nuova, 2009, p. 104. A modalidade de envio do filho não é gloriosa, mas apresenta sim um aspecto de humilhação. Ao dizer “nascido de mulher” indica condição humana e também a sua fragilidade.

¹²⁰ Cf. VANHOYE, Albert. *Lettera ai Galatti*. Milano: Paoline, 2000, p. 107. A sugestão da preexistência do Filho funciona para distingui-lo dos outros humanos, contudo, ele permanece sujeito à lei, num claro sinal de humildade. Também a preexistência do Espírito será suposta em Gl 4,6.

¹²¹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. Carta aos Gálatas. In: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (II)*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 79.

divina, como o será o envio do Espírito, que rompe com o messianismo judaico e apresenta o projeto libertador do Pai¹²². Enviar o Filho é promover a adoção desejada por Deus.

É em função de se terem tornado filhos no Filho, uma adoção realizada pelo Filho, que o Pai envia o Espírito Santo sobre os crédulos em Jesus (Gl 4,6). Essa intervenção divina cria um vínculo de intimidade entre a humanidade e o Pai, passando pelo Filho. É o Espírito do filho¹²³ que então permite aos humanos redimidos chamar a Deus de Abba e agir como maduros na fé.

Em meio à distinção entre espírito e carne, Paulo, em Rm 8,3, afirma que Deus enviou o Filho à semelhança da carne do pecado, condenando por ele, na carne, o pecado. No caso de Romanos tal uso ajuda a compreender a condição espiritual de Jesus, não em oposição à condição humana, mas como fundamento necessário para que o pecado seja destruído. Rm 8,3 pode ser melhor compreendido se aproximado de Gl 4,4, trata-se do envio do Filho na condição humana.

Ao dizer que o Filho foi enviado numa carne semelhante à do pecado, Paulo expõe sua compreensão da encarnação. O Filho de Deus vem ao mundo por ação de Deus. Em Jesus os dois mundos antagônicos, o do Espírito e a da carne se encontram e este, marcado pelo pecado, é redimido. Para Pitta, o uso do verbo “enviar” evoca a Sabedoria e o Espírito de Deus de Sb 9,10.17¹²⁴. A encarnação enquadra-se num amplo desejo de Deus de comunicar-se e o Filho cumpre sua parte nesse desígnio ao abandonar sua condição divina e fazer-se humano servidor (cf. Fil 2,6-7).

4.2. Paulo como enviado (1Cor 1,17)

Em 1Cor 1,17, encontra-se a afirmação de Paulo de que não foi enviado para batizar, mas para pregar o evangelho da cruz de Cristo. Considerando-se “apóstolo”, Paulo tem como referência de sua missão a pregação. À comunidade de Corinto dividida, Paulo demonstra que sua tarefa como enviado não é a de um ministro religioso, vinculado a um rito, mas sim a de quem assumiu a sabedoria da cruz. Se nos sinóticos a tarefa de pregar o evangelho é típica dos

¹²² Cf. FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 130.

¹²³ Cf. ZORZOLI, Ruben O. *Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses y Filemón*. El Paso: Mundo Hispano, 2001, p. 69. Embora existam expressões similares (Fl 1,19; Rm 8,9), “espírito do Filho” ocorre somente em Gl 4,6.

¹²⁴ Cf. PITTA, Antonio. *Lettera ai Romani: nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline, 2001, p. 289.

enviados, também aqui Paulo se associa ao grupo dos apóstolos de Jesus e entende-se essencialmente como pregador do evangelho¹²⁵.

Tal entendimento de sua missão se deve, acima de tudo, ao fato de que Paulo se compreende como “apóstolo” de Cristo, chamado para uma missão específica (cf. Rm 1,1; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1 e Gl 1,1¹²⁶). O substantivo originado de enviar traduz a condição daqueles que experimentaram uma convivência com o Senhor (no caso de Paulo, com o Ressuscitado). Acerca do termo “apóstolo” usado em Rm 1,1, Rodrigues descreve como nessa atribuição se explicita a condição de enviado, enquanto chamado para uma missão:

Utilizando o vocábulo *chamado* (κλητός), uma transcrição da fórmula de Ex 12,16; Lv 23,44;28,25, Paulo expressa a consciência profunda do seu apostolado como cumprimento do Evangelho, pois encontrando-se na linha do profetismo, realiza a sua missão apostólica pelo anúncio, evidenciando o Evangelho como força de Deus para a salvação de todos os que crêem (Rm 1,16)¹²⁷.

Kühshelm considera que Paulo introduz três características essenciais ao conceito de apostolado: fundamentação cristológica, serviço do Evangelho e direcionamento para a Igreja/comunidade¹²⁸.

5. Pedro como enviado e o Espírito Santo enviado (1Pd 1,1.12)

O escritor da 1Pd se apresenta como “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo”. O vocábulo “apóstolo” significa o envio para pregar o evangelho e estabelece uma afinidade entre o emissor, Jesus, e o enviado, Pedro, mas não é ainda uma ocorrência do verbo enviar. Em 1Pd 1,12 se afirma que o Espírito Santo é enviado do céu. Tal afirmação está inserida numa ação de graças de Pedro em que, num determinado ponto, recorda que os profetas vaticinaram a respeito do Cristo e de seus sofrimentos (cf. 1Pd 1,10ss). O Espírito fora mencionado no v. 11b numa forma bastante nova, pois se diz que aquele que revelava aos profetas as coisas futuras era o Espírito de Cristo. Sobre a condição de enviado desse Espírito, a afirmação remete as palavras de Pedro ao episódio de Pentecostes e confirma a autoridade e autenticidade de sua pregação. O Espírito foi enviado para que os discípulos pudessem

¹²⁵ Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. *A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008, p. 28.

¹²⁶ Cf. FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 34. Paulo se nomeia apóstolo enviado por Jesus Cristo e Deus Pai, frisando que sua missão não nasce de uma pessoa humana, sendo portanto autorizado, apesar de não pertencer ao grupo dos Doze.

¹²⁷ RODRIGUES, Antonio M. A. *Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado a ser apóstolo (Rm 1,1): a autocompreensão da missão apostólica de Paulo na introdução das maiores epístolas*. Belo Horizonte: CES, 2001. Dissertação de Mestrado, p. 65. [grifo nosso]

¹²⁸ Cf. KÜHSHELM, R. Apóstolo. In: DBT, p. 26-27.

proclamar o cumprimento das profecias em Jesus, tornando a comunidade partícipe dessa realização.

E além disso, o Espírito confere à comunidade uma experiência que até os anjos desejam perscrutar. Cothenet, de modo seguro, nota que:

No AT, sobretudo no livro de Daniel, os anjos, enquanto mensageiros de Deus, apareciam como mediadores da revelação. Agora que Cristo está assentado à direita de Deus, os papéis estão invertidos. É o desenvolvimento da Igreja que se torna objeto de contemplação¹²⁹.

6. Os espíritos enviados (Hb 1,14)

Uma derradeira ocorrência de envio, apresentada em Hb 1,14, fala de espíritos enviados para serviço dos que se salvarão. Hebreus descreve a glória de Cristo em conformidade com o messianismo real veterotestamentário¹³⁰. Após apresentar a superioridade de Cristo em relação aos anjos, o autor afirma que esses espíritos são cumpridores de funções e enviados para colaborar com aqueles que acolhem a salvação em Jesus Cristo. Em conformidade com Vanhoye, pode-se afirmar que os anjos estão a serviço da humanidade porque agora uma nova hierarquia foi definida:

Os anjos, certamente, têm o seu lugar na realização do desígnio de Deus, mas é um lugar subordinado. Cristo glorificado é incomparavelmente mais importante que eles. Ele é, para nós, mais que um simples intermediário, pois é no nível mais profundo de seu ser que ele se tornou para nós, por sua paixão, o mediador entre Deus e a humanidade¹³¹.

Desta forma, os anjos estão a serviço de Jesus Cristo e obedecem às suas ordens. Eles, que sempre foram considerados como enviados da parte de Deus, são também, na perspectiva cristã, enviados da parte do Filho de Deus. A tarefa que devem realizar diz respeito não a um anúncio do Evangelho, mas sim à cooperação dos crédulos para que alcancem a salvação.

7. Deus como o sujeito dos envios

Os escritos neotestamentários manifestam viva fé e esperança em intervenções divinas no mundo. Acredita-se que Deus deseja comunicar-se em favor de seu povo e isso funciona como chave teológica para os autores bíblicos, expressando em seus escritos a convicção de

¹²⁹ COTHENET, Edouard. *As Epístolas de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 22.

¹³⁰ Cf. VANHOYE, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 53.

¹³¹ VANHOYE, Albert. *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*. Roma: PIB, 1989, p. 49.

uma comunidade religiosa que se alicerçou sobre eventos fundantes de intervenção divina. A esperança se explicita nos textos pela constante referência ao passado de Israel e sua condição de povo eleito e designado para estender aos outros povos a salvação de Deus. Sensíveis à mística judaica de que Deus defenderia o seu povo em qualquer circunstância e que enviaria um messias régio, os autores do Novo Testamento puderam retomar o passado de Israel e ressignificá-lo por uma releitura cristã¹³².

É comum no Antigo Testamento a recordação de que Deus enviou profetas ao seu povo, também isso é resgatado no Novo Testamento e serve como garantia de que Jesus realmente se enquadra dentre os enviados rejeitados por Israel, podendo ser considerado um verdadeiro profeta. Assim, ter fé é também acreditar em Jesus e ter esperança é participar de seu projeto, confiando na plena realização do que ele anunciou.

Os envios no Novo Testamento funcionam como continuidade das Escrituras. O mesmo Deus que outrora se comunicou por intervenções e pelo envio de patriarcas e profetas, de sua palavra, espírito e sabedoria, permanece atuante, cumprindo sua promessa e confirmando o seu nome e modo de agir. Não há ruptura, nesse ponto, em relação ao que é professado no judaísmo. Deus é o emissor. Ele tem o pleno domínio sobre a história e por mais que as forças humanas, impulsionadas pelo pecado, tentem desvencilhar o desfecho dessa história, ele tudo encaminha para a salvação dos que o temem. Deus mesmo não age no mundo a não ser pelos seus enviados¹³³. Porém, ao fazê-lo revela-se extremamente atento às necessidades dos seus amados.

Uma característica linguística peculiar é o uso do passivo teológico¹³⁴ para se referir aos enviados. Mesmo quando não se designa que Deus é o emissor, pressupõe isso pelo fato de que a voz passiva afirma a condição do enviado como dependente, não autônomo, nem agindo por influência meramente humana. Isso fica ainda mais evidente quando o enviado é Gabriel (cf. Lc 1,19.26), mas principalmente quando se refere à pessoa de Jesus e seu ministério. Dizer que Jesus é enviado afirma que sua missão se define em conformidade com o passado de Israel, sob os moldes do profetismo e destinada a manifestar a salvação de Deus.

¹³² Cf. MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005, p. 232.

¹³³ “A história é distinta de Deus, mas permanece sempre intimamente relacionada com Ele porquanto teve sua origem em Deus, desenvolve-se sob o impulso da força e da promessa dele e se ordena para Ele, sem que por isso dependa de Deus” (RUIZ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 63).

¹³⁴ Sobre o passivo teológico, Barbaglio comenta que “permitia à língua bíblica evitar habilmente a menção explícita de Javé, nome sagrado e impronunciável pelo judaísmo pós-exílico. A construção tornou-se, depois, uma constante literária, não alterada no NT” (BARBAGLIO, Giuseppe. À comunidade de Corinto: Primeira Carta. In: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 169).

O passo extraordinário dado pelo Novo Testamento foi elevar essa continuidade do profetismo ao grau de plena realização e revelação total do amor de Deus numa pessoa.

O fato de Deus enviar seu Filho é indissociado do envio do Espírito ao Filho e permite à humanidade encontrá-lo. Novamente há uma relação prenunciada pelo Antigo Testamento onde a palavra e o espírito de Deus agem em harmonia. A composição da pessoa de Jesus nos evangelhos não se afasta nunca do fato de que ele é o Cristo, ungido com o Espírito de Deus. As narrativas sobre o batismo de Jesus o projetam como quem está cumulado do Espírito de Deus, a exemplo dos profetas bíblicos, e que se deixa guiar por ele no exercício de sua tarefa de inaugurar uma nova era.

8. O uso de *pémpō* e *apostéllō* como sinônimos no Evangelho de João

A concentração cristológica presente no Evangelho segundo João aponta não para a pessoa de Jesus, mas para o Pai e a Vida que ele inaugura com o envio de seu Filho¹³⁵. Assim, o Evangelho segundo João possibilita diversas reflexões cristológicas, permitindo, inclusive, que a partir de um título, palavra, ato, festa ou topografia, dentre outros, se desenvolva um dos aspectos de sua ampla cristologia.

Aqui primeiramente será recuperado o sentido dos verbos *pémpō* e *apostéllō* no uso joanino. Considerando que tomou-se o Evangelho segundo João na sua atual organização e que, para a Língua Portuguesa, os dois verbos são traduzidos como “enviar”, propõe-se uma compreensão de *pémpō* e *apostéllō* como sinônimos. Nas análises das ocorrências são contempladas possíveis nuances distintivas.

Como o verbo “enviar” é também aplicado à pessoa de João e, no contexto dessa testemunha, ainda a outros personagens, uma primeira reflexão se destina a perceber como nessa ocorrência se delineia o papel do enviado. Possivelmente tal apresentação contribui para a distinção da aplicação do verbo “enviar” à pessoa de Jesus e sua autocompreensão como enviado de Deus. João, o “Batista”, é enviado na condição de testemunha de Jesus. Será dele a proclamação que lança Jesus na vida pública como “Filho de Deus” (cf. Jo 1,34).

Refletir-se-á, assim, sobre o significado teológico de cada uma das ocorrências de *pémpō* e *apostéllō* aplicadas à pessoa de Jesus pela narrativa evangélica. Na verdade, são afirmações de Jesus sobre o sentido de sua missão, pois, como se verá, o evangelista João não se refere a Jesus com o termo “enviado”, mas, sim, o apresenta dizendo-se enviado de Deus.

¹³⁵ Cf. BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João, 1ª parte B*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 37.

Qualificar a missão de Jesus como uma ação de um enviado é colocar-se na continuidade do Antigo Testamento e por uma assimilação dos seus envios determinar que em Jesus se dá algo de definitivo, pois é o enviado plenipotenciário do Pai.

As ocorrências de envio no Evangelho de João apontam para uma íntima relação entre Jesus e seu outorgante, qualificando-o como um enviado em tarefa de salvar a humanidade. Jesus, a “carne de Deus”, é quem assume o papel de intermediário entre o Criador e a humanidade que vive num mundo que se opõe ao Senhor. Jesus recebe sua legitimidade da tradição bíblica e jurídica judaica de que o enviado deve ser respeitado, pois nele se presentifica o outorgante. Portanto, Jesus é o revelador do Pai.

A relação de Jesus com seu Pai será marcada pela concessão do Espírito Santo como aquele dom de Deus que consagra o Filho para a sua missão. O poder e a santidade de Jesus não são oriundos de seus méritos pessoais, mas são manifestações da predileção e capacitação de Deus em relação ao seu enviado. Ao final de sua missão Jesus retornará ao Pai e concederá à comunidade o Espírito para que os seus discípulos continuem a obra que ele consumou com sua entrega na cruz e que se atualiza na manifestação do amor aos irmãos.

Ao longo do trabalho, deseja-se perceber a incidência dos significados e sentidos dos verbos *pémpō* e *apostéllō* na cristologia joanina. Partiu-se do pressuposto que, apesar de autores sugerirem uma sutil distinção entre esses dois verbos, – *apostéllō* sublinharia a representação autorizada de Jesus como enviado do Pai e *pémpō*¹³⁶ distinguiria a participação de Deus no agir de Cristo – João os utiliza de maneira sinonímica.

O verbo *apostéllō* é apresentado tendo Deus como sujeito e Jesus como o objeto: a) o que o uso constitui uma designação de Jesus como enviado; b) aquele em que se acentua o envio como tal de Jesus, geralmente aproximados da ideia de que Jesus deve ser o objeto da fé por ser o enviado. Complementa esse quadro o fato de que 18 das 28 ocorrências de *apostéllō* se vinculam ao tema teológico do envio¹³⁷. Quanto a *pémpō*, caracterizado pela fórmula *ho pempas me*¹³⁸, em 26 de suas 32 ocorrências, designa o Pai como autor e origem da missão de Jesus. Contudo, essa fórmula também é utilizada em relação a outros personagens, como os diversos emissários (Jo 1,22); João “Batista” (Jo 1,33).

Recorrendo ao bilinguismo joanino pode-se compreender que o evangelista tem como principal objetivo, ao usar os verbos de envio, vincular as ações de seu texto com o passado

¹³⁶ Cf. RENGSTORF, K. H. *Apostéllō* (*pémpō*). In: *TDNT*, p. 73.

¹³⁷ Cf. TUÑI-VANCELLS, José O. *O testemunho do Evangelho de João: introdução ao estudo do quarto Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 103.

¹³⁸ Cf. RITT, H. *pémpō* enviar. In: *DENT*, v. 1, p. 874. Segundo Ritt essa construção permite reconhecer o teocentrismo cristológico da relação entre Pai e Filho.

escriturístico. Embora escrevendo em grego, João propõe categorias hebraicas. Ele sabe da aceitação de *apostéllō* pela LXX como tradução para *šlh*. O uso de *pémpō* se dá em alguns lugares joaninos como simples alternância estilística, como por exemplo, em Jo 1,19.22.24; 7,28.29.33; 13,16; 20,21.139. O uso de *pémpō* se concentra nos capítulos 5-12, onde se dá claramente o conflito com as autoridades religiosas judaicas. Waldstein classifica o uso dos dois verbos em relação à pessoa de Jesus, da seguinte forma:

Sempre na boca de Jesus como proposição relativa, com “apostello” como verbo no infinitivo: 3,34; 5,38; 6,29;10,36; 17,3. Sempre na boca de Jesus com “pempo”, na frase principal: 4,34; 5,23,24,37; 5,30; 6,38,39,44; 7,16,18,28,33; 8,16,18,29; 9,4; 12,44,45,49; 13,20;14,24; 15,21; 16,5¹⁴⁰.

É importante, por fim, notar aqui que não se encontra no Evangelho segundo João nenhuma ocorrência em que Jesus seja chamado de “enviado” com o verbo *apostéllō* particípio perfeito passivo. Possivelmente, isso manifesta que sua cristologia não se constrói a partir de Jesus (o passivo), mas a partir do Pai que o envia.

Com o objetivo de se delinear o significado e incidência da compreensão de Jesus como enviado, segue-se uma retomada das ocorrências teológicas de *apostéllō* e *pémpō*. Permanece deste modo o ritmo próprio da narrativa joanina e consente-se refazer com o texto evangélico os movimentos de elaboração da pessoa de Jesus como enviado do Pai.

9. Houve um homem enviado de Deus, seu nome era João (Jo 1,6; 3,28)

João Batista é apresentado no Prólogo como um homem enviado de Deus (cf. Jo 1,6). Se os versículos antecedentes falavam da Palavra, o versículo 6 afirma a existência de um ser humano que foi enviado por Deus. O uso de *egéneto* (aoristo) assegura que se trata de uma realidade palpável, histórica, visível, realizada plenamente. A condição humana mencionada pelo uso de *ánthrōpos* reforça a condição de ser criado¹⁴¹, mortal. A humanidade do enviado distingue-o dos mensageiros angélicos. Essa distinção propõe João Batista como um dos profetas. O Batista deve ser compreendido como a continuidade e a consumação da profecia veterotestamentária. Nisso há similaridade com os sinóticos, que também o apresentam como

¹³⁹ Cf. PACK, Frank. *O Evangelho segundo João*. São Paulo: Vida Cristã, 1983, p. 320. Pack ao comentar Jo 20,21 assegura que ao longo do evangelho os dois verbos foram usados como sinônimos.

¹⁴⁰ WALDSTEIN, Michael. A missão de Jesus e os discípulos no Evangelho de João. *Communio*. Rio de Janeiro, Ano 7, n. 3, 1990, p 217.

¹⁴¹ Cf. BROWN, Raymond E. *El Evangelio según Juan I-XII: introducción, traducción y notas*. Madrid: Cristiandad, 1999, p. 200.

um dos profetas. A afirmação de que fora enviado¹⁴² por Deus define o ser e a missão do Batista. Ele foi comissionado para uma tarefa, portanto sua ação só poderá ser assimilada enquanto ação de seu outorgante. A condição de enviado do Batista se configura ao longo da narrativa do evangelho enquanto testemunha a ser ouvida. Sua missão é ser testemunha¹⁴³. O enviado do Pai, Jesus, recebe o testemunho do enviado chamado João¹⁴⁴.

Não se menciona como se deu o seu comissionamento, mas se afirma que foi Deus quem o enviou (*apestalménos para Theou*), curiosamente contrastando com a menção ao Verbo que está junto de Deus (*prós ton Theon*)¹⁴⁵. A coesão textual é perfeita se tomado em consideração que os vv. 4-5 mencionam a luz e ela é, dentre tantas caracterizações divinas, uma das mais valorizadas pelo evangelista e aplicada a Jesus. O enviado, o Batista, veio para dar testemunho da luz (cf. Jo 1,8).

Dessa ocorrência de envio é preciso ainda sinalizar que, para o Evangelho segundo João, Deus sempre age e se antecipa em seus movimentos de salvação. É o Pai quem tem o pleno domínio e controle de todas as coisas. Mantém-se viva a imagem do Deus do Antigo Testamento. Sendo assim, ao enviar João o Pai prepara a humanidade para acolher o seu Filho, mostra-se fiel às suas promessas, manifesta-se próximo de seu povo. Recuperar a expressão do envio é fundamental para aquilo que o evangelista deseja com toda a sua obra. Em Jo 3,28 é o próprio João Batista, após ter testemunhado o Cordeiro (cf. Jo 1,29.36) e o Espírito que paira sobre Jesus (cf. Jo 1,32), quem se define como enviado de Deus, dando testemunho de que não é o Cristo.

10. Jesus, o enviado para salvar (Jo 3,17)

É no contexto do capítulo 3, no diálogo entre Jesus e Nicodemos, que aparece a primeira ocorrência de envio associada à pessoa do Cristo. O ponto de partida para o tema do envio aparenta se encontrar no incômodo da afirmação “nascer de novo” (cf. Jo 3,3) como

¹⁴² Cf. WENGST, Klaus. *Il Vangelo di Giovanni*. Brescia: Queriniana, 2005, p. 53. Dizer que João foi enviado por Deus pode, a princípio, causar estranheza, pois no Evangelho segundo João essa designação será usada para se referir a Jesus e ao Paráclito.

¹⁴³ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 90-91. – A ideia de testemunho em João tem um caráter jurídico vinculado a uma linguagem do Antigo Testamento. Ela denuncia também a hostilidade e debate que caracterizarão o conflito de Jesus com os judeus.

¹⁴⁴ Cf. GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2008, p. 47. – O Evangelho segundo João não denomina o precursor como João Batista. Ele é apenas João. O nome João explicita a ação misericordiosa de Deus: João = “Deus fez a graça”.

¹⁴⁵ Cf. LA POTTERIE, Ignace de. *Studi di cristologia giovannea*. Genova: Marietti, 1992, p. 38.

condição para se ver o reino de Deus¹⁴⁶. A pergunta de Nicodemos em Jo 3,9 dá início a uma explicação sobre o sentido desse nascimento espiritual.

Em Jo 3,16 se insiste no amor de Deus que é capaz de dar seu Filho unigênito para que os que nele crerem tenham a vida. Não se trata de um ato de satisfação a uma ofensa recebida, mas de realização e cumprimento da obra começada de tornar a humanidade participante plena do amor de Deus. A expressão “não pereça” demonstra que o amor de Deus é de um nível cuidadoso, pois não quer um simples julgamento baseado na ira e na punição. Além disso, que o enviado é aquele que demonstra esse zelo da parte de Deus. A relação do tema do envio com o título “Filho de Deus” reforça a característica decisiva da missão de Jesus como Filho único que vem para salvar.

É no versículo 17 que se encontra a menção ao envio do Filho. Ele não foi dado ao mundo, mas sim enviado, atestando seu estatuto de enviado, segundo o qual em tudo representa o seu outorgante¹⁴⁷. A missão de Jesus é expressa como destinada à salvação do mundo. Há um universalismo de salvação e clara prevalência da salvação em relação à condenação. De acordo com Konings, João conhece a associação da morte de Jesus aos sacrifícios de expiação (1Jo 2,2), mas não explica a morte de Jesus assim:

A verdade é que Jesus é um “dom” de Deus para manifestar o seu amor e sua graça. Decerto, isso o levará a ser fiel até a morte, quando tiver que enfrentar a oposição mortal, mas quem quis essa morte não foi Deus, e sim, os homens. Deus e Jesus só quiseram mostrar amor e fidelidade (cf. 1,14)¹⁴⁸.

Diz-se explicitamente que Jesus não veio para julgar, mas sim salvar do pecado e da desordem que fez com que a humanidade se afastasse de seu Criador e não mais reconhecesse o seu amor. Por que não vem para julgar?¹⁴⁹ Diferente dos profetas do Antigo Testamento que pregavam sobre o dia do Senhor como ocasião de um julgamento de restabelecimento da justiça sobre a terra, o enviado vem para conduzir à vida.

Os versículos 14-17 foram organizados em torno do tema do envio, mais precisamente sobre o esquema de descida e elevação/subida. Pode-se observar que o movimento de elevação é apresentado por primeiro (v. 14) porque na cruz se expressa que todo o itinerário feito por Jesus foi um caminho de encontro de Deus com o mundo, fundamentado na pessoa do enviado; ali se explicita a sua vontade salvífica em relação ao mundo. Poder-se-ia dizer

¹⁴⁶ Cf. PASQUETTO, *Incarnazione e comunione con Dio*, p. 67-68. Jesus é o lugar privilegiado da presença do reino.

¹⁴⁷ Cf. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 164-165.

¹⁴⁸ KONINGS, *Evangelho segundo João*, p. 132.

¹⁴⁹ Não é possível fazer aqui a exegese de Jo 5,19-30, mas veja adiante o comentário relacionado ao “enviado” nessa perícope.

que nos vv. 16-17 Deus é o sujeito da frase, evidenciando que é nele que se encontra a origem da salvação, motivada por seu extremo amor. Ao olhar o Filho do Homem elevado na cruz o crente vê Deus que ama o mundo.

10.1. Jesus, o enviado que fala as palavras de Deus (Jo 3,34)

Partindo da oposição entre terra e céu, o evangelista define em Jo 3,31 uma hierarquia entre essas esferas, similar ao paralelo carne e espírito de Jo 3,6. O que veio do céu se sobrepõe a todos. Vir do céu é retomada da condição de enviado, pois ele esteve junto do seu outorgante e o prólogo menciona que o único a ver a Deus foi o seu Filho unigênito (cf. Jo 1,18).

Enquanto enviado, ele afirma que dá testemunho do que viu e ouviu da parte de Deus (cf. Jo 3,32). O verbo “ver” (*horáō*)¹⁵⁰, em várias ocasiões usado em João, estabelece que Jesus teve uma convivência com o seu emissor, habitou junto dele por um período, conheceu-o em profundidade. Lembre-se aqui o fato de Moisés pedir para ver a Deus. O “vinde e vede” de Jo 1,39 sugere essa familiaridade. O verbo ouvir (*akóuō*)¹⁵¹, por sua vez, dá a Jesus a autoridade necessária para ensinar. Ele é o porta-voz autorizado de Deus.

Quando ele fala é o próprio Deus quem fala por ele. Não fala o que aprendeu por si mesmo ou por sua formação religiosa, mas tão somente apresenta aquilo que ouviu daquele que o enviou. Note-se que João Batista ocupou esse lugar de palavra de Deus enquanto referência ao Antigo Testamento, sendo associado aos profetas, mas recusando a condição de profeta messiânico¹⁵². Jesus torna-se a palavra de Deus em complemento ao Antigo Testamento. Deus não fala mais apenas na Torá, mas Jesus é a Torá expandida, é a personificação da voz de Deus na terra.

O problema apresentado pelo evangelista é que, apesar de Jesus comunicar apenas o que viu e ouviu na sua convivência com Deus, há aqueles que não aceitam o seu testemunho. Não o aceitam, porque nele os limites religiosos estão levados à máxima crise. Um humano apresenta-se como embaixador de Deus e age com tal autoridade que pode, inclusive, romper com determinados preceitos religiosos de sua época.

¹⁵⁰ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 289. O verbo *horao* é usado 75 vezes em João.

¹⁵¹ Cf. LÉON-DUFOUR, Leitura do Evangelho segundo João (I), p. 253. O verbo encontra-se no aoristo, diferente de *horáō*, que está no perfeito. Contudo, a junção dos dois verbos coloca Jesus na condição de testemunha imediata de Deus.

¹⁵² Cf. DUQUOC, Ch. *Cristologia: ensaio dogmático I – o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 120.

Aqueles que aceitam o enviado reconhecem nele que Deus é verdadeiro. A verdade de Deus assegura também a autenticidade do enviado. Para o evangelista João, verdade sempre se relaciona com a realidade própria de Deus¹⁵³. Acolher a verdade no enviado, no entanto, exige fé, pois ele não se apresenta com provas indubitáveis. “Aceitar o testemunho de Deus significa reconhecer a Deus e com ele operar, ao mesmo tempo, a própria salvação”¹⁵⁴. Quem rejeita o enviado está rejeitando Deus e impedindo a si mesmo de conhecer que Deus é verdadeiro e seu desejo de salvação torna-se realidade nas palavras e ações do enviado¹⁵⁵.

Apesar de os vv. precedentes serem todos contextualizados na temática do envio, é só no v. 34 que ocorre o verbo enviar. O objetivo do versículo parece ser o de reforçar o já afirmado no v. 32: o enviado fala as palavras de Deus, porque recebe dele o Espírito em plenitude. Schnackenburg recorda que, na tradição rabínica, havia uma concepção de que o Espírito fora dado aos profetas em diferentes medidas¹⁵⁶. Poder-se-ia afirmar que o quarto evangelho combina a posse do Espírito e a posse da sabedoria do entendimento com a doutrina da emissão, do envio. Então, o fato de conceder o Espírito a Jesus o colocaria na condição de detentor dos mistérios celestes, permitindo uma interpretação do envio de Jesus sob a imagem anabática-neumática comum nas anábases proféticas. Contudo, Jesus inaugura um novo estilo de enviado ao possuir a plenitude do Espírito de Deus¹⁵⁷.

Pode-se interpretar que, como João tem o plano completo do seu evangelho, o estabelecimento da relação do enviado com o Pai é mediado pelo Espírito de Deus. Isso é possível porque esse enviado distingue-se também de todos os antecessores por uma relação filial com Deus. Assim, será ele também quem batiza com o Espírito Santo (cf. Jo 1,34) e quem doa o Espírito à comunidade (cf. Jo 20,22). Léon-Dufour e La Potterie preferem

¹⁵³ Cf. GRASSO, Il Vangelo di Giovanni, p. 181. – Cf. SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: version y comentario: capítulos 5-12*. Barcelona: Herder, 1980, v. 2, p. 269. Schnackenburg conclui que a afirmação de Jo 3,33 coloca Deus em estreita relação com a verdade. É mediante o envio do Filho que Deus se revela como verdade. Jesus encarna em sua pessoa a verdade de Deus, realidade divina que se manifesta nele, com uma força e vontade salvadoras.

¹⁵⁴ SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: version y comentario: introducción e capítulos 1-4*. Barcelona: Herder, 1980, v. 1, p. 436.

¹⁵⁵ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte A, p. 260. Qualquer ação de repúdio, humilhação ou desacato ao enviado, pode desencadear sérias consequências contra o agressor, pois no enviado encontra-se pessoalmente o emissor.

¹⁵⁶ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan, introducción*, p. 437-438. Em função do envio e do já mencionado em Jo 3,32, o fato de Jesus ter visto e ouvido de junto do Pai, a afirmação da doação do Espírito sem reservas demonstra que em Jesus acontece algo extraordinário, muito distinto do que ocorreu com os outros profetas. Outorgar ao enviado a plenitude do Espírito é conceder que por ele se manifeste a salvação de forma que aos humanos compete crer em Jesus.

¹⁵⁷ Cf. FERRARO, Giuseppe. *Lo Spirito Santo nel quarto vangelo*. Roma: Borla, 1981, p. 82. Há uma dependência e intimidade grandiosas entre Pai e Filho ordenadas para a salvação e mediadas pelo Espírito. É isso que permite a Jesus dizer as palavras do Pai.

interpretar Jesus como o sujeito da frase de Jo 3,34b¹⁵⁸. Contudo, acredita-se que, ao se afirmar que é o Pai quem concede o Espírito com largueza a Jesus, não se impede de compreender que, para a comunidade, é Jesus quem o concederá. Essa relação com o Pai, mediada pela ação do Espírito, confere a Jesus um grau de autoridade superior aos enviados do Antigo Testamento.

10.2. Jesus, o enviado que se nutre da vontade do Pai (Jo 4,34.38)

No contexto do diálogo com a mulher samaritana, Jesus diz que seu alimento consiste em fazer a vontade daquele que o enviou e realizar a sua obra (Jo 4,34). Essa menção a envio contribui para a caracterização e confirmação da legitimidade do agir de Jesus. Serve ainda para definir a atitude básica do enviado durante a execução de sua tarefa, manifestando que entre Jesus e o Pai há uma unidade inquebrantável de vontade. É uma descrição joanina acerca do ministério de Jesus em conformidade com Dt 8,3 (“o humano não vive somente de pão...”).

Jesus se alimenta dessa realização porque ali se encontra o motivo de sua existência. Na íntima comunhão que vive com o Pai, comunhão de projetos, de ideais, de realizações, ele se regozija e se satisfaz plenamente. Para a comunidade joanina, a relação de Jesus com o seu Pai é tão profunda e íntima que ele pode penetrar nos planos de Deus. A princípio, isso não significa que ele goze dos mesmos atributos de Deus, mas que, claramente, ele conhece e partilha dos projetos de Deus. Jesus e Deus estão numa sintonia tão forte que o que é desejado por Jesus é aquilo que o Pai deseja. É isso que motiva Jesus no seu agir e falar. O evangelista evidencia que em Jesus não há contradição alguma entre o que é humano e o que é divino: nele se conjugam afirmativamente a realização humana na consecução do plano divino.

O enviado tem consciência de que sua tarefa não é a realização de sua vontade, mas sua obediência ao Pai, e que deve mover todos os esforços para que sua missão obtenha sucesso. O verdadeiro enviado não se descuida de sua tarefa: no caso de Jesus, a de salvar a humanidade; para tanto, cada instante torna-se precioso nesse processo e os encontros de Jesus com os que se decidem pela fé no enviado despertam, outrossim, novas conversões. O enviado está à disposição do seu emissor, não lhe competindo uma preocupação consigo senão a da boa execução de sua missão.

¹⁵⁸ Cf. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João (I)*, p. 254. – Cf. LA POTTERIE, *Studi di cristologia*, p. 282-283.

O alimento foi apresentado como dividido em duas ações. Se a primeira é fazer a vontade do Pai, a segunda é realizar a sua obra, e complementa o que foi mencionado pela anterior. Realizar a obra é colocar em prática o que está esboçado na vontade e no desejo de Deus. Assim, em Jesus, a vontade de Deus é acima de tudo atuação. Jesus, enquanto enviado, é quem faz a obra de Deus. Em Jo 6,29 se afirmará que a obra de Deus é crer naquele que foi enviado. Sendo assim, parte da missão que Jesus veio realizar corresponde a que a humanidade faça a sua opção pelo enviado, assumindo-o na fé.

De acordo com a compreensão do evangelista, a obra de Jesus se equipara à do Pai (Encarnação-identidade-igualdade ao do Pai), permitindo-lhe interpretar a ação de Jesus como a da sabedoria que acompanha o criador na sua obra. Sendo assim, Jesus é apresentado como aquele que veio no tempo escatológico para levar à plenitude a obra começada. Por ser da família de Deus, por sondar constantemente o seu coração, ele pode agora, na terra, conduzir a humanidade à plenitude de vida e verdade. A obra de Deus foi iniciada na criação e será levada à sua conclusão com a entrega do Filho. Na cura do paralítico Jesus dirá que trabalha junto com o Pai (cf. Jo 5,17). A sua glorificação aparece como finalização da obra, permitindo que o Jesus joanino afirme na cruz: “tudo está consumado!” (Jo 19,30). Somente após cumprir a sua missão ele poderá inclinar a cabeça. Vale ressaltar que para o quarto Evangelho, o Espírito Santo é dado à Igreja quando Jesus grita, “tudo está consumado!”, e entrega o espírito. No Espírito, não pode haver infidelidade a Deus e a seu projeto para a humanidade, pois “não há seguimento de Jesus sem o caminhar na presença do Espírito; e não há caminhar na presença do Espírito se não for para seguir os passos de Jesus de Nazaré”¹⁵⁹.

O próprio prólogo do Evangelho de João situa a encarnação do Verbo na continuidade de uma história da revelação, da qual fim será o desvelamento da verdade de Deus por seu Filho único, Jesus Cristo. Sob esta luz, o ato do Pai de enviar o Filho e o ato do Filho de vir e de nascer na carne humana são vistos como a inscrição e a revelação do Verbo na criação e na história de Israel no nascimento de Jesus.

Assim, a encarnação na lógica de um ato de revelação, que se faz durante a história de Jesus, não em único instante, mas em toda a duração de sua história, como um processo de revelação. Tal processo não seria uma simples manifestação da bondade e misericórdia de Deus para o homem, mas a revelação mesmo de sua presença com ele e no meio dele, tal como Ele é em si mesmo.

De fato, a encarnação é compreendida como um dom que o Pai faz de seu Filho para

¹⁵⁹ MANZATTO, Antonio. Notas para uma teologia do Espírito. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 22, n. 84, jul./dez. 2014, p. 372

permanecer para sempre com o homem. Isso se dá por meio do Espírito, que insere a novidade do aspecto trinitário na revelação do “evento Cristo”, quando é estendido em todas as dimensões do tempo e do espaço. O Cristo ressuscitado restaura a força daqueles que o seguem no Espírito, e “é no Espírito, Senhor da História, que o passado se encontra com o presente e suscita o novo. A novidade, não seja esquecido, é fruto do Espírito que ‘renova a face da Terra’”¹⁶⁰.

Assim é fundamental notar que, se a fé cristã fala deste modo sobre Deus e Sua vontade de estabelecer uma Aliança com a humanidade, não é por ter sido, por assim dizer, somente avisada das intenções de Deus. É porque, de um modo muito mais radical, Deus literalmente interveio na história e agiu no próprio coração da história; por seus feitos poderosos, ao longo de toda a Antiga Aliança em primeiro lugar, mas suprema e definitivamente em e por meio de Jesus Cristo, Seu único e verdadeiro Filho, que entrou, encarnou-se, na condição humana, em sua forma totalmente concreta e histórica. Assim, valoriza-se, em suas atitudes, “a humanidade de Jesus Cristo e o contexto onde ele viveu sua humanidade, porque, e aqui está a novidade, estes são os caminhos da revelação de Deus que a realidade da encarnação afirma e exige”¹⁶¹. Deste modo, já fica evidente que a salvação não pode ser obtida por meio da mera perfeição moral e o sacrifício não pode ser considerado como um vestígio de uma religiosidade ultrapassada.

É sabido que o primeiro Adão transporta em si o germe de toda a raça humana; o segundo Adão, por meio da encarnação, recapitula cada pessoa que viveu até então e dirige-se a todos os povos e línguas. Embora a encarnação resuma o passado, condensando-o na recapitulação, em certo sentido ela leva o passado a um fim. O derramamento do Espírito Santo, que foi inaugurado na ressurreição, direciona a história para o evento final e torna a recapitulação realmente universal.

O homem Jesus atinge seu combate como ser humano e, dessa maneira, salva a integridade da humanidade em sua encantadora resposta a Deus (o “*factio*” exigido da humanidade) e também revela a majestade de Deus (o “*satis*” de Deus, que completa a “*satisfactio*”). Assim, Cristo não é apenas aquele que cura, mas também o santificador, que salva pela santificação. Na *Gaudium et Spes* (n. 22) expressa esta abrangente individualidade do Redentor:

¹⁶⁰ MANZATTO, Antonio. Notas para uma cristologia para o terceiro milênio. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 8, n. 31, abr./jun. 2000, p. 81.

¹⁶¹ MANZATTO, Antonio. “Jesus Cristo” In: VV.AA. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. Dir. João Décio Passos e Wagner Lopes Sanchez. São Paulo: Paulus, 2015, p. 493.

Na verdade é apenas no mistério do Verbo feito carne que o mistério do homem de fato se torna claro. Porque Adão, o primeiro homem, foi uma representação daquele que deveria vir, Cristo, o Senhor. Cristo, o novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e de seu amor, revela inteiramente o ser humano a si mesmo e traz à luz o seu mais alto chamado... A natureza humana, pelo próprio fato de ter sido assumida, e não absorvida, por ele, também foi elevada em nós a uma dignidade além de toda comparação. Pois, por sua encarnação, ele, o Filho de Deus, de certo modo se uniu a cada pessoa humana. Ele trabalhou com mãos humanas, pensou com uma mente humana. Agiu com vontade humana e, com um coração humano, ele amou¹⁶².

A partir disso, observou-se uma abertura antropológica ainda maior no seio da teologia, que no desenrolar dos anos seguintes permitiram estabelecer a intrínseca relação entre teologia e antropologia. Dessa forma, leva-se a crer que o caminho “para se conhecer o Deus que se revela a nós é partir do antropológico para chegar ao teológico, e nunca o contrário”¹⁶³.

Deste modo, Deus nos fez seus filhos ao nos resgatar por meio da vontade humana de Cristo. Pelo evento de Cristo ter correspondido ao desígnio do Pai e entregue sua vida por muitos, sua pessoa e sua obra de Redenção em nosso mundo adquirem um significado e uma dignidade singulares e incomparáveis. A condição de Cristo vir do Pai continua na sua entrega por nós. A vontade humana de Cristo como Redentor está totalmente de acordo com a vontade divina: “Mas não se faça a minha vontade, mas a tua!” (Hb 5,8), Cristo também é, como mediador encarnado, nosso advogado no santuário celestial. Se o Filho se tornou encarnado para restabelecer a aliança de Deus, é porque a aliança foi rompida não pela vontade de Deus, mas pela vontade dos homens. E se, para poder restaurá-la, o Verbo Encarnado dispôs realizar a vontade do Pai, se Ele teve de ser obediente até a morte, mesmo a morte na cruz, é porque a verdadeira fonte do infortúnio humano está na sua desobediência, no seu pecado, na sua recusa em caminhar pelas trilhas da aliança oferecida por Deus.

Deve-se observar, assim, uma visão mais compreensiva de todo o evento Cristo, na certeza de que “a encarnação do Filho de Deus é real, e por isso é preciso levar em conta e tomar a sério as situações histórico-existenciais onde efetivamente ela aconteceu”¹⁶⁴. Sendo assim, uma cristologia atual busca uma visão integral do evento pascal compreendido pela unidade entre paixão, morte e ressurreição.

Neste sentindo, retoma-se a teoria da satisfação de santo Anselmo, da qual Hünemann esclarece esse tema de maneira bastante clara:

¹⁶² Cf. VATICANO II, Concílio. *Constituição pastoral “Gaudium et Spes” sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo*. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 206.

¹⁶³ MANZATTO, Antonio. Cristologia: teologia e antropologia. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 5, n. 19, abr./jun. 1997, p. 8.

¹⁶⁴ MANZATTO, Antonio. “Jesus Cristo”, p. 493.

Sendo, pois, a honra de Deus a determinação interna da liberdade divina e humana, também a satisfação (*satisfactio*) será humana e divina. À satisfação se ligam por parte divina a justiça e a misericórdia. Por parte humana, confluíram nela a tributação voluntária de honra a Deus e aquele desdobramento ou ‘mais-valia’ que torna possível que esta tributação ou demonstração de honra a Deus ocupe o lugar dos pecadores e de sua dívida. Santo Anselmo considera que essa associação se dá na morte de Jesus na cruz; esta, com efeito, resulta também um ‘plus’: Jesus, em si livre de pecado, não sujeito à morte de Adão, assume esta voluntariamente pelos homens. [...]. Não é o sofrimento da morte que, em si, traz *satisfactio*, senão a livre tributação ou demonstração de uma obediência que ante nada retrocede¹⁶⁵.

São João Paulo II renova esse tema na forma da superabundância da justiça que nasce do amor do Pai e do Filho:

Na paixão e morte de Cristo – no fato de o Pai não ter poupado o seu próprio Filho, mas ‘o ter tratado como pecado por nós’ (2Cor 5,21) –, exprime-se a justiça absoluta, porque Cristo sofre a paixão e a cruz por causa dos pecados da humanidade. Mais ainda, há na verdade uma ‘superabundância’ de justiça, porque os pecados do homem são ‘compensados’ pelo sacrifício do Homem-Deus¹⁶⁶.

Assim, misericórdia e justiça, logo, se relacionam perfeitamente na teoria da satisfação anselmiana, pois justa é a misericórdia divina e misericordiosa é a sua justiça. E é justamente o gesto do amor divino manifestado na Encarnação/Redenção o gesto que não se pode pensar nada maior ou melhor. A teoria da satisfação, então, procura evitar os excessos da teoria da substituição penal ao insistir no amor livre de Jesus Cristo e na reparação da ofensa, e não segundo os carismáticos que por não entender bem o mistério da encarnação relativizam à uma satisfação divina, e uma coisa não está necessariamente junta ou dependente da outra.

Vê-se que Anselmo quer evidenciar com a Redenção, cujo centro é a Encarnação, um ato supremo do amor divino, amor como dom livre de si mesmo, amor daquele que dá a vida por seus amigos (cf. Jo 15,13). Em Cristo há a reconciliação de todo o cosmo com Deus, restabelecendo nele a ordem destruída pelo pecado e salvaguardando por ele o desejo originário da beatitude. Pela *solidariedade ontológica* entre Deus e a humanidade, observada já na Encarnação, convém também que os frutos da redenção sejam destinados à mesma humanidade.

Enfim, se as várias antonomias que o movimento carismático vê, em vez de contrapô-las, escolhendo uma contra outra, tentasse reconciliá-las, então sairiam todos ganhando em clareza e riqueza. Assim fez também são Tomás de Aquino com a teoria da satisfação jurídica vicária de santo Anselmo: assume-a e vai mais longe, ou seja, completa-a. Assume-a enquanto diz que, sim, Cristo, com sua morte, satisfaz à ofensa infinita da humanidade contra Deus e sua honra. Com efeito, não se pode cometer um crime de lesa-majestade divina e ficar

¹⁶⁵ HÜNERMANN, Peter. *Cristología*. Barcelona: Herder, 1997, p. 251-252.

¹⁶⁶ JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Dives in Misericordia (DM)*. São Paulo: Paulinas, 1998, p 12.

impune, ‘ficando por isso mesmo’, como pensam frivolamente alguns dos novos movimentos religiosos.

Ora, Nietzsche já tinha visto que um Deus-vovô, com o qual os netos fazem gato e sapato, é um Deus que se pode jogar no lixo: é imprestável para quem precisa crer. É que algum grupo dos novos movimentos religiosos, em sua leviandade, não reflete sobre quão grande é o peso do pecado, como adverte santo Anselmo, ‘como se o pecado pudesse ser removido com um movimento de sobrancelhas’, como se exprime Lutero.

Além de incorporar a teoria jurídica anselmiana, são Tomás a completa, enquanto diz que a satisfação de Cristo não foi só justa (para isso, bastava um gotinha do seu sangue), mas foi também generosa, superabundante, pelo amor sem medida manifestado especialmente na cruz em que derramou todo o seu sangue. Deste modo, o amor faz dessas coisas: dá o que é justiça, mas vai mais longe que a justiça, como mostra a parábola dos operários da undécima hora: é justo com todos e generoso com os últimos.

A missão de Jesus, enquanto seu alimento (fazer a vontade) pode ser comparada a uma ceifa, onde o fruto é representado pelos samaritanos que o acolhem. Os vv. 35-38 admitem que a reflexão iniciada, que tem Jesus como enviado, se abra para o envio dos discípulos. Diz o v. 38: “Eu vos enviei a ceifar onde vós não trabalhastes; outros trabalharam, e vós entrastes no seu trabalho”¹⁶⁷. A imagem dos campos maduros, prontos para a ceifa, simboliza o tempo da plenitude que se dá com a missão de Jesus. Ele é o ceifeiro que completa a obra do semeador, alegrando-se conjuntamente com ele. Daí parte para a aplicação de que os discípulos são enviados quais ceifeiros, para colher aquilo que não semearam, tornando-se parte ativa do trabalho iniciado por outros.

Fica evidente que, para a comunidade joanina, a obra iniciada por Jesus deve ser continuada pelos seus seguidores. Assim, eles também, como o enviado, participam da obra de Deus, podendo fazer as obras que ele faz e outras ainda maiores (cf. Jo 14,12). Potterie considera que o v. 38 sublinha o contraste entre a pregação cristã e a abundância de seus frutos na Igreja, e, ainda, uma passagem do tempo de Jesus para o tempo da Igreja¹⁶⁸. “Assim

¹⁶⁷ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte A, p. 330-331. Blank recorda que a linguagem presente no texto, com expressões “trabalho”, “trabalhar”, “esforçar-se” pertencem à linguagem missionária da Igreja Primitiva. Cf. LA POTTERIE, Studi di cristologia, p. 79. Em João, diferente dos Sinópticos, não há nenhum envio missionário dos discípulos durante a vida terrena de Jesus, pois o envio se dá no domingo da ressurreição.

¹⁶⁸ Cf. LA POTTERIE, Studi di cristologia, p. 80. Potterie recorda que a exegese tradicional interpreta “os outros” como os Patriarcas e Profetas.

como Jesus é o enviado do Pai, os discípulos são enviados de Jesus. Doravante, se eles existem, é por ele. Mas a sua atividade só prolonga um aspecto da dele: a colheita”¹⁶⁹.

Assim, esta colheita, na qual se incluem a RCC e seus membros, como discípulos de Jesus, deveria em sua metodologia (formação-ensino), acolher por exemplo uma exposição explicativa do pensamento cristológico anselmiano, especialmente relacionando a ideia de Deus e sua grandeza com a Encarnação do Verbo e sua *kenosis*. Aliás, foi pelo abaixamento do maior de todos (*incarnatione Dei*) que ocorreu a elevação divinizadora do humano (*assumpto homine*). O estilo de escrita e argumentação de Anselmo fascina, além do que apresenta a contínua e benfazeja relação entre fé e razão. Não intenta o Doutor Magnífico criar uma *regula fidei*, como se pudesse criar uma regra nova para a fé, mas sim refletir os mistérios divinos já contidos na regra que é a própria fé. Anselmo reflete criticamente a fé que recebe como herança da Igreja, excluindo, porém, qualquer traço de *fideísmo*. Na argumentação anselmiana vê-se a fé que quer compreender, e por isso mesmo poder-se-ia anunciar essa mesma fé como num estado maduro. Esse estado maduro da fé é consequência da interface com a razão, mas sem ceder ao *racionalismo*. A audácia de escrever somente com a razão, então, também impressiona, mesmo que entendida no anseio da fé que busca o entendimento. Fala-se de Deus, sim, mas também com Deus, porque fundamentalmente a ação principal parte dele: Ele se manifesta à pessoa humana, Ele se faz homem. Anselmo procurou compreender e ensinar o conteúdo da fé justamente para se crer mais e melhor. É necessário, porém, continuar buscando entender suas ideias, sem reducionismos ou caricaturas.

É nesse percurso que se visualizou um pouco o Deus apresentado por Anselmo. Um Deus que é Amor, que se fez carne por amor solidário, misericordioso e justo, revelando-se como o belo pastor que “dá sua vida pelas suas ovelhas” (Jo 10,11) e não um “monstro sadomasoquista”, nem um Deus cruel, sanguinário e vindicativo. Dessa visualização se afirma, então, que Deus não ama o sofrimento da pessoa humana, mas também não dá à pessoa humana uma graça barata. A morte de Jesus Cristo reflete com toda força a grandeza do amor Trinitário, proclamado antes no seu nascimento, na sua vida, nas suas ações e nos seus ensinamentos. Assim como o Pai o amou, ele também o fez para com a humanidade. Longe da lógica de um pacto sacrificial ou de um apelo a uma justiça vingativa, é claramente

¹⁶⁹ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João (I)*, p. 296. – Cf. KONINGS, *Evangelho segundo João*, p. 146. O autor realça o aspecto da alegria contido no v. 38. Tanto quem semeia quanto quem ceifa, os que se cansaram e os que não se cansaram se alegram juntos, sinal da realidade do tempo final.

uma obra amorosa de Deus, como efetivação do “ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,13).

10.3. Jesus, o enviado virtuoso (Jo 5,23.24.30.36.37.38)

Há seis ocorrências de envio associadas a Jesus no capítulo 5. Elas estão colocadas num discurso de Jesus após a cura de um paralítico. A perícopa que trata da cura se encerra com a revolta dos judeus que procuram matar Jesus por ele agir no dia de sábado e por se apresentar como Filho de Deus, fazendo-se, segundo os judeus, igual a Deus (cf. Jo 5,18). Como o Evangelho segundo João é extremamente bem concatenado, essa indisposição torna-se oportunidade para o evangelista apresentar uma explicação sobre a missão de Jesus.

Jo 5,19 confirma o que foi apresentado em Jo 3,32; 4,34: ele age conforme o agir do Pai porque o vê agir daquela forma e só o faz porque o Pai o autoriza. O vínculo de unidade da vontade de Jesus com a do Pai expressa-se por essa simetria de ação. O Filho age de maneira semelhante ao Pai, ou seja, o evangelista resguarda a autonomia do Pai sobre o Filho, ao mesmo tempo em que demonstra que no agir do Filho se realiza mais que o meramente visível: ali se dá por extensão o agir do próprio Pai. Nicolaci afirma que:

O filho vê o fazer-agir no pai-agente e vice-versa: a ação e o agente não são divisíveis. Assim a capacidade de ver e assimilar do filho é tão intensa e pessoal que a sua própria ação coincide coextensiva com a de seu pai: qualquer coisa em que o pai trabalha, que o pai faz, essa mesma coisa, nem menos e nem mais, a faz também o filho da mesma maneira¹⁷⁰.

O tema do julgamento é retomado, mostrando que o Pai confiou ao Filho a tarefa de julgar como sua obra maior¹⁷¹. Porém, seu julgamento não tem por objetivo condenar, mas sim salvar (cf. Jo 3,17). A tarefa de julgar o mundo é de Deus¹⁷², pertence à sua alçada; contudo, o enviado, enquanto seu legítimo representante está autorizado a executá-la. Além disso, assim se explicita mais uma vez o vínculo entre Jesus e Deus no realizar as obras (cf. Jo 4,34).

O autor do evangelho explica a incumbência do Filho para julgar no lugar de Deus com um argumento característico da legalidade do envio. Jo 5,23 diz que isso se dá para que “todos honrem o Filho da mesma forma como honram o Pai”. Honrar o Pai não é mais

¹⁷⁰ NICOLACI, Marida. *Egli diceva loro il Padre: i discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 162.

¹⁷¹ Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 157.

¹⁷² Cf. ANDRZEJEWSKI, Januz Maria. *La cristologia di Gv 5,16-30: studio di teologia biblica*. Roma: Angelicum, 2005, p. 135.

simplesmente cumprir a Lei, mas sim reconhecer sua soberania amorosa e fecunda, tornando-se dócil aos seus propósitos, confiando-lhe a própria história. Não honrar o enviado do Pai é não honrar o próprio Pai (cf. Jo 5,23)¹⁷³.

Afirma-se em Jo 5,24, de forma solene e com característica de autoridade, que quem ouve e crê no emissor de Jesus possui a vida eterna e não será condenado, pois sua palavra é vivificadora, pois é um julgar para a vida eterna. O enviado, além de ser porta-voz de Deus e conduzir à realização de sua obra, que é que todos creiam nele (cf. Jo 6,29), é também o dispensador do dom supremo próprio de Deus, que é a vida eterna. Crer no enviado assegura a plena libertação e a passagem da morte para a vida. Se é Deus quem pode vivificar os mortos (cf. Jo 5,21), aquele que por ele foi enviado tem agora o mesmo poder. O enviado é o Filho do Homem constituído com *exousía* para julgar (cf. Jo 5,27).

Em Jo 5,30 reafirma-se a incapacidade de o enviado agir por si mesmo e se define sua perfeita sintonia de comunicação e desejos com o Pai¹⁷⁴. “Ouvir” o Pai significa ter com ele um conhecimento imediato; portanto, por detrás da palavra de Jesus está a palavra do Pai¹⁷⁵. O final do versículo realça a disposição do enviado em cumprir sua missão, pois se retoma a afirmação de Jo 4,34, de que não procura a sua própria vontade, mas a daquele que o enviou sendo, então, a sexta ocorrência de envio relacionada à pessoa de Jesus no capítulo 5.

Jo 5,31-47 tem como temática os testemunhos que confirmam a autenticidade do enviado. Jesus afirma que seu testemunho sobre si próprio pode ser considerado falso (cf. Jo 5,31), porém, é outro quem dá testemunho dele e, apesar disso, há incredulidade entre os seus ouvintes. O testemunho desse outro é verdadeiro (cf. Jo 5,32).

As obras dão testemunho de que Jesus é o enviado do Pai. As obras são sinais evidentes de que em Jesus o poder de Deus se faz presente, operando no mundo. As obras foram dadas ao Filho para que as leve a termo, ou seja, nessa entrega e plena realização é que elas encontram o seu significado. Sendo assim, o leitor atento a Jo 1,3 recorda-se que tudo foi feito pelo Logos e nada foi feito sem ele. A participação do Logos na criação estende-se pela

¹⁷³ Cf. SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: versión y comentario: capítulos 5-12*. Barcelona: Herder, 1980, v. 2, p. 145-146.

¹⁷⁴ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 39. “Na obra de Jesus nada acontece por arrogância ou capricho. Jesus age muito mais como delegado de Deus. Em virtude do consenso absoluto do julgamento de Cristo como o julgamento de Deus, o julgamento de Jesus participa da particularidade específica do julgamento de Deus. Isto quer dizer que, em todo caso, o ‘julgamento é justo’ e portanto também verdadeiro. Consequentemente, nesta crise, os homens se revelam como na verdade são. E nisto precisamente se realiza a ‘vontade daquele que me enviou’.

¹⁷⁵ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. 2, p. 157. – Cf. GONZÁLEZ MORFÍN, Adalberto. *Jesucristo-Palavra y palabra de Jesucristo: algunos elementos para la teología de la palabra en el Evangelio de San Juan*. México: Jus, 1962, p. 53-54. Propõe que ouvir o que Cristo diz é sempre ação que envolve a totalidade do humano, não se limitando ao sentido físico da audição, tendo claros reflexos na vida do ouvinte.

participação de Jesus na consumação da obra. Jesus é aquele que por seu agir sinaliza, aponta para o Pai. Como para o enviado Moisés os sinais serviram como testemunhas de que seu envio era legítimo, também em Jesus eles têm esse significado.

10.4. Jesus, o enviado que é o alimento do céu (Jo 6,29.38.39.44.57)

Por cinco vezes Jesus se apresentará como o enviado do Pai ao longo de Jo 6. A narrativa do sinal dos pães tem profundas associações com o passado do povo de Deus, particularmente o êxodo, diferencia-se das narrativas sinóticas das multiplicações dos pães¹⁷⁶ (Mt 14,13-21. 15,32-39; Mc 6,30-44. 8,1-10; Lc 9,10-17) e tem características de uma liturgia eucarística.

Os títulos que Jesus receberá ao longo do c. 6, não somente as opiniões que sobre ele vão se formando, criam uma sequência em que se apresenta Jesus como o profeta messiânico que ensina o caminho para a vida eterna. Os saciados pelos pães o consideram um profeta (cf. Jo 6,14b) e querem proclamá-lo rei (cf. Jo 6, 15), fazendo com que Jesus se afaste da multidão, e só o encontrarão do outro lado do lago, atribuindo-lhe o título de Rabi (cf. Jo 6,25b). Jesus percebe as intenções da multidão que o procura apenas em função da saciedade e não busca o verdadeiro alimento que dá vida eterna (cf. Jo 6,27b). Jesus é quem pode dar o sustento duradouro, pois nele Deus pôs o seu selo (cf. Jo 6,27d). O título real confirma a identidade de Jesus como enviado, pois ele traz consigo o selo de Deus. Trata-se aqui de um reconhecimento oficial, como o selo que autentica e valida um documento. Portanto, rejeitar o que Jesus diz e faz é considerar Deus como um mentiroso. Tal selo demonstra a legitimidade de sua tarefa, preparando para a explícita afirmação de seu envio no versículo 29.

O evangelista conjuga a afirmação anterior de Jesus sobre o alimento com o argumento da obra de Deus, permitindo também a retomada de Jo 4,34. Jesus, como correspondente, mais que ninguém, pode dizer qual é a obra de Deus: “consiste em que creiais naquele que ele enviou” (Jo 6,29b). Crer é assumir-se como de Jesus, posicionar-se ao seu lado, decidir-se por ele, portanto a obra de Deus, a fé no enviado, “é produzida tanto pelo próprio Deus quanto pelo homem que acolhe”¹⁷⁷. Schnackenburg a define assim: “‘Obra de Deus’ é a fé no enviado divino [...] como conduta humana querida por Deus e que responde à

¹⁷⁶ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. 2, p. 43-45. João elabora um relato independente que, apesar de algumas coincidências com os sinóticos (Jesus toma a iniciativa; acomoda o povo; faz a oração; cinco pães e dois peixes; cinco mil pessoas; o afastamento de Jesus para o monte), está organizado teologicamente sob a perspectiva do “sinal”.

¹⁷⁷ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João (II)*, p. 99.

sua atuação; tampouco como ‘realização’, mas sim qual resposta que nunca é possível sem o chamado de Deus”¹⁷⁸.

Se Moisés era considerado como o enviado que alimentou o povo, agora Jesus é o enviado que é alimento do povo, pois afirma que o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá a vida ao mundo (cf. Jo 6,32s). Dentro da leitura contínua do evangelho, o prólogo já anunciara quem estava ao lado do Pai (cf. Jo 1,18) ; no discurso com Nicodemos, Jesus se referiu a subir e descer do céu (cf. Jo 3,13); o Filho vê o que Pai faz (cf. Jo 5,19d). Em Jo 6,51.58 Jesus afirma ser o pão descido do céu.

A autorrevelação de Jesus de que é o pão da vida (cf. Jo 6,35) o coloca como alimento que sacia o povo. A ação dominante do Pai na vida do Filho é evidente na afirmação de que só poderão crer em Jesus aqueles que a ele foram confiados (cf. Jo 6,37.65). Jesus diz que desceu do céu para realizar a vontade do Pai que o enviou, ou seja, não deixar perder nenhum dos que lhe foram confiados (cf. Jo 6,38-39). Essas ocorrências do verbo enviar atribuídas a Jesus mostram mais um elemento da cristologia do envio. Jesus, como enviado, é aquele que administra em nome do Pai. As pessoas são confiadas a ele pelo Pai e compete a ele, o Filho, zelar por elas, evitando que se percam e concedendo-lhes a ressurreição no último dia (cf. Jo 6,39)¹⁷⁹. Conceder a ressurreição é atributo de Deus, mas, como enviado, é a Jesus que compete fazer essa concessão. Ainda mais, a vontade do Pai, desejada por Jesus, é de que aqueles que virem o Filho e nele crerem tenham a vida eterna (cf. Jo 6,40).

As afirmações de Jesus despertam murmúrios entre os ouvintes que recordam a sua condição humana, seus laços familiares, o ser “filho de José” (cf. Jo 6,42). Essas críticas permitem a Jesus intensificar sua identificação como enviado (cf. Jo 6,44), demonstrando que o Pai é quem atrai os discípulos para Jesus (cf. Jo 6, 44). Demonstra-se a relevância da intervenção do Pai no processo da fé. Ao reconhecer o enviado, penetra-se no mistério divino, mas isso só é possível se o Pai abrir tal acesso, atraindo a si (cf. Os 2,14)¹⁸⁰. A atração divina não consiste em algo etéreo ou abstrato: ela se dá para quem escuta o Pai, aprende e vai até Jesus (cf. Jo 6,45); quem come o pão descido do céu e, assim, tem a vida eterna (cf. Jo 6, 48ss), associando a pessoa de Jesus com a Torá. Os murmúrios continuam porque Jesus se afirma como carne a ser consumida pelos seus ouvintes (cf. Jo 6,52).

Jesus é o alimento (aquele que realiza à vontade) enviado por Deus para o seu povo, mas isso exige compromisso dos ouvintes e decisão por ele, pois consumir a carne e o sangue

¹⁷⁸ SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, v. 2, p. 66.

¹⁷⁹ Também em Jo 5,21 Jesus é apresentado como o Filho de Deus que pode conceder a ressurreição.

¹⁸⁰ Cf. LÉON-DUFOUR, Leitura do Evangelho segundo João (II), p. 113-114. Jr 38,3 e Os 11,4 falam desse amor que atrai a si.

de Jesus significa identificar-se com sua causa. A verdadeira comida (carne) e a verdadeira bebida (sangue) quando consumidas permitem uma associação vital com o enviado, pois se trata de comer a totalidade da personalidade e do destino de Jesus (cf. Jo 6,53-58). Estabelece-se uma lógica em que da mesma forma como o Pai vive naquele que ele enviou, o enviado vive pelo Pai e essa comunhão se abre para que os que crêem possam viver por Jesus (cf. Jo 6,57). Soteriologia e eclesiologia são enraizadas na cristologia a partir do esquema do envio.

10.5. Jesus, o enviado que ensina a doutrina daquele que o enviou (Jo 7,16.18.28.29.33)

Outras cinco menções ao envio de Jesus se encontram no c. 7. Durante a festa dos Tabernáculos, no Templo, Jesus se autointitulará como enviado e se revelará como mestre que ensina a doutrina do Pai (cf. Jo 7,14-44). A admiração que esse ensino desperta não tem sentido positivo, pois denuncia o escândalo e a má vontade diante da afirmação de Cristo. Enquanto mestre que ensina num lugar sagrado, Jesus deveria apresentar suas credenciais, sua autorização, a sua formação escolar rabínica. Contudo, o evangelista lança o conhecimento de Jesus em outra esfera (cf. Jo 7,15).

De onde advém o seu conhecimento? Para o leitor do evangelho fica evidente que o enviado recebeu do seu emissor uma mensagem a ser transmitida e, como se demonstra ser fiel à missão, não ousaria apresentar outro ensino senão aquele que lhe foi solicitado. A resposta de Jesus fala da origem e posse do conhecimento: “O meu ensino não é meu, e sim daquele que me enviou” (Jo 7,16). Logo, o que ele expressa no templo não é sua opinião, mas a vontade de seu outorgante.

No v. 17 retoma-se o tema da realização da vontade de Deus, e Jesus ensina que os verdadeiramente interessados em cumpri-la saberão discernir se o que ele fala é de Deus ou meramente seu¹⁸¹. Ele mesmo coloca-se como voz de Deus que proclama um ensinamento (*didaquê*), confirmando o já anunciado em Jo 3,34. Glória e vontade são coordenadas com fim último e imediato. Jesus afirma que ensina não procurando a sua própria glória, mas a de quem o enviou (cf. Jo 7,18). De acordo com a concepção jurídica do enviado, a sua missão deve conduzir à honra do outorgante, mas Jesus ultrapassa esse nível e fala da glória (*doxa*),

¹⁸¹ González Morfín afirma que o uso de *lalein* em Jo 7,17; 8,26.28.38.40 revela que no evangelho segundo João esse verbo indica a linguagem de Jesus enquanto enviado, enquanto mediador e transmissor. Cf. GONZÁLEZ MORFÍN, *Jesucristo-Palavra*, p. 55. – Pasquetto também considera o sentido revelatório de *lalein* em João. Cf. PASQUETTO, *Incarnazione e comunione con Dio*, p. 38.

termo que retoma o hebraico *kbd*, riqueza, esplendor de Deus que irradia amor. No caso joanino, essa glória será progressivamente apresentada como amor.

O que caracteriza Jesus como verdadeiro e justo é que sua doutrina tem origem no seu outorgante (cf. Jo 7,18). Também 1Rs 17,24 nos ajuda a compreender o versículo joanino na sua relação com o envio. Pela boca do profeta a mulher acessa a verdade de Deus e, portanto, seria possível ao auditório de Jesus alcançar por seu ensinamento o próprio Deus que o enviou. Essa recordação põe ainda mais em questão a incredulidade dos ouvintes de Jesus e sua resistência em assumir o que ele ensina. Em uma lógica bastante simples: eles não querem fazer a vontade do Pai, por isso não conhecem/aceitam a doutrina de Jesus e não reconhecem nele a verdade, a justiça e a consequente glória do Senhor¹⁸².

Jesus faz uma pergunta retórica sobre a lei dada por Moisés e afirma que ninguém a segue, pois procuram, inclusive, matá-lo (cf. Jo 7,19). A reação da multidão diante da acusação feita por Jesus é vê-lo como um possesso e mentiroso (cf. Jo 7,20), características contrárias aos atributos divinos. A discussão em torno do que é lícito no dia de sábado manifesta o desejo de Jesus de curar o homem na sua totalidade (cf. Jo 7,21-23)¹⁸³. O v. 24 é uma sentença de Jesus, na condição de enviado: “não julgueis segundo a aparência, e sim pela reta justiça”.

O evangelista estabelece uma tensão entre o verdadeiro conhecimento, aquele dos discípulos, e o pretense conhecimento que só vê a condição humana de Jesus e suas origens terrenas. Jesus proclama, ao estilo profético, que não veio porque quis, mas sim por ter sido enviado por aquele que é verdadeiro e que não é conhecido por seus interlocutores (cf. Jo 7,28). Eles têm a pretensão de conhecer não só a Jesus, mas também a Deus, pois se dizem seus seguidores; contudo, ao desconhecer o enviado, desconhecem também o seu outorgante, demonstram que não têm familiaridade com Deus, pois não compreendem nas palavras de Jesus o ensinamento divino.

O tema do conhecimento de Deus permitirá ainda outro ensinamento. Distinguindo-se de correntes esotéricas, que sugeriam um conhecimento mistérico, caracterizado por manifestações extraordinárias, Jesus afirma que conhece quem o enviou porque vem da parte

¹⁸² AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João – tomo I* (1-32). São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 531. Agostinho propõe que Jesus é a doutrina do Pai encarnada. Recorre ao Prólogo e sua menção de que no princípio o Verbo estava com Deus para dizer: “Que é a doutrina do Pai? É o Verbo do Pai. Se Cristo é o Verbo do Pai, é doutrina do Pai! O Verbo pode deixar de ser de alguém; ele disse, pois, que a sua doutrina é ele mesmo; não é sua porque ele é o Verbo do Pai. Mas que haverá que seja tão teu como tu, e tão não teu como tu, se é de alguém o que és?”.

¹⁸³ Cf. WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 307. Curar o homem “todo” contrapõem-se ao apego à lei da circuncisão. O oitavo dia do nascimento de um menino, quando caía num sábado, tornava-se superior à prescrição do sábado.

dele e por ele foi enviado, ou seja, porque esteve junto do seu outorgante (cf. Jo 7,29)¹⁸⁴. O evangelista prefere usar *oîda* a *ghinôskō*¹⁸⁵. Assim, o conhecimento é pessoal, gradativo, marcado pela relação, concretizado na convivência, pelo amar e ser amado por Deus, a ponto de pertencer à sua casa.

No v. 33, Jesus fala do seu retorno a quem o enviou. Uma das características finais da missão do enviado é o retorno ao emissor com o objetivo de prestar contas da missão realizada. Jesus tem sempre à sua frente a meta a ser alcançada, pois sabe para o que foi enviado. Numa linguagem que evoca por contraste Is 55,6, Jesus diz que haverão de procurá-lo, mas não o encontrarão (cf. Jo 7,34), pois onde ele estará, eles não poderão ir.

10.6. Jesus, o enviado livre e acolhedor (Jo 8,16.18.26.29)

Novas ocorrências acerca do envio de Jesus são apresentadas no c. 8. O contexto amplo é o da festa das luzes, e o evangelista compõe o crescente confronto entre Jesus e seus adversários a partir do momento em que o enviado se diz “luz do mundo” (cf. Jo 8,12). Retoma-se a temática do testemunho, proposta em Jo 5,31-47; contudo, agora o argumento de Jesus de que dar testemunho de si mesmo é inválido é colocado na boca dos seus oponentes (cf. Jo 8,13). Inversamente será a resposta de Jesus, assumindo que seu testemunho é válido em função de sua condição de enviado, pois conhece sua origem e seu destino, ou seja, sabe do seu caminho de mensageiro (cf. Jo 8,14).

Jesus contrapõe o seu conhecimento à ignorância dos seus adversários, demonstrando que eles se colocam como seus juízes e não compreendem sua missão que não é a de julgar, pois foi enviado para revelar o amor de Deus pela humanidade (cf. Jo 8,15).

Jesus estabelece uma condição para sua possibilidade de julgar para salvar: ele não está sozinho (cf. Jo 8,16). A revelação de Jesus é, por natureza, salvífica, porém, para os que não crêem, ela se transforma em motivo de juízo¹⁸⁶. Ele e o Pai são um único juiz nessa disputa entre os que crêem no seu nome como enviado e os que o rejeitam. A unidade permite ainda que Jesus invoque como sua testemunha o próprio emissor, Deus (cf. Jo 8,18). A

¹⁸⁴ Acerca da expressão “porque dele provenho”, Blank afirma: “Desta declaração podemos deduzir que a ‘função’ de Jesus, de ‘ser enviado’ por Deus, se reduz evidentemente a uma *afirmação ontológica* que a fundamenta e de certo modo a consolida. O ‘ser enviado’ de Jesus tem o seu fundamento em sua comunhão de essência com Deus. Portanto, *o envio se identifica com toda a sua existência*” (BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª Parte B, p. 88-89).

¹⁸⁵ Cf. ZEVINI, Giorgio. *Vangelo secondo Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2009, p. 240. *Oîda* indica um conhecimento pleno oriundo de uma visão direta, enquanto *ghinôskō* se refere a um conhecimento obtido por experiência ou através do outro.

¹⁸⁶ Cf. SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, v. 2, p. 245.

recordação de que, de acordo com a lei, somente o testemunho de duas pessoas é válido, reforça a oposição entre Jesus e os chefes judaicos. Embora conheçam a lei, não conhecem aquele que vem em nome de quem outorgou a lei. Ao invocar Deus como sua testemunha Jesus cria um paradoxo, pois o Pai se revela por ele e somente os que crêem em sua palavra compreenderão que por ele o Pai está falando e testemunhando. “O Deus presente em Jesus não pode ser constatado externamente de modo objetivo”¹⁸⁷.

Jesus diz que é o Pai quem testemunha com ele, afirmando uma relação de plena intimidade com o outorgante e colocando-se numa categoria de enviado em que sua vida está entrelaçada com a do emissor¹⁸⁸. Jesus não é um simples representante de Deus; vive com ele uma relação amorosa e fecunda a ponto de conhecê-lo e ser por ele conhecido com intimidade, como um membro da família. Evocar o testemunho do Pai lança o tema do juízo na sua dimensão escatológica. Jesus não entra num juízo humano como querem os seus oponentes, mas realiza o juízo desejado por Deus que tem por finalidade levar à plenitude a obra começada.

A oposição entre alto e baixo deixa claro que Jesus sabe de onde vem, e que não pertence a este mundo enquanto esfera limitada e fadada à morte (cf. Jo 8,23). Ele vem de cima, pertence ao mundo de Deus. Os incrédulos indagam: “Quem és tu?” (Jo 8,25). É como se perguntassem: “Como te atreves a te atribuir tais coisas?”¹⁸⁹. Jesus não responde à questão senão retomando o caminho do ensinamento apresentado no decorrer do evangelho. Ao devolver a questão aos interlocutores, Jesus os obriga a rever aquilo que ele dissera desde o início, pois só comunicou o que ouviu do Pai (cf. Jo 8,26.40). O outorgante de Jesus é verdadeiro e o que dele o enviado ouviu foi comunicado com fidelidade. O lugar de ação de Jesus é o mundo, pois esse é marcado pela mentira e carece da verdade, que é Deus. Em nota do evangelista percebe-se que, apesar de toda a argumentação de Jesus, os incrédulos judeus não atinam de que o Filho fala sobre o Pai (cf. Jo 8,27), demonstrando que não reconhecem no enviado o emissor.

Mas haverá um momento em que os incrédulos poderão ainda crer que Jesus é o enviado? Jo 8,28 sugere que sim. Paradoxalmente, quando o Filho for levantado poderão saber que o que ele falava aprendeu do Pai. Existe uma relação de causa e efeito entre a elevação/glorificação do Filho e o reconhecimento de seu envio. O enviado é apresentado aqui como um discípulo do Pai. Jesus transmitiu o que lhe foi ensinado pelo Pai. A tarefa de

¹⁸⁷ WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 345.

¹⁸⁸ Cf. BLANK, *O Evangelho segundo João*, 1ª parte B, p. 138-139.

¹⁸⁹ SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. 2, p. 253.

Jesus como mestre é tão somente a realização daquilo que o Pai já vivenciou com ele. Jesus faz o que o Pai faz (cf. Jo 5,19). Diante da cruz a decisão pela fé ou rejeição é determinante, pois por ela se define a salvação ou condenação eterna.

O discipulado de Jesus e a sua convivência filial com o Pai não são um acontecimento já dado, algo do passado. Jesus afirma que quem o enviou está com ele, não o deixa só, pois sempre faz o que agrada ao outorgante (cf. Jo 8,29). Jesus como “Filho do Homem” é o enviado de Deus que executa o projeto de Deus e realiza a vitória sobre os poderes do mundo. Jesus vive constantemente na presença do Pai, pois sua fidelidade à sua vontade paterna faz com que Deus nele habite de um modo extraordinário, possibilitando que, em Jesus, ele se deixe encontrar e conhecer. Da mesma forma, o discípulo fiel a Jesus contará com sua presença constante, viverá por ele, como ele vive pelo Pai (cf. Jo 6,57).

Unido ao seu outorgante o enviado tem plena liberdade para agir em seu nome. A certeza de que é acompanhado incessantemente pela presença do Pai permite a Jesus agir de maneira nova, dando testemunho da verdade e sendo por ela testemunhado. Embora não mencione, João, como bom leitor do Antigo Testamento, sabe que é a presença do Espírito de Deus junto ao enviado que o faz sentir a própria presença do outorgante.

10.7. Jesus, o enviado humilde do lava-pés (Jo 13,16.20)

O termo enviado, implicitamente inerente a Jesus, surge em um de seus ditos no contexto do lava-pés (cf. Jo 13,16): “o enviado não é maior que aquele que o enviou”. Naquela cena esse dito tem a finalidade de confirmar que o servo não é maior que seu senhor. A base jurídica do envio se repete, pois o enviado deve ser acolhido como o próprio emissor, mas nunca numa situação que seja superior a este. A autoridade de Jesus fundamenta-se no amor¹⁹⁰.

Conforme Brown, João não pensa nos discípulos como “apóstolos”, mas sim como os enviados a pregar a ressurreição¹⁹¹, pode-se compreender que eles são exortados a se colocarem como enviados, legitimamente constituídos, plenos de autoridade, mas constantemente referenciados na pessoa do outorgante (no caso, na pessoa de Jesus). Ele dá um exemplo de humildade que confirma sua autoridade. Ao lavar os pés dos discípulos o

¹⁹⁰ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 50.

¹⁹¹ Cf. BROWN, Raymond E. *El Evangelio según Juan XIII-XXI: introducción, traducción y notas*. Madrid: Cristiandad, 2000, p. 856.

Senhor se faz servo, o mestre porta-se como discípulo, o enviado demonstra sua natureza de serviço. Praticar o que foi visto e ouvido é a tarefa do discípulo que surge como novo enviado.

Em Jo 13,20 Jesus estabelece uma comunhão entre a sua pessoa e a do discípulo por ele enviado. Quem recebe o enviado (discípulo) recebe o próprio Jesus. E quem recebe Jesus recebe o Pai que o enviou. O vínculo existente entre o Pai e seu enviado é comunicado aos discípulos. Receber Jesus significa estabelecer com ele moradia, convivência, contato pessoal íntimo. A experiência de fé vivida pelos discípulos é fundamental para que possam portar-se como enviados de Jesus.

As semelhanças dos dois ditos (Jo 13,16.20) com os sinóticos é evidente, revelando que são inserções no Evangelho segundo João¹⁹². Porém, é preciso ressaltar que em Mt 10,24, comparado com Jo 13,16, não se faz menção ao *enviado*, reduzindo-se a assertiva à comparação do discípulo com o mestre, do servo com o senhor. Também Lc 6,40 não menciona o enviado, mas afirma o possível nivelamento do discípulo com o mestre caso aquele se torne perfeito. Para João, de acordo com sua cristologia do envio, utilizar-se de um dito já conhecido permitiu aplicar ao discípulo uma categoria chave para a compreensão da pessoa e missão de Jesus, assegurando, portanto, uma continuidade dela na missão dos discípulos.

10.8. Jesus, o enviado que revela o rosto do Pai (Jo 14,24.26)

Em Jo 14, Jesus conforta os discípulos e se afirma como caminho, verdade e vida (v. 6). O axioma jurídico do envio aparece na afirmação de Jesus de que se os discípulos o tivessem conhecido, conheceriam também o Pai (cf. Jo 14,7), pois no enviado está o Pai e no Pai está o enviado; por isso é caminho para o Pai enquanto revelação da própria pessoa de Deus¹⁹³. Quem pode conviver com Jesus pode ver revelar-se diante de si o rosto do Pai. Não o rosto físico, mas a fisionomia, a identidade, o jeito de agir do Pai. A sua face benévola.

Apesar do convívio, Filipe pede a Jesus que lhes mostre o Pai e isso lhes bastaria (cf. Jo 14,8). Tal pedido serve para introduzir a afirmação de Jesus de que quem o viu, viu o Pai (cf. Jo 14,9). Conhecer e ver formam uma ação de intimidade pela qual se tem acesso para

¹⁹² Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 299. – BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João*, 2ª Parte. Petrópolis, Vozes, 1988, p. 51.

¹⁹³ Cf. ZEVINI, Vangelo secondo Giovanni, p. 411. – Cf. LA POTTERIE, Studi di cristologia, p. 149. La Potterie apresenta interessante gráfico onde se visualiza que Jesus é a verdade porque veio do Pai, é vida porque vive a mesma vida do Pai na realidade terrena, podendo ser considerado perfeito mediador e é caminho porque por sua vida se conduz ao seio do Pai.

além da condição terrena de Jesus ao coração eterno do Pai¹⁹⁴. Jesus reafirma sua unidade com o Pai, o que manifesta constantemente pelas obras, e exorta a que creiam nele (cf. Jo 14,10s). Fala de como os discípulos são associados à sua missão e podem realizar as suas obras e outras maiores que as feitas por ele (cf. Jo 14,12). Schnackenburg esclarece que, para o evangelista,

“maior” não é a expansão exterior nem os numerosos êxitos, senão o amplo transbordamento das forças vivificadoras de Deus sobre o mundo dos homens (17,2), a reunião dos filhos de Deus dispersos (11,52) e o convencimento do mundo incrédulo (cf. 16,8-11). Isso só será possível com a exaltação de Jesus (12,31s), sua ida para o Pai e a ação de seus discípulos¹⁹⁵.

Na condição de enviado, Jesus é o legítimo representante de Deus e o interlocutor consagrado para intermediar as relações entre as esferas terrena e celeste. Assim, o que for pedido em seu nome será realizado para glorificar o Pai (cf. Jo 14,13; 16,23s). Jesus é o administrador da casa paterna, tendo trânsito livre no espaço que lhe foi ofertado e agindo com generosidade para com os que crêem em seu nome e vivem conforme os seus mandamentos (cf. Jo 14,14-15).

O Espírito é apresentado como consolador e defensor (cf. Jo 14,16-18), auxílio para a comunidade. O anúncio da morte de Jesus dá lugar à revelação de que o enviado está no Pai e os discípulos estão nele (cf. Jo 14,20). Cria-se uma comunhão, pelo Espírito, entre a comunidade dos discípulos, Jesus e o Pai. É o Espírito quem despertará nos discípulos a capacidade de guardar os mandamentos de Jesus, manifestando que eles o amam. O vínculo acima mencionado é apresentado como relação de amor. O enviado ama os que guardam os seus mandamentos. Por sua vez o Pai ama o Filho e, nele, os discípulos dele (cf. Jo 14,21.23). E o Pai também ama os discípulos porque eles reconheceram Jesus como o seu enviado (cf. Jo 15,27).

Em Jo 14,24 novamente se afirma que a palavra de Jesus é aquela que ele ouviu do Pai e transmitiu fidedignamente, mas que não é guardada por aqueles que não o amam. Aos que não guardam a sua palavra está reservada a sorte de um isolamento, pois não participam da comunhão comunicativa prefigurada no v. 23. Novamente a escatologia do presente pode ser verificada, pois os discípulos são chamados a compreender que a plenitude não se encontra

¹⁹⁴ O verbo “conhecer” pertence ao vocabulário da Aliança e, em João, “conhecer o Pai” é a modificação da expressão “conhecer o Nome”. Em Jo 14, “ver” manifesta uma parte do processo do “conhecer” e revela que em Jesus a humanidade pode realizar seu desejo profundo de conhecer e ver (estar face a face) com Deus. Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João (III)*: capítulos 13-17. São Paulo: Loyola, 1996, p. 75-77.

¹⁹⁵ Cf. SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan*: versión y comentario: capítulos 13-21. Barcelona: Herder, 1980, v. 3, p. 103.

num além, mas sim na experiência pascal que se vive na comunidade, onde se pode experimentar uma presença permanente de Deus. A parusia pascal, segundo João, só pode acontecer com a vinda do Paráclito¹⁹⁶.

O enviado Jesus retornará ao Pai após cumprir sua tarefa, mas a comunidade será assistida por outro enviado, o Espírito (cf. Jo 14,25-26) que se encarregará de continuar a comunhão para aqueles que acolherem as palavras de Jesus. A tarefa do Paráclito, como outro enviado, será recordar/atualizar os discípulos o que ouviram de Jesus, ensinando-lhes todas as coisas. Jesus foi um enviado mestre; também o Espírito conservará essa atribuição na sua missão, sendo proposto como aquele que ensina à comunidade.

10.9. Jesus, o enviado consolador dos discípulos (Jo 15,21)

Exortando os discípulos acerca do mandamento do amor, Jesus recorda que não pertencem ao mundo, ou seja, foram escolhidos por ele em nome de Deus (cf. Jo 15,18-19). Relembra o dito sobre o servo não ser maior que seu senhor (cf. Jo 13,16) e fala da perseguição aos discípulos. Se eles estão em comunhão com Jesus, vivendo o seu mandamento, serão perseguidos da mesma forma como ele o foi (cf. Jo 15,21). O motivo da perseguição é que estarão testemunhando o nome de Jesus e serão perseguidos por serem os enviados de Jesus. A menção a esse sofrimento tem uma função consoladora no conjunto do Evangelho segundo João, pois assim ele conforta sua comunidade mostrando que não está à mercê dos homens nem de um destino cego, já que também nas experiências dolorosas de Jesus se realizava a vontade de Deus¹⁹⁷.

Perseguiram a Jesus porque não conhecem o Pai que o enviou. Também perseguirão os discípulos por não verem neles a continuidade de uma missão desejada pelo Pai. Serão vistos e interpretados como meros seguidores de Jesus, e não como os novos enviados de Deus. Não conhecer o Pai é o que faz os incrédulos odiarem Jesus (cf. Jo 15,23). Ao odiarem Jesus odeiam o Pai que o enviou. Tudo o que é feito ao enviado diz respeito ao seu mandante. Portanto, o pecado dos incrédulos atinge diretamente ao outorgante porque não aceitaram em Jesus a sua pessoa (cf. Jo 15,22.24)¹⁹⁸.

¹⁹⁶ “O enviado não é portador de uma patente conferida pelo enviante. Jesus não tem outra alternativa senão continuar a insistir no fato de o Pai tê-lo enviado, quer seus adversários aceitem ou não” (VITÓRIO, Jaldemir. *“Vou preparar-vos um lugar”*: leitura e interpretação de Jo 14 na perspectiva da tradição do êxodo. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1995. Tese de Doutorado. v. 1, p. 105).

¹⁹⁷ Cf. WENGST, Interpretación del evangelio de Juan, p. 115-116.

¹⁹⁸ Cf. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João (III)*, p. 139. O autor sugere que o “eles” não identificado do v. 21 se refere aos que não conhecem o Pai, diz respeito aos contemporâneos de Jesus, e que a

Jesus evoca o Espírito com uma nova função, a de testemunha. O Paráclito será enviado por Jesus da parte do Pai (cf. Jo 15,26) e no seu testemunho a comunidade encontrará forças para também testemunhar o Cristo (cf. Jo 15,17)¹⁹⁹. Chama-nos a atenção para o fato de que ‘ser enviado pelo Filho’ (v. 26b: πέμπω) e ‘veio do Pai’ (v. 26c: ἐκπορεύομαι) são sinônimos e qualificam o Paráclito como o representante autorizado da revelação no seio da comunidade pós-pascal.

10.10. Jesus, o enviado que retorna ao Pai (Jo 16,5.7)

O c. 16 apresenta uma série de exortações de Jesus aos discípulos. Elas remetem ao ambiente das perseguições às comunidades cristãs e suas dissensões com as sinagogas. Em Jo 16,5 Jesus afirma que volta para aquele que o enviou e estranha que a comunidade não questione para onde ele vai. Mais que o lugar para onde vai, importa entender o que fará a partir desse lugar, pois Jesus enviará o Espírito sobre a comunidade (cf. Jo 16,7). Jesus fala de sua morte como o retorno do enviado²⁰⁰ ao Pai e não como parusia²⁰¹. Competirá ao Espírito julgar o mundo na verdade, elucidando o erro daqueles que rejeitaram o enviado.

De maneira similar ao que Jesus fez enquanto porta-voz de Deus, o Espírito também comunicará o que ouviu (cf. Jo 16,13), não falando por si só. Mas quem falará ao Espírito? Os vv. 14-15 evidenciam que quem comunica a mensagem ao Espírito é o Filho, pois na qualidade de dispensador, que tem tudo sob seu poder, ele tudo pode conceder. “Assim como Jesus recebeu sua mensagem do Pai e transmitiu a nós, assim o Paráclito recebe de Jesus aquilo que este iniciou, para transmiti-lo a nós”²⁰². Jesus veio do Pai e voltará agora para o Pai (cf. Jo 16,28), pois concluiu sua tarefa. A presença de Jesus através do Paráclito vai além da presença física do Jesus terreno. A volta de Jesus àquele que o enviou (16,5) beneficia os discípulos porque a obra do Paráclito é a atualização da realidade de Deus que se expressou na morte, constituindo-se uma vantagem para a comunidade, motivo de alegria.

designação “os judeus”, presente em Jo 1-12, equivale, quando negativa, a “mundo” na segunda parte do evangelho, pois indica a recusa à revelação feita pelo enviado.

¹⁹⁹ “A diferença fundamental entre o Paráclito e Jesus é que a ação do filho enviado se deu na sarx caduca e efêmera do homem chamado Cristo. Mas o Paráclito, o Espírito, se fará presente aos discípulos, falar-lhes-á, consolá-los-á; ajudá-los-á. Mas os discípulos não o verão nem o terão a seu alcance” (TUÑI-VANCELLS, O testemunho do Evangelho de João, p. 128).

²⁰⁰ Cf. WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 594.

²⁰¹ Cf. NORATTO GUTIÉRREZ, José Alfredo. *La vuelta de Jesús a los discípulos: los rastros de la parusia en el cuarto evangelio*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008, p. 286. A segunda vinda de Jesus é substituída pela vinda do Espírito. – Cf. LÉON-DUFOUR, Leitura do Evangelho segundo João (III), p. 90. Segundo o autor, João antecipa a parusia no dia de Páscoa, porém a presença viva do Ressuscitado será discernida apenas pelos seus discípulos.

²⁰² KONINGS, Evangelho segundo João, p. 340.

10.11. Jesus, o enviado que envia os seus ao mundo (Jo 17,3.8.18.21.23.25)

A chamada “oração sacerdotal” (Jo 17) elabora numa prece todas as grandes convicções de Jesus ao final de sua missão. É nessa oração que Jesus conhece o advento de sua hora e a proximidade de sua glorificação (cf. Jo 17,1). A autoridade (*exousía*) conferida a Jesus tinha por finalidade que ele concedesse a vida eterna a todos. O seu espaço de atuação como enviado era o terreno, para que nele pudesse revelar o Pai. A vida eterna dada por Jesus outra coisa não é senão o conhecimento (vínculo profundo) do fiel acerca do Pai e de Jesus Cristo, o seu enviado (cf. Jo 17,2-3)²⁰³.

O conhecimento experimentado pelos discípulos acerca do enviado foi gradual. Passaram de uma admiração ao reconhecimento de que as obras por ele realizadas provinham do Pai e a palavra a eles confiada foi recebida, ou seja, também reconheceram a origem não só da palavra, mas da pessoa de Jesus (cf. Jo 17,7-8). Os discípulos já possuem a vida eterna, pois creram que Jesus é o enviado. A opção que fizeram por Jesus permitiu-lhes acessar o Pai e nele encontrar a vida em plenitude. O caminho por eles realizado passou pela pessoa do enviado e teve a colaboração do Espírito.

Em Jo 17,18 Jesus confere a missão recebida do Pai aos seus discípulos. Essa outorga concretiza também o que foi mencionado ao longo do evangelho: de que Jesus realiza aquilo que vê o Pai fazer, e que foi consagrado para tal (cf. Jo 10,36). Portanto, se o Pai o consagrou e o enviou, da mesma forma ele pede ao Pai que os santifique, e ele, Jesus, envia os seus discípulos. Santificação e envio se unem²⁰⁴. Os discípulos só podem desempenhar a sua função de enviados por terem sido consagrados. A obra está consumada, pois a salvação que oferece é definitiva e a glória será manifestada plenamente. No entanto, no cotidiano do mundo, os discípulos são convocados a fazer o mesmo que Jesus: deixarem-se enviar e cumprir a sua tarefa de conduzir outros ao seu nome e conhecimento, pois o estar no mundo não será pacífico.

Apesar de ter usado um aoristo em enviar (cf. Jo 17,18b), os discípulos ainda não foram enviados. Segalla vê neste acontecimento um aoristo perfeito, absoluto, pois Cristo parece que avalia sua missão já completa, concluída²⁰⁵. Se visto assim, a plena realização da

²⁰³ Cf. BROWN, El Evangelio según Juan XIII-XXI, p. 1099. Vê como anômalo o fato de Jesus chamar-se a si mesmo de “Jesus Cristo” no v. 3 e crê que isso indica uma fórmula de fé, confessional e litúrgica.

²⁰⁴ O verbo *hagiazō* refere-se a um agir próprio de Deus que, em função de uma intervenção pontual, escolhe e separa para si aqueles a quem confere uma missão. Cf. LÉON-DUFOUR, Leitura do Evangelho segundo João (III), p. 216.

²⁰⁵ Cf. SEGALLA, G. *La preghiera di Gesù al Padre (Gv 17): un addio missionario*. Brescia: Paideia, 1983, p. 186. – Acerca da crítica textual e literária de Jo 17,18 veja-se: GIOIA, Fabio la. *La glorificazione di Gesù Cristo*

missão de Jesus no mundo é, portanto, repassada aos discípulos, como seus colaboradores e, por isso, foram santificados na verdade.

Jesus não reservou para si nada do que recebeu do Pai. A sua gratuidade enquanto dispensador dos bens de Deus é lembrada porque por ele os que creram conheceram a glória de Deus e descobriram a unidade (cf. Jo 17,22). Apresenta-se aqui novamente a meta a ser alcançada: de que o mundo reconheça Jesus como o enviado de Deus. Retoma-se o argumento de que Jesus está unido aos seus, aos que nele creram, e também está unido ao Pai. Ele é quem faz a aproximação amorosa entre a humanidade e o Criador (cf. Jo 17,23).

A vontade de Jesus expressa sua afeição pelos que crêem nele. Ele deseja que experimentem estar onde ele se encontra, ou seja, na intimidade com o Pai, cuja glória/amor é comunicada abundantemente desde antes da criação do mundo (cf. Jo 17,24). Apesar de rejeitado por alguns, sua palavra de vida, comunicada com propriedade, foi acolhida, e a salvação foi generosamente ofertada. Assim, o amor do Pai, presente no Filho, pode tornar-se realidade na vida dos que o reconheceram como palavra de Deus (cf. Jo 17,25).

10.12. Jesus, o enviado que outorga a continuidade de sua missão aos discípulos (Jo 20,21)

É no ambiente de alegria pela ressurreição, marcado pela concessão da paz (cf. Jo 20,19.21), que o evangelista apresenta Jesus como o enviado que outorga aos discípulos a continuidade de sua missão (cf. Jo 20,21). Há um prolongamento do envio recebido do Pai que é, agora, participado aos discípulos. Se João não mencionara explicitamente o envio dos discípulos ao longo de seu texto, ele o faz nesse momento por considerá-lo o mais oportuno. Sob a assistência do Espírito os apóstolos são enviados e se vinculam também ao Pai, enquanto colaboradores de sua obra. O amor (cf. Jo 13,34; 15,12) e a unidade (cf. Jo 17,11.22.23) caracterizam também a relação inaugurada por Jesus entre Deus e seus discípulos e são o fundamento da missão deles.

A comunidade pode assumir-se como enviada se agir em conformidade com o modo de ser de Jesus²⁰⁶. A vinculação da comunidade de crentes à pessoa de Jesus permitiu o acesso dos fiéis à filiação divina. Sendo assim, são os discípulos os que devem continuar a obra de

ad opera dei discipoli: analisi bíblico-teologica di Gv 17,10b nell'insieme dei capp.13-17. Roma: PUG, 2003, p. 156-158.183-189. – Brown considera verossímil que “o tempo passado se explique desde o ponto de vista temporal do autor que aludiria à verdadeira missão dos discípulos, iniciada após a ressurreição (cf. Jo 20,21-22)”. Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan XIII-XXI*, p. 1026.

²⁰⁶ Cf. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 742.

Jesus, tendo como meta a plenitude da paz. Enquanto enviado, Jesus pode delegar à sua comunidade uma missão, pois está constituído de poder para tal. Mas, além disso, o texto sugere que a comunidade já participa de um grau de intimidade com Jesus que vive em profundidade uma nova relação com o Pai. Desta forma, é Jesus quem envia em nome do Pai.

O sopro do Espírito Santo sobre os discípulos (cf. Jo 20,22) evidencia a capacitação dos enviados. Os discípulos recebem o Espírito como sinal de que a presença de Deus junto deles é permanente, consoladora, orientadora. O Espírito é vivificante. Cristo é o vivente do Pai que concede à comunidade o acesso à vida pelo Espírito. Plenificados pelo Espírito os discípulos podem anunciar aquilo que viram e ouviram de Jesus.

Mas a constituição desses novos enviados passa também por uma autorização de poder. Aos enviados por Jesus, da mesma forma que com ele, é permitido perdoar os pecados, ou seja, agir em nome de Deus (cf. Jo 20,23). A tarefa dos enviados se dá, portanto, em clara simetria com aquela de Jesus. Pelos discípulos o enviado, que retorna ao Pai, continua a sua obra. A missão de Jesus tinha por objetivo salvar; assim, o ministério de perdoar, concedido à comunidade, será a atualização do sacrifício da cruz. Assim como Jesus, a obra dos discípulos deve provocar um discernimento que se dará pelo confronto com a cruz. É após mostrar as mãos e o lado aberto, sinais de que o Ressuscitado é o mesmo que foi Crucificado (v. 20), que Jesus os envia na força do Espírito. Por reconhecerem que Jesus é o Senhor é que devem agora anunciá-lo na horizontalidade da vida, prolongando a obra salvífica por ele realizada.

III. A CRISTOLOGIA DO ENVIADO E A CRISTOLOGIA NO MOVIMENTO CARISMÁTICO

Deus enviou seu Filho amado para morrer no meu lugar...

Canção carismática

O objetivo deste capítulo é verificar as dificuldades da cristologia do enviado no movimento carismático diante da teologia do enviado verificado e apresentado nos capítulos anteriores, principalmente em contraste com o que foi apresentado com a cristologia do envio em João. Apresenta-se uma precisa noção da pesquisa em torno do envio no Evangelho segundo João com o escopo de exibir um *status quaestionis* e demonstrar como no Brasil tal temática é pouco conhecida. Há também uma motivação nascida da prática eclesial: constata-se que no Brasil existem algumas cristologias populares presentes no catolicismo popular, nas CEBs, no pentecostalismo católico da RCC. Essas cristologias repercutem imediatamente na vivência cristã de homens e mulheres. Optou-se pelo estudo da cristologia e experiência carismática por questionar algumas lacunas que se fazem atuais nas popularizações cristológicas e que podem ser iluminadas pelo esquema joanino. Tais lacunas ocorrem também no catolicismo popular e nas CEBs, mas nestes âmbitos já são mais conhecidos trabalhos e pesquisas.

Na cristologia do movimento carismático católico, a missão de Jesus parece abreviar-se no morrer. O projeto cristológico do envio no Evangelho segundo João, ao contrário, organiza a narrativa conciliando os movimentos descendente e ascendente, respondendo à questão básica de quem é Jesus e quem é o cristão. Conforme o evangelista é o todo da vida de Jesus, compreendido como missão para a qual foi enviado pelo Pai, que permite compreender tanto a história humana do Filho, guiado pelo Espírito, quanto o mistério de sua encarnação. Tal cristologia do enviado foi devidamente pesquisada e é perceptível ao leitor atento do evangelho.

1. Apresentando a questão

A formulação no contexto bíblico e extra-bíblico evidencia a determinação teológica dos termos *shaliahh* e *mal'ak* e sua recepção pela narrativa joanina. Considera-se que é na função de agente ou procurador de Deus que Jesus age no Evangelho segundo João. Sendo assim, serão analisadas algumas passagens joaninas, procurando-se descrever como em Jesus

se dá o exercício da representação autorizada. Na cristologia joanina, não se deterá especificamente nas ocorrências de *apostéllō* e *pémpō*, porque já as supõe e integra no conjunto de sua abordagem.

Pode-se até apresentar a existência de uma dupla imagem de Jesus, analisando-se os títulos “Filho do Homem” e “Filho de Deus”, presentes em Jo 2,23–3,36, a partir da categoria do envio. A dupla imagem de Jesus, explícita nesses títulos aplicados a Cristo, apontaria para origens distintas na compreensão do envio. De um lado a pessoa de Jesus foi configurada como enviado plenipotenciário. De outro lado, o enviado joanino teria sofrido influências de uma apocalíptica do “Filho do Homem” descido do céu. Poderia ainda analisar outras perícopes joaninas, como por exemplo, aquelas em que aparece o uso autoritativo de *ego eimi*.

No Brasil, a cristologia do envio foi pensada por alguns teólogos, mas o mais importante que se destacou foi o teólogo José Comblin²⁰⁷. Em seu livro “O enviado do Pai”, o autor proporciona uma série de meditações sobre temas joaninos. Constata o uso frequente do tema do envio em João e reflete sobre o caráter missionário de Jesus Cristo, enquanto enviado de Deus ao mundo. Comblin acredita que o tema da missão é o primeiro ao redor do qual se organiza o Quarto Evangelho. Detém seus estudos sobre os seguintes textos joaninos: 17,21 – “o mundo creia que tu me enviaste”; 1,10 – “o mundo não o conheceu”; 1,14 – “a Palavra se fez carne” e “vimos sua glória”; 1,17 – “a graça e a verdade”; 9,39 – “um julgamento”. Portanto, concentra-se principalmente nas premissas do Prólogo acerca do envio, não tendo elaborado uma reflexão sobre todas as ocorrências e suas implicações para a cristologia de João.

1.1. A cristologia presente no Catolicismo Popular

Marcada pelo pluralismo da fé, a eclesiologia brasileira experimenta diversas compreensões acerca da pessoa de Jesus Cristo. Pode-se falar de várias cristologias populares. Elas não são oriundas do estudo teológico tradicional, mas, de alguma forma, tomam seus elementos e o popularizam. Devido ao seu caráter popular também não se encontram sistematizadas, mas espontaneamente se explicitam no discurso religioso litúrgico e cotidiano, nas práticas de piedade, nas expressões artísticas e culturais.

A cristologia presente no Catolicismo Popular expressa a combinação de sincretismo, pouca assimilação teológica e piedade. Oscilando entre monofisismo e nestorianismo, o fiel

²⁰⁷ COMBLIN, José. *O enviado do Pai*. Petrópolis: Vozes, 1974.

católico aceita as manifestações atuais de Jesus em sua vida, através da comunhão eucarística, da devoção ao Coração de Jesus, do culto às imagens. O catolicismo popular valoriza sobremaneira a dimensão humana do sofrimento de Jesus, transformando-o em protótipo de todo sofrimento cristão. “Um homem no qual cada homem que sofre projeta a sua própria condição”²⁰⁸, mas que, ao mesmo tempo, é interpretado como vivo e milagreiro. O poder de Jesus se revela nos milagres e constante proteção exercida em relação aos fiéis. O Cristo do catolicismo popular é, a um só tempo, sinal de abnegação e protesto contra a dor e sofrimento presentes no mundo. A santidade de Jesus figura como apelativo para um moralismo rígido e incentivo a uma vida cristã de resignação²⁰⁹. A encarnação é vista nesse contexto como manifestação de uma solidariedade de Deus com os pobres. Nem sempre se atribui a Jesus o lugar central da fé cristã, e muitos fiéis manifestam maior confiança nos santos ou em Maria.

De qualquer modo, o papa Paulo VI, nos recorda que:

A caridade pastoral há de ditar, a todos aqueles que o Senhor colocou como chefes de comunidades eclesiais, as normas de procedimento em relação a esta realidade, ao mesmo tempo tão rica e tão vulnerável. Antes de mais, importa ser sensível em relação a ela, saber aperceber-se das suas dimensões interiores e dos seus inegáveis valores, estar-se disposto a ajudá-la a superar os seus perigos de desvio. Bem orientada, esta religiosidade popular, pode vir a ser cada vez mais, para as nossas massas populares, um verdadeiro encontro com Deus em Jesus Cristo. (n. 48)²¹⁰.

O Cristo popular das CEBs é aquele que se identifica com os pobres por ser pobre e ter sido enviado pelo Pai para, através de gestos e palavras, inaugurar um reino de liberdade para todos os oprimidos. A prática de Jesus, a sua opção pelos pobres como primeiros destinatários de sua missão libertadora, é considerada como dado primordial para a compreensão de sua pessoa e da práxis cristã. Assim, o Jesus histórico é tido como a referência para o agir cristão. O Jesus das CEBs é caracterizado solidariamente com todos os pobres das mais diversas classes: trabalhador, negro, indígena, mulher, criança abandonada, doentes, excluídos sociais etc²¹¹. O poder de Jesus é o do articulador sociopolítico que liberta a sociedade nas suas raízes mais profundas, eliminando o pecado social²¹². A santidade de

²⁰⁸ COMBLIN, José. *Os sinais dos tempos e a Evangelização*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

²⁰⁹ Leers comenta que esse moralismo foi influenciado pelo discurso clerical neojansenista que concentrou a atenção do povo na paixão de Jesus e impôs um rigorismo que não combina com o espírito do Evangelho. Cf. LEERS, B. O triste cristianismo e Jesus de Nazaré. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 61, n. 243, p. 591-597, set. 2001.

²¹⁰ PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi (EN)*. São Paulo: Paulinas, 1975, p. 33.

²¹¹ SANDER, L. M. *Jesus, o libertador: a Cristologia da Libertação de Leonardo Boff*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 63.

²¹² Leonardo Boff frisa que Jesus é o “libertador da consciência oprimida pelo pecado e por toda a sorte de alienações e libertador da triste condição humana nas suas relações para com o mundo, para com o outro e para com Deus”. BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de Cristologia Crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 260.

Jesus e do cristão se demonstra no compromisso com os mais pobres, excluídos do sistema capitalista vigente. A encarnação de Cristo é compreendida como a concomitância da ação divina na história humana, implantando o Reino de Deus, sem que o divino se sobreponha por irrupções extraordinárias. Difundiu-se uma cristologia pluralista onde Jesus Cristo pode ser reconhecido como um dos revolucionários e a eles equiparado e aceito como manifestação de Deus sem prejuízos para a fé. Vê-se nisso um antídoto à exclusividade cristocêntrica da salvação²¹³.

1.2. Cristologia e vivência cristã carismática

A redução da cristologia à soteriologia singular direcionada na morte de Jesus pelos pecadores está presente nas cristologias popularizadas no Brasil até mesmo em determinados membros das CEBs, contudo mostra-se mais claramente na cristologia inspirada pela Renovação Carismática Católica.

A cristologia proposta pela Renovação Carismática Católica por ser mais recente e menos pesquisada receberá aqui uma abordagem mais extensa. A imagem do Cristo popularizada pelo pentecostalismo e neopentecostalismo poderá ser facilmente assimilada, respeitando-se as particularidades, a partir daquilo que será apresentado sobre a RCC. Enquanto movimento que tem suas raízes no contato com o pentecostalismo norte-americano, excetuando-se o estritamente católico, há muita similaridade entre a compreensão da pessoa de Jesus nesses dois ambientes religiosos.

Nos últimos 50 anos, a Igreja Católica no Brasil tem experimentado a efervescência de grupos de oração²¹⁴ ligados à Renovação Carismática Católica (RCC), uma experiência neopentecostal católica nascida logo após a conclusão do Vaticano II. A fisionomia do cristão brasileiro passou por profundas mudanças e, graças à RCC, surgiu também, apesar de ser uma retomada do catolicismo tradicional, uma nova identidade cristã mais autônoma, “animada”, espiritualizante, leitora da Bíblia, batizada no Espírito, repleta de dons carismáticos e que se afirma a serviço da Igreja.

O que nos interessa é a interpretação acerca do “Senhor Jesus”; afinal, é no mirar-se nele que se delineia esse novo jeito de ser e agir na Igreja. Enquanto movimento que

²¹³ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 333. – Ainda nessa obra o seguinte artigo: KNITTER, Paul. F. Uma cristologia libertadora é uma cristologia pluralista, e com garra! In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. P. 184-188.

²¹⁴ Confira adiante na página 127.

privilegia a ação do Espírito Santo na vida pessoal de seus membros, a RCC tem um discurso pouco definido sobre a pessoa de Jesus. Diante disso, optou-se aqui por uma leitura de obras explicitamente carismáticas, utilizadas na formação de suas lideranças, delineando a interpretação cristológica da RCC²¹⁵.

No Brasil, segundo o site oficial da RCC, estima-se a existência de 15 mil grupos de oração, sendo o número de grupos cadastrados no órgão de apenas 14.249²¹⁶, e destes, 686 grupos ligados ao Projeto Universidade Renovada²¹⁷. Mesmo com sua organização formal, a RCC vive independentemente do caráter de afiliação, pois os grupos estão abertos a participações individuais esporádicas. Dados estatísticos de 1994 apontavam para três milhões e oitocentos mil católicos carismáticos no Brasil²¹⁸.

Por se tratar de um grupo cristão, parece haver uma cristologia subjacente. De fato, o próprio grupo se apresenta “cristocêntrico”, apesar de apreciar e dar maior sentido à ação do Espírito. Pergunta-se, pois, se haveria alguma novidade em sua cristologia, ou será que a RCC apenas reformula o catolicismo popular e/ou a doutrina oficial da Igreja Católica? De fato, estes elementos estão fortemente presentes no movimento e justificam a análise desta vertente para efeito de contraste com a cristologia do envio.

2. A Marcha dos carismáticos contra a evasão católica

No contexto de preparação ao Jubileu da Encarnação²¹⁹, paralelamente à movimentação oficial do Projeto Rumo ao Novo Milênio, a RCC intensificou, em 1998, a sua

²¹⁵ Os aspectos históricos sobre a RCC não são aqui tratados por já terem sido amplamente abordados em pesquisas sobre o movimento. Acerca do surgimento e expansão do movimento no Brasil: PRANDI, J. R. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo católico*. São Paulo: FAPESP, 1998, p. 32-39.

²¹⁶ Cf. <<http://www.rccbrasil.net/grupodeoracao>>. Acesso em: 11 mar. 2020. – Daniel-Ange chega a mencionar que o Brasil teria cerca de 61 mil grupos carismáticos, atingindo um quantitativo de 8 milhões de pessoas, contudo não comprova seus dados. Cf. DANIEL-ANGE. *A Renovação: primavera da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 61.

²¹⁷ Cf. <<http://www.universidadesrenovadas.com/portal>>. Acesso em: 11 mar. 2020. – O Projeto Universidade Renovada foi uma iniciativa da RCC, nascida do desejo do universitário Fernando Galvani, aluno de Zootecnia da UFV, que ganhou repercussão nacional a partir de 1994. Cf. GABRIEL, Eduardo. *A evangelização carismática católica na universidade: o “sonho” do grupo de Oração Universitário*. São Carlos: UFSCar, 2006. Dissertação de Mestrado, p. 41-46.

²¹⁸ Cf. PIERUCCI, A. F.; PRANDI, J. R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 34.

²¹⁹ Em 1996, a CNBB, atenta à exortação da Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, propôs em preparação ao jubileu do ano 2000, o Projeto de Evangelização Rumo ao Novo Milênio. Foram sugeridos temas a serem vivenciados celebrativamente nos anos que antecederiam ao jubileu. Assim, 1997, 1998 e 1999 tiveram como temas e conteúdos cada pessoa da Trindade, uma das virtudes teologais; e como pano de fundo, a reflexão sobre o evangelho dominical do ciclo litúrgico. Houve um grande envolvimento por parte da hierarquia e do laicato para que fossem implementadas as dimensões apresentadas no projeto: serviço, comunhão, diálogo ecumênico e inter-religioso, anúncio do Evangelho.

corrida contra o enfraquecimento da fé católica. Tal ação teria por finalidade “colocar a RCC em marcha, na unidade, ajuntando todas as suas expressões, retomando aquilo que é sua identidade: a vivência da graça do Batismo no Espírito Santo”²²⁰.

Para a RCC, a Marcha ou Ofensiva Nacional, como ficou conhecida popularmente, além de contribuir na preparação para as celebrações do ano 2000, seria também uma resposta à dispersão dos fiéis católicos. Essa junção de motivação oficial (Carta Apostólica e Projeto Rumo ao Novo Milênio) e proselitismo carismático fizeram com que a Ofensiva Nacional se tornasse uma grande oportunidade de crescimento numérico para a RCC. Incomodados com a evasão católica, os membros da RCC sentiram-se impelidos a viver um novo anúncio da fé. Tal evasão, sob a óptica carismática, teria sido ocasionada por fatores que a RCC estaria disposta a combater e que se listam a seguir.

Espírito missionário adormecido

Na visão do movimento carismático, a própria realidade eclesial brasileira e a opção por uma metodologia pastoral para os pobres colaboraram para o arrefecimento missionário. A Renovação Carismática Católica evocou Pentecostes como um fato indispensável para um “despertar” diante do espírito missionário adormecido, sugerindo o “batismo no Espírito” como sua contribuição para a mudança do cenário letárgico²²¹.

Catequese infantil falha

Constatada a falha na formação catequética infantil, a RCC apresenta-se como um espaço em que se pode viver a perseverança na fé, graças ao apoio mútuo dos relacionamentos cristãos que se dão na comunidade renovada. Os grupos de oração são considerados como oportunidade de evangelização e neles o adulto cristão, de fé ainda débil,

²²⁰ RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Identidade da RCC*. São José dos Campos: Com Deus, 2000, p. 15. Distingue-se aqui a preocupação carismática acerca da **unidade**, **identidade** e **missão** do movimento. **Unidade**: temia-se que o espontaneísmo e a nova linguagem teológica, marcada por ambiguidades, levassem a um esfacelamento do ensino ministrado pela RCC. Cf. OLIVEIRA, O rosto plural da fé, p. 120. RENOVAÇÃO, *Identidade d RCC*, p. 15.22.52. **Identidade**: a significação do “batismo no Espírito”, distinta da de ordem teológica ou sacramental, é de ordem vivencial e remete ao momento, ou momentos, nos quais a presença operante do Espírito tornou-se sensível na consciência pessoal. As consequências desse batismo são as diversas expressões dos dons carismáticos efusos: línguas, profecia, interpretação, ciência, sabedoria, discernimento dos espíritos, cura, fé e milagres (cf. 1Cor 13,8-10). Cf. RENOVAÇÃO, *Identidade da RCC*, p. 27. **Missão**: colocar os dons a serviço – sendo compilada como uma adaptação do Objetivo Geral da Ação Pastoral da Igreja no Brasil. Cf. RENOVAÇÃO, *Identidade da RCC*, p. 15.

²²¹ “As próprias Comunidades de Base, em muitos casos, nascidas mais da vontade da hierarquia do que da própria base, acabaram, em certos lugares, por perder seu poder de evangelização, conscientização, mobilização e transformação, devido a brigas político-partidárias, normalmente fomentadas por mesquinhos interesses pessoais de oportunistas que querem usar o poder de influência desses grupos” (RENOVAÇÃO, *As comunidades de renovação*, p. 59).

pode ter acesso a uma formação experiencial, orante, com características de revelação divina, supletiva daquela recebida na infância.

Celebrações tradicionais incompreensíveis

Segundo a RCC, o formalismo das celebrações e a quase inexistente aproximação entre celebração e vida seriam superados quando os aspectos emocional, afetivo e experiencial fossem contemplados, como é o caso dos momentos de grupo de oração²²². Desta forma, a RCC considera que os grupos de oração são “portas” para novos fiéis ou mesmo para a revitalização daqueles que perderam o vínculo entre celebração e vida²²³.

Crise de valores

Teme-se que o cristão tenha comportamentos tidos de “pagão”²²⁴. Considera-se que tudo o que é bom se identifica com o cristão católico carismático e o restante com o pagão. O pluralismo social é visto como ameaçador; e tenta-se evitar o ceticismo ético através da experiência da ação de Deus, início de uma vivência cristã²²⁵. Pe. Jonas Abib²²⁶ critica a sociedade atual como pagã e paganizante, arrastando as pessoas para a ilusória compreensão de que é possível ser cristão e seguir as “práticas mundanas”²²⁷.

Impacto da modernidade

²²² Cf. LIBANIO, J. B. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 104.

²²³ Os autores carismáticos têm uma justa percepção de que a RCC conduziu muitos fiéis à substituição da missa pelo grupo de oração. Afirmam se tratar de “um desvio e demonstra falta de formação continua dos líderes e coordenadores da RCC e por outro lado, denuncia a falta de celebrações que atendam as aspirações da comunidade”. RENOVAÇÃO, *As comunidades de renovação*, p. 67.

²²⁴ Libanio considera que na cultura contemporânea há evidências de neopaganismo, que tem como maior adversário a cristandade. Isso posto, pode-se questionar se a alternativa carismática de retorno à cristandade tem alguma probabilidade de vencer o contexto pagão atual. Cf. LIBANIO, J. B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 240.

²²⁵ “A essa sociedade materialista e secularista, se opõe a experiência de Deus, a que chamamos Batismo no Espírito Santo. Sabemos que homens e mulheres fortalecidos pela experiência de Deus podem dar uma resposta de vida e testemunho de santidade, mesmo em situações de ‘martírio’ e ‘perseguições’ engendradas pelas circunstâncias do ‘viver no mundo’” (Renovação, *As comunidades de renovação*, p. 70). – Bingemer e Bartholo consideram que o vazio de referenciais típico do contexto de relativização de valores, contribuiu para proliferação desordenada de líderes carismáticos de todos os matizes. Cf. BINGEMER, Maria C. L.; BARTHOLO, Roberto dos S. Jr. *Exemplaridade ética e santidade*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 10.

²²⁶ Possui apenas graduação em Teologia pelo Instituto Salesiano Pio XI de São Paulo.

²²⁷ Cf. ABIB, Jonas. *Caminho para a santidade*. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1996, p. 10. “Há aqueles que acham um exagero associar todos os males do mundo ao inimigo (chamam a isso de ‘demoniomania’); que não acreditam que estejamos numa batalha de fato. Sim, nós estamos, mas no final dela. Em breve, o inimigo será derrotado. Por isso, por saber que pouco tempo lhe resta, é que ele tem sido tão sujo; por isso é que ele veio para cima de nossa geração com grande furor” (ibid, p. 19).

O impacto da modernidade é interpretado como um espírito de liberdade frente à tradição religiosa e, conseqüentemente, uma liberdade da razão que não se submete a nenhuma autoridade fora dela mesma e a nenhuma regra extrínseca. Evoca-se a experiência de Deus como resposta ao impacto da modernidade.

Portanto, conferir à RCC a ideia de um bloqueio, um muro protetor em relação a sedução profana disseminada no mundo moderno, consiste em equívoco, mas seria igualmente equivocado compreender este movimento como completamente aberto a mudança, a adaptação do catolicismo e de sua mensagem. Esta ação carismática ‘para dentro’ e ‘para fora’, num esforço de ‘tradução’ do mundano, do moderno em termos católicos, assim como tradução do catolicismo em linguagem moderna, demonstra menos uma reação de submissão ou de resistência em relação à difusão de um *ethos* da modernidade, e mais uma disposição a barganha.

Deste modo, para o fiel carismático não é viável uma opção de vivência religiosa monástica, exatamente oposta ao mundo contemporâneo, marcado pela conexão, e pela aversão ao isolacionismo. A piedade carismática finaliza servindo menos para contrapor-se ao mundo, e vivenciar uma realidade dentro da realidade mundana via experiência religiosa, e mais para agir neste mundo em equilíbrio, administrando receios, anseios e tensões de um sujeito que é católico, carismático, e se encontra no mundo. A RCC não consegue se ver livre de impacto do mundo, e não deseja isolar-se, nem mesmo evitar ela mesma de impactar o mundo.

Desafio dos Novos Movimentos Religiosos

A adesão a grupos pentecostais e neopentecostais é considerada como consequência da situação eclesial brasileira, do chamado conjunto de omissões pastorais, sociais, políticas e econômicas. Interpreta-se a opção preferencial pelos pobres, embora exigência natural da pastoral sul-americana, como opção, em alguns casos, exclusiva, que afastou da Igreja as classes média e alta, gerando uma frustração e decepção desses setores sociais em relação à Igreja²²⁸. Ao escolher o modelo pentecostal de ser e agir, a RCC oferece aos fiéis aquilo que as comunidades evangélicas vivenciam: espontaneidade na oração, valorização dos dons pessoais, redefinição do ministério feminino, leitura bíblica, momentos de louvor, acolhida e entrosamento num ministério do grupo.

²²⁸ Cf. RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 83.

Portanto, a Igreja, em nível paroquial deve ser convencida de que as suas tradições litúrgicas e devocionais respondem adequadamente às necessidades da alma humana, se devidamente entendidas, praticadas e vividas. A santa missa deve ser dedicada, bem preparada, com a participação da comunidade e o máximo possível inculturada. A oração individual e em grupo pode ser mais aprofundada através de uma formação bíblica e litúrgica, do exemplo pessoal do sacerdote que reza, e da renovação carismática, lá onde está devidamente integrada no programa pastoral da Igreja.

2.1. Formação e metodologia carismáticas

Para dar tangibilidade ao principal objetivo da “Ofensiva Nacional”, que era ter uma unidade de ensino, a RCC propôs a Escola Paulo Apóstolo²²⁹, ministério que forma líderes carismáticos. O que é refletido nessa Escola é, posteriormente, anunciado direta ou indiretamente, nas pregações e orientações dadas pelos líderes/servos. Devido ao espontaneísmo do movimento, nem sempre se encontra material formalizado sobre os temas tratados nos encontros. No caso da Escola Paulo Apóstolo, apresenta-se a oportunidade de se esboçar um quadro de conteúdo cristológico a partir do que o próprio movimento produziu ou cotejou para sua formação.

A metodologia usada nos momentos de formação é aquela própria do movimento, ou seja, encontros de final de semana ou seminários semanais, nos quais as palestras são precedidas, acompanhadas e concluídas por fortes e longos momentos de oração; além dos cantos de louvor e, em algumas situações, orações em línguas. A formação na RCC não se separa, em momento algum, da prática da oração, caracterizando-se como testemunhal, experiencial, com ênfase na vivência dos carismas infusos, inclusive com a realização de oficinas de carismas. As publicações carismáticas propõem o conteúdo, imediatamente, embasado em testemunhos e passagens bíblicas, apresentando breves orações ao final de capítulos ou sugerindo-as²³⁰.

²²⁹ A RCC, ao definir a Escola Paulo Apóstolo, a propõe como uma forma de sanar a necessidade de formação permanente de líderes/servos nas mais diversas dioceses. Coordenada por uma secretaria nacional do mesmo nome, a Escola tem um programa de formação próprio da RCC e, de acordo com seus formuladores, não visaria à substituição de programas ou projetos específicos de formação cristã já existentes nas Dioceses. Seu objetivo fundamental seria: “formar dirigentes e servos para as diversas expressões da RCC” (RENOVAÇÃO, Identidade da RCC, P. 52).

²³⁰ A RCC ousou recuperar a imprensa escrita como espaço de comunicação católica. As palestras dos pregadores carismáticos foram transformadas em coletâneas publicadas por editoras da Canção Nova, por exemplo: (coletânea de palestras Padre Léo, Dvd’s Palestras Canção Nova, Palestras Padre Jonas Abib). Não seria tarefa fácil mensurar a recepção desse tipo de material pela população brasileira, mas certo é que houve um novo apreço pela leitura de cunho católico.

Os escritores carismáticos mostram-se como cristãos em profunda intimidade com as Escrituras²³¹. Ao estilo evangélico pentecostal, os pregadores carismáticos mencionam passagens da Bíblia, aplicando-as prontamente à realidade pessoal e intimista do auditório. A passagem bíblica, embora proclamada em grupos, não é lida em chave comunitária. A interpretação carismática conjuga a vida pessoal, nas suas mais diversas situações, com o texto bíblico, permitindo ao fiel experimentar uma posse do texto para sua história individual²³².

O fato de compreender a aplicabilidade do texto à própria vida é imediatamente atribuído à revelação divina, configurando a leitura bíblica como um oráculo²³³. Não há necessidade de mediações, sejam elas de um líder, sejam metodológicas ou doutrinárias. Em algumas ocasiões, assiste-se a uma manipulação das escrituras, com critérios de escolha bastante ambíguos, retomando uma metodologia tradicionalista em que as passagens bíblicas são aproveitadas como argumentos de convencimento e determinam uma obediência inquestionável ao que é sugerido pela RCC. Enfim, é uma leitura espiritualizante, intimista, existencial, fundamentalista ou tendente à livre interpretação.

A menção ao Magistério é comum nas formações carismáticas, contudo, os pregadores privilegiam citações de textos papais ou de outros da hierarquia católica que comungam com o movimento. Mesmo quando se propõe um estudo sobre documentos da Igreja, os carismáticos transformam-no numa ocasião de louvor e manifestações dos carismas. A autonomia do laicato carismático diante de algumas diretrizes revela certa dificuldade do movimento em assimilar o seu lugar na instituição eclesial²³⁴. Embora sintam-se parte da Igreja, a RCC sente-se livre para rejeitar uma orientação eclesial caso não se coadune com seus princípios²³⁵.

²³¹ Brakemeier comenta que a reflexão bíblica aparentemente não teve papel de destaque nas origens dos movimentos carismáticos e afirma que há uma carência de estudos sobre a importância da Bíblia na espiritualidade carismática. Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias – significado – fundamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 69-70, nota 114.

²³² Wegner recorda que a orientação pessoal é determinante na interpretação do texto bíblico, condicionando-a pela história de fé, cidadania, condição social, gênero etc. Apesar de inevitáveis, os condicionamentos escondem o perigo de não mais se ouvir o que o texto quer dizer. Cf. WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p.12.

²³³ Cf. LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 54. – ALDUNATE, C. *et al.* *A experiência de Pentecostes: a Renovação Carismática na Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 96. – Benelli percebeu a influência carismática nos seminários, apontando como neles se passou de uma leitura bíblica em perspectiva marxista para uma carismática. BENELLI, S. J. *Pescadores de homens: estudo psicossocial de um seminário católico*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 134-135.

²³⁴ Autores carismáticos percebem esse problema, como se pode ver no comentário de Juanes. Contudo, opta-se por assegurar a obediência à hierarquia por considerá-la em si um carisma. Cf. JUANES, B. *Tentações dos servos na Renovação*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 71-73.

²³⁵ Prandi comenta a recepção do Documento 53 da CNBB nos meios carismáticos, tido pelos mais fervorosos como uma manifestação de autoritarismo e cerceamento por parte da Igreja. Cf. PRANDI, *Um sopro do Espírito*,

Os estudos do movimento carismático estendem-se por meio das leituras e “estudos pessoais”. Assim, a bibliografia oferecida pela renovação carismática é piedosa, de assistência espiritual evidenciando o apego carismático por uma segurança diante da instabilidade produzida pelo espontaneísmo do movimento. A maior parte dos escritos carismáticos visa a sanar deficiências doutrinárias básicas, fornecendo aos leitores argumentos apologeticos suficientes, principalmente, para um embate com cristãos evangélicos.

Em se tratando de um movimento que tem como lema “Jesus é o Senhor”, é impactante o fato de que nos fichários das editoras da RCC e nas obras de seus pregadores não se descobrem escritos específicos acerca da pessoa de Jesus. Como os escritores carismáticos se asseguram fervorosos defensores da doutrina cristã, provavelmente não tenham a preocupação de escrever obras cristológicas, por considerarem que o conjunto dos evangelhos é a obra cristológica inquestionável por excelência. Ao inventarem essa escolha, abdicam-se a também acompanhar as grandes reflexões teológicas sobre a cristologia. É das entrelinhas de certos textos da Escola Paulo Apóstolo e de alguns autores carismáticos que se pode esboçar a cristologia popularizada pelo movimento. Três temáticas se destacaram ao longo da pesquisa da bibliografia carismática: encarnação destinada à paixão, poder divino e santidade espiritual.

3. A encarnação destinada à paixão

A música carismática “Porque ele vive²³⁶” demonstra de modo conciso a maneira de pensar do movimento carismático quando se trata do mistério do verbo encarnado: “Deus enviou seu Filho para morrer no meu lugar”. Este, como se verá, constituirá o aspecto dado à encarnação, que estaria exclusivamente em função do ato redentor que é a paixão. A visão pessimista do mundo e do homem é determinante para isso.

p. 57-59. – O texto da CNBB sinalizava, por exemplo, para os exageros comuns em grupos carismáticos quanto à manifestação dos carismas de cura e glossolalia (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulinas, 1995). – Libanio comenta sobre o risco de recusa aos ensinamentos sociais e displicência diante das urgências suscitadas pela globalização. Cf. LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 200.

²³⁶ Bill e Gloria são dois nomes importantes do gospel americano. Casados desde 1962, eles se tornaram referência no que diz respeito ao cancionário cristão do sul dos Estados Unidos. Com mais de 700 músicas compostas – entre elas “He Touched Me”, eternizada por Elvis Presley – o casal é responsável por escrever “Porque Ele Vive” (“Because He Lives”, no original), possivelmente uma das músicas cristãs mais famosas em todo mundo – e das mais tocadas em tempos de crise, como a provocada pela pandemia de coronavírus. A canção teve a honra de ter sido escolhida pela Gospel Music Association e pela ASCAP como a “Canção gospel do ano de 1974”. No Brasil, a música tem versões de nomes como Aline Barros, Thalles Roberto, Padre Zeca e André Valadão.

3.1. A oposição do mundo ao reino de Deus

Não se pode tratar da encarnação no contexto da RCC sem tocar na figura de Lúcifer. A retomada da depravação do diabo baseia-se em relatos extrabíblicos e na tradição popular²³⁷. De acordo com tal narrativa, o Reino de Deus seria comunicado também na terra pela presença do Filho, mas Lúcifer ambicionou tal missão e, por ter sido preterido, revoltou-se contra Deus e suas criaturas²³⁸.

Noutra versão, frisa-se que o mundo foi entregue a Lúcifer para preparar a chegada do Filho de Deus, contudo, após a queda, o inimigo opta por criar nele os seus súditos²³⁹. Se o mundo foi entregue a Lúcifer, consequentemente a humanidade não poderia resistir à força de suas investidas tentadoras. Diante disso, o pecado original é apresentado como o grande motivo da encarnação.

Há um entendimento preconceituoso sobre a natureza humana, tendo-a sempre como corrompida e fadada ao erro²⁴⁰. Daí toda a obstinação da alocução carismática contra o pecado pessoal, pois a antropologia teológica expressa pela RCC considera o humano apenas pelo aspecto de criatura fracassada e manchada pelo pecado original.

Por outro lado, há a afirmação de que o Reino de Deus foi comunicado pela encarnação, e utiliza-se também a citação de Jo 1,14a como recordação da habitação desse Reino junto da humanidade. A condição humana de Jesus indicaria que a salvação por ele

²³⁷ Cf. ABIB, Jonas. *Céus novos e uma terra nova*. 3. Ed. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1997, p. 26-29. O autor se serve da interpretação de Is 14,12, em sua versão da Vulgata, combinada com a leitura de Lc 10,18, “vejo satanás cair do céu como um raio”, - É interessante perceber como a mesma narrativa da perversão de Lúcifer também é popularizada entres os pentecostais: MARTINS, S. A. *Manual de discipulado*: esboço das doutrinas cristãs fundamentais na perspectiva pentecostal. Paio Pires: Letras d’ouro, 2009, p. 139-140. – Recente publicação popular aborda toda a trajetória da interpretação de Is 14,12 pelos Padres da Igreja: KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2008, p. 227-244. – Quevedo mostra que a aplicação desse texto à origem de Lúcifer, embora pertença ao patrimônio cultural cristão, não se sustenta. Cf. QUEVEDO, O. G. *Antes que os demônios voltem*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 321-322.

²³⁸ Cf. ABIB, Céus novos, p. 26-29.

²³⁹ Como é comum nas pregações carismáticas, dá-se voz aos personagens, nesse caso concreto, Pe. Jonas reproduz a fala de Lúcifer: “É aqui que vou criar os meus súditos. Aqui vou ter súditos que vão me seguir e implantarei o meu reino. Aqui o Filho de Deus não terá lugar”. ABIB, Céus novos, p. 29. – Também Prado Flores recupera a questão da queda como princípio norteador da ação amorosa do Pai. PRADO FLORES, J. H. *Ide e evangelizai os batizados*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 29.

²⁴⁰ Prado Flores comenta que: “O homem é de natureza pecadora, por isso peca. Portanto não pode modificar-se a si mesmo. Por suas próprias forças não é capaz de renovar-se, de tornar-se nova criatura, de mudar seu coração, de solucionar o problema da sua existência. O homem não pode salvar-se a si mesmo, porque todo aquele que quer salvar sua vida a perde. Nenhum homem pode salvar-se por si mesmo”. PRADO FLORES, Ide e evangelizai, p. 29. – O autor não considera aqui a ideia de natureza pecadora como herança de Adão, mas sim como um constitutivo do humano. O estudo sobre o conceito de “imagem de Deus” poderia ajudar na compreensão carismática a perceber que o ser humano carrega em si a imagem de Adão, mas também a do Cristo Ressuscitado. Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 52.

oferecida atinge todas as áreas da vida da humanidade, pois é o mistério da encarnação que permite que toda a vida de Jesus seja salvífica.

A espiritualização, comum entre os carismáticos, faz com que a menção ao reino de Jesus seja compreendida como “espiritual”, num sentido individual e distante da encarnação histórico-social. Desloca-se do mundo objetivo e passa-se ao espaço do emocional, Cristo reinando em todos os corações e em todos os ambientes. O reino de Deus se faz presente quando na vida pessoal se rompe com atitudes egoístas. O processo de assunção de tal reino parece passar pela dinâmica do pessoal para o ambiental, no sentido de espaço de atuação cristã, mas não para o social.

O cristão convertido é aquele que permite que o Senhor reine em seu coração e que, com isso, muda o ambiente que o circunda, acreditando que aí já se dá a mudança do mundo. Desta forma, nega-se a necessidade de compromisso ou engajamento social. A plena confiança no Senhor torna-se, para o carismático, garantia de que a providência divina tudo soluciona²⁴¹ e que as preocupações com o sustento material, por exemplo, devem ser evitadas. Além disso, os problemas são facilmente atribuídos às ações do demônio²⁴², pois se vive no reinado de Jesus, mas sob as interferências do reinado do inimigo.

A resposta carismática ao motivo da existência do mal e do sofrimento no mundo é formulada sobre a existência dos dois reinos. Assim, embora Deus não tenha querido e desejado o mal, ele existe em função do domínio do maligno sobre a realidade terrestre. O Filho, enviado ao mundo, encontra a humanidade com o coração dominado pelo demônio²⁴³. Atribui-se a Lúcifer um trabalho interior na humanidade que se exterioriza pela prática do mal, gerando o sofrimento. Esse discurso isenta Deus em relação à existência do mal, mas concede ao demônio um poderio que lança a humanidade num duelo maniqueísta.

O risco de se considerar a impotência divina é evitado pela recordação da vitória de Deus na batalha contra o maligno. O poderio do mal será eliminado somente quando se

²⁴¹ Cf. AQUINO, Felipe R. Q. de. *Em busca da perfeição*. 3. Ed. Lorena: Cléofas, 1998, p. 91. Nota: Este escritor possui graduação em Matemática, mestrado em Engenharia Mecânica, doutorado e pós-doutorado em Engenharia Mecânica.

²⁴² Sílvia Fernandes fez um interessante monitoramento da revista carismática “Jesus vive e é o Senhor!”. Para os carismáticos, a pressão do demônio sobre o ser humano pode ser manifestar também na área da saúde, assim as doenças existem em função da malignidade do mundo e só se extinguirão quando o maligno for destruído. Cf. FERNANDES, S. R. A. Renovação Carismática e demônio: notas do monitoramento da revista Jesus vive e é o Senhor. *Mneme – Revista de humanidades*. V. 6, n. 3, out/nov. 2002, p. 7.

²⁴³ Jonas Abib o afirma da seguinte forma: “Quando o Filho de Deus chegou aqui, já havia um reino implantado. Assim, em vez de encontrar sacerdotes, sumos sacerdotes, chefes do povo preparados para receber o Filho de Deus que nascia em sua terra, a fim de implantar o reino de Deus, Jesus encontrou perseguidores, traidores que o julgaram, condenaram e entregaram à morte. Lúcifer já havia trabalhado no coração deles”. ABIB, Céus novos e uma terra nova, p. 30. – Acerca da abordagem teológica do problema do mal: GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*. São Paulo: Loyola, 2007.

concretizarem as palavras de Ap 20,1-3a: o diabo será preso e lançado no abismo, não mais incomodando as nações. O delicado da argumentação é afirmar que Deus permite as investidas do maligno e lhe concede o governo do mundo. Sendo assim, não é o próprio Deus o responsável pelo sofrimento? A espiritualização da resposta não é convincente e demonstra certo pessimismo carismático em relação ao mundo²⁴⁴.

O Salmo 9,2-7a é invocado como palavra profética sobre a luta entre esses dois reinos. Jesus é aqui apresentado como o Messias Rei a quem compete assumir o poderio do mundo e torná-lo definitivamente parte do Reino de Deus. A pregação carismática sugere a urgência da decisão do fiel:

A quem você dá lugar? Não adianta responder apressadamente: “A Jesus, a Jesus!” Tem de ser uma coisa concreta! Só existem duas opções: um Rei verdadeiro que é Jesus, e um rei usurpador que é Lúcifer, o príncipe deste mundo. Ambos estão querendo assentar-se no trono do seu coração. E a verdade é esta: quem cede o trono a um ou a outro somos nós²⁴⁵.

Satanás é o forte antagonista contra o qual o cristão, a exemplo do que fez Jesus, precisa se cuidar, vigiar, examinar-se severamente. O imaginário popular brasileiro acerca do “diabo” é reforçado, levando-se à compreensão de diversos fatos cotidianos como manifestações demoníacas: doenças, desentendimentos familiares, problemas financeiros e afetivos, vícios, pecados diversos, problemas morais/sexuais e dificuldades emocionais como ressentimento, mágoa, decepção. Satanás é apresentado como agente constante na vida da humanidade, penetrando por brechas no cotidiano do cristão a fim de escravizá-lo²⁴⁶.

Até mesmo os problemas sociais e naturais, como catástrofes, podem ser atribuídos ao poder do diabo. Sobra então uma humanidade ferida. Além disso, trabalha-se com o medo enquanto elemento motivador para adesão à pessoa de Jesus. É por medo do demônio e das penas impostas aos seus seguidores que se deve buscar a verdadeira conversão. A figura de Satanás, na RCC, não é compreendida “como o conjunto de poderes maléficos que estão entre os homens e que pervertem suas relações pessoais”²⁴⁷.

²⁴⁴ “Nós nos perguntamos: ‘Mas Deus é menor? Deus é impotente?’ Não! É que o príncipe deste mundo já o estava governando. Deus lhe deu a direção deste mundo, e até agora não o tirou. Mas, saiba, vai tirar!”. ABIB, Céus novos, p. 33.

²⁴⁵ Cf. ABIB, Céus novos, p. 40. O reinado, seja de Jesus ou do maligno, é uma realidade interior, pois é no coração que eles podem reinar. O tom de pregação estabelece com o leitor um questionamento e a necessidade de se responder decididamente. Nas assembleias carismáticas essa resposta não é uma decisão tomada no discernimento da fé, mas uma reação de auditório à provocação do pregador.

²⁴⁶ Cf. ABIB, Céus novos, p. 45-46.

²⁴⁷ RUIZ DE GOPEGUI, J. A. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. Perspectiva Teológica. Belo Horizonte, v. 29, n. 79, set-out. 1997, p. 344.

A crença de que o demônio tem poderes extremos sobre a humanidade gera facilmente a associação de que práticas não católicas seriam uma associação ao inimigo. Evita-se, por vezes, mencionar o nome “satanás” e se utilizam apelidos para se referir a ele, demonstrando um traço do folclore brasileiro assumido pela pregação cristã. O exorcismo é sugerido como medida extrema, mas necessária em determinadas circunstâncias, caso o fiel tenha vivido por muitos anos no ambiente das religiões proscritas.

Deste modo, fica claro que a grande finalidade da RCC é de determinar a identidade do seu membro como o puro, o imaculado. O conceito de abdicação às obras das trevas aufere um tom de “guerra santa”, pois acolá de purificar-se, compete ao carismático extinguir vestígios dessas obras junto dos seus. O outro, pessoa religiosa de fé diferente da do carismático, mais que um próximo a ser amado, é aquele a ser combatido por não crer segundo os mesmos parâmetros. Semelhante ao que se dá no neopentecostalismo, há claros sinais de intolerância religiosa.

A Satisfação Representativa de Santo Anselmo

Em seu livro *Cur Deus Homo*, Santo Anselmo da Cantuária, debruça-se sobre um tema basilar do cristianismo: a encarnação do Verbo. No CDH, a postura será de usar a razão, mas num fiel colóquio com as Escrituras; trata-se de provar, com premissas congruentes, e, assim, de forma lógica e racional, a pertinência do que as Escrituras afirmam acerca da queda do homem e seu resgate pelo Verbo encarnado.

Na primeira parte do livro, Anselmo apresenta as contradições dos denominados “infiéis”, isto é, aqueles que não admitem a fé cristã. O autor procura mostrar, através das razões indispensáveis, que nenhum homem pode alcançar a salvação a não ser por Jesus Cristo. Na segunda parte do livro, aparecem elementos fundamentais da chamada “teoria da satisfação” de Santo Anselmo, segundo a qual, como será visto, o pecado original suscitou uma dívida que deve ser paga por amor à justiça. O autor toma, como suposição metodológica, uma provável ignorância sobre a pessoa de Jesus Cristo, a fim de mostrar que, ainda que nada se soubesse sobre Cristo, seria possível, apenas pela razão, perceber que a natureza humana foi instituída, tendo em vista um fim e que tal fim deve ser atingido, mas para que isto efetivamente ocorra é imprescindível a presença de um homem-Deus. Anselmo quer mostrar que aquilo que a fé cristã diz sobre a encarnação do Verbo é efetivamente necessário e é compreensível, ao menos em certa medida, uma medida segura, mesmo que não seja completa.

Santo Anselmo mostra que a razão é um ponto em comum entre os cristãos e os que não crêem no Cristo, constituindo-se, portanto, em oportunidade de diálogo entre os dois grupos. Quais são, então, as dificuldades, apontadas pelos “infieis” em torno da crença num Deus que se fez homem? Anselmo apresenta-as de pronto: Por que Deus deveria encarnar-se no seio de uma mulher? Por que deveria nascer e crescer como homem, tomando alimentos humanos? Por que Deus deveria assumir uma condição tão frágil? Por que, afinal, Deus teria que passar pelo sofrimento, tendo de enfrentar a morte e a morte de cruz?

A primeira resposta de Anselmo consiste em mostrar três motivos pelos quais seria conveniente que Deus se fizesse homem. Os três motivos ou conveniências²⁴⁸ relacionam-se com as três principais figuras da queda adâmica: o homem, a mulher e o diabo. Primeiro: a morte do gênero humano originou-se da desobediência de um homem. É, portanto, conveniente que o ato de obediência de um homem proporcione a devolução da vida à humanidade. Segundo: era conveniente que, da mesma forma que o pecado, que foi a causa de nossa condenação, começou pela mulher, assim, também era conveniente que o autor de nossa justificação e salvação nascesse de uma mulher; Terceiro: do mesmo modo como o demônio venceu o homem, fazendo-o comer da árvore proibida, assim também é conveniente que este mesmo demônio fosse vencido por um homem, mediante a morte na árvore transformada em cruz de madeira.

Para Anselmo, jamais a vontade divina é irracional, ainda que assim apareça aos olhos humanos²⁴⁹. Na situação das aflições padecidas pelo Deus feito homem, Anselmo diz ser necessário compreender que Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. É uma pessoa e duas naturezas. Ora, os sofrimentos decorrem da debilidade humana, assumida pela divindade. Por isso, pode dizer Anselmo que “nós não pretendemos o aviltamento da natureza divina, mas nós demonstramos que há uma só Pessoa, Deus e homem, e que na encarnação não há nenhuma humilhação para Deus, mas uma exaltação da natureza humana”²⁵⁰.

O desfecho que conclui a primeira parte do CDH é o seguinte: apenas Cristo, o homem-Deus, pode pagar a dívida e reconduzir a humanidade à felicidade. Quem nega a

²⁴⁸ ALBANESI, Nicola. *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury. Roma: PUG, 2002. Nas referências ao CDH, o primeiro algarismo (romano) refere-se ao livro (I primeiro e II segundo); o segundo (arábico) refere-se ao capítulo. Cf. CDH I, III, 51, 3-12.

²⁴⁹ “Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque dei numquam est irrationabilis”. CDH I, VIII, 10-11.

²⁵⁰ ANSELMO. *Por que Deus se fez homem?* Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003, p. 24. No original: CDH I, VIII, 25-28.

necessidade da salvação por meio do verbo encarnado é, diz Anselmo, um “insipiens” (insensato).

Com o pecado, o homem comprometeu a felicidade que lhe era destinada, mas o bem-estar do homem é uma aspiração divina e Deus quer que se realize. Não se trata de suprir uma necessidade divina, pois Deus de nada necessita. É, por pura misericórdia, por graça, que Deus quer levar a cabo seu plano de ver o homem feliz. É preciso, então, ver de que forma o pecado do homem será reparado pelo Verbo encarnado. Esperado que uma maravilhosa satisfação seja oferecida a Deus, é indispensável que o homem lhe confira algo maior. Note-se que existe aqui uma semelhança com o conceito de Deus do *Proslogion*, em que Deus aparece como aquilo que não se pode pensar maior. A cristologia aparece como uma condição de possibilidade da antropologia, pois o que se vê é a instauração de uma incompatibilidade entre o dever e o poder: um simples homem deve, mas não pode pagar; Deus pode pagar, mas Deus nada deve. Há, pois a necessidade de um Homem-Deus, única possibilidade de conciliar o dever e o poder de satisfazer a dívida da humanidade para com Deus.

O que Anselmo quer ressaltar é que a morte do homem-Deus era precisa para a redenção do homem, mas ela foi legitimada e desejada pelo Cristo de modo pleno e livre. O objetivo de Anselmo é mostrar que há uma absoluta necessidade da morte livre de Cristo, pois só esta morte representa o único valor, absolutamente “gratuito” e transcendente ao universo criado. A morte livre do Cristo e, só ela, se impõe, desse modo, como a única satisfação possível, suficiente e necessária para o pecado da humanidade.

3.2. Um Deus ofendido e a necessidade de reparação da culpa

Vivendo num mundo dividido entre dois reinos, um espiritual que demonstrará sua vitória ao final, e outro terreno com forças malignas avassaladoras, o ser humano, de natureza pecadora, experimenta o pecado. Será exatamente isso que, na compreensão carismática, justificará a encarnação.

O pecado é interpretado como uma nódoa apegada à natureza humana que só poderia ser eliminada com a encarnação do Filho²⁵¹. O movimento de descida do Senhor justifica-se como ação benevolente para limpar essa nódoa, sendo uma limitação da divindade aos

²⁵¹ “Foi preciso que o Senhor descesse à terra, assumisse a nossa carne, com a Sua morte destruísse essa nódoa apegada à nossa natureza e com a Sua ressurreição nos desse uma nova vida. [...] É com o Seu preciosíssimo Sangue que o Senhor nos lava dessa nódoa da alma” (AQUINO, Em busca da perfeição, p. 33).

aspectos emocionais: assumir a fraqueza, aceitar limites, chorar, sofrer dores, morrer²⁵². Deus teria escravizado sua divindade e limitado sua onipotência²⁵³. O Cristo, pregado pelos carismáticos, é um sensível, mas não pleno de humanidade. Segundo Prado Flores,

O Filho de Deus, sendo de condição divina, assumiu uma carne pecadora e habitou entre nós, fazendo-se semelhante a nós em tudo, exceto no pecado (Hb 4,15). Assumiu todas as nossas limitações humanas e viveu plenamente nossa vida com sua grandeza e sua miséria: chorou, cantou, sentiu-se só e abandonado, encheu-se de gozo, e seu rosto refletia esperança; mas não lhe faltou o momento do pavor e da angústia. Admirava os campos, o céu e os animais, mas sofria até as lágrimas a dureza do seu povo. Enfim, ao fazer-se homem, uniu em si mesmo, numa só pessoa, toda a vida do homem e toda a vida de Deus. A ruptura entre Deus e o homem, originada pelo pecado de nossos primeiros pais, ficou unida para sempre no Deus-Homem a quem chamavam Jesus²⁵⁴.

A justificativa para a encarnação tem sua base numa interpretação superficial da soteriologia da satisfação. A nódoa humana é interpretada como culpa gravíssima contra Deus, atingindo-o em sua honra²⁵⁵. Jesus, enquanto Filho de Deus, deve realizar a salvação que é interpretada como o ajuste de contas entre uma divindade infinitamente ofendida e uma humanidade essencialmente incapaz e ofensora.

Deus salva porque sua honra foi ofendida, portanto não é o seu amor que, em última análise, move seu desejo de comunicação com a humanidade, mas sim a sua necessidade de reparação da ofensa recebida²⁵⁶: “o Homem ao desobedecer, havia adquirido uma dívida para com Deus que jamais poderia pagar. O Salário do pecado é a morte; a natureza do homem é pecadora, portanto, jamais poderia pagar o preço do pecado”²⁵⁷.

Jesus é enviado pelo Pai para morrer pela humanidade e, assim, redimi-la do peso do pecado²⁵⁸. Ele vem morrer no lugar daqueles que além de terem ofendido a Deus, mereciam pagar por seus crimes²⁵⁹. O mistério da morte de Jesus, sacrifício redentor, é que dá o real significado da encarnação. O Filho de Deus se encarna para morrer e assim estabelecer um novo pacto da humanidade com o seu Criador.

A insistência no “sangue de Jesus”, derramado na cruz, é decisiva na argumentação de que a paixão é exclusivamente o determinante para a salvação da humanidade. É por causa desse Jesus que o fiel deve ser capaz de renunciar às práticas demoníacas ou idolátricas. Não

²⁵² Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 35.

²⁵³ Cf. *ibid.*, p. 35.

²⁵⁴ PRADO FLORES, Ide e evangelizai, p. 40-41.

²⁵⁵ AQUINO, Felipe R. Q. de. *Porque sou católico*. Lorena: Cleofas, 2002, p. 37-38.

²⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 38, 41, 97.

²⁵⁷ RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Batismo no Espírito Santo*. Aparecida: Santuário, 1994, p. 15.

²⁵⁸ Cf. RENOVAÇÃO, Identidade da RCC, p. 18.

²⁵⁹ Acerca da justa compreensão da soteriologia da satisfação em Anselmo, veja-se: SESBOÛE, Bernard e WOLINSKI, J. *O Deus da salvação: séculos I-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 414-415.

se contempla em Jesus o judeu que esteve em contato extremo com a humanidade por se fazer humano, mas sim o Messias salvador que, aos moldes de um anjo vingador, entra na humanidade para combater as insídias de satanás. A encarnação está em função da redenção do pecado e não em ordem da comunicação divina com a humanidade. O sangue do Senhor derramado na cruz é apresentado como mistério a ser meditado continuamente pelo fiel, pois foi por ele que a humanidade encontrou a salvação.

O amor apaixonado²⁶⁰ do Pai, em diversas ocasiões retomado no discurso carismático, abranda a ideia de satisfação, todavia estabelece-se como vínculo primordial e inspirador da encarnação a necessidade de se corrigir uma falha e conceder aos humanos a plenitude da verdade. Parece não existir espaço para a gratuidade do amor divino que deseja se comunicar com a humanidade, independentemente de seus pecados. Nega-se a possibilidade da autocomunicação de Deus com os seus por livre e generoso desejo de se dar a conhecer na forma como os humanos o poderiam reconhecer.

Consideram-se outros modos de Deus salvar a humanidade, mas é seu amor que o motiva a salvar-nos sofrendo; e se afirma numa interpretação romântica: “Jesus amou mais do que sofreu – eis o segredo da vitória”²⁶¹. “O mistério da encarnação do Filho de Deus em meio à pequenez e à dor humana é chave para entender e viver a fé cristã”²⁶². Insiste-se em que o Filho de Deus sentiu na própria carne todas as dimensões do sofrimento humano.

O ponto central da fé cristã, segundo a RCC, é a redenção realizada pela paixão, morte e ressurreição do Senhor, sacrifício que se atualiza na missa, celebração máxima da fé. Evidenciando também o pensamento carismático de que a salvação está sempre circunscrita ao ambiente católico. Considera ainda que a fé parte de uma opção racional, embora seja um ato de confiança oriundo da relação entre Deus e a pessoa e carregue consigo uma dimensão de expectativa, ou seja, de uma esperança ainda não realizada²⁶³.

“Somente pela cruz, que significa morte ao próprio eu, à própria vontade, para acatar com fé, alegria e ação de graças a vontade de Deus, poderemos nos salvar”²⁶⁴. Aquino não adota os aspectos teológicos de uma estaurologia, mas sim os sentimentais em que se aponta a cruz pessoal como elemento essencial para que um cristão esteja em comunhão com Deus.

²⁶⁰ Cf. *RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. Santidade*. São Paulo: Loyola, [19--], p. 49; *idem*. Igreja. São Paulo: Loyola, [19--], p. 18.

²⁶¹ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 15. A imagem do “Deus amor” parece ser ofuscada pela de um “Deus justiceiro” ou “Deus, Pai castigador”. São comuns as aproximações com as imagens populares e quase “marcionitas” do “Deus do Antigo Testamento” – que com o Deus da Aliança nada têm a ver.

²⁶² *RENOVAÇÃO*, Santidade, p. 48.

²⁶³ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 116-117.

²⁶⁴ *Ibid*, p. 131.

“Cristo nasceu para morrer! Sabia disso, e nada podia impedi-LO de derramar Seu sangue por nós”²⁶⁵.

A salvação surge como fato que acontece de maneira estanque e concentrada num único momento. É o Jesus do calvário que se invoca como o redentor do mundo. A manifestação do Reino, desde a encarnação, já é a manifestação da salvação, mas o movimento carismático não opta por essa interpretação. Empobrece-se a vida de Jesus em função da ênfase da entrega na cruz.

O sofrimento é considerado como “matéria-prima” da salvação já que Jesus escolheu o caminho da dor para nos salvar. “Assumindo nossa natureza, pela sua encarnação, Ele assumiu também nosso sofrimento e fez dele o instrumento da nossa salvação. Portanto, qualquer que seja a nossa dor, oferecida a Deus, unida à paixão de Cristo, ela é extremamente valiosa e salvífica”²⁶⁶. Esse discurso sobre a resiliência diante da dor é bastante semelhante aos discursos da cristandade medieval/barroca, que sugeriam um “salve a sua alma” e menosprezavam a realidade corporal e terrestre. “Não nos assustemos com os sofrimentos de cada dia: eles são a cruz da nossa salvação”.²⁶⁷ Cristão será aquele que, por amor, suportar todo o sofrimento e encontrar na Eucaristia a união íntima com o Senhor.

Há uma compreensão da vida que prescinde de qualquer mecanismo de resistência ao sofrimento e que interpreta como negativa ou perigosa a revolta diante da dor²⁶⁸. Fazer a vontade de Deus, ou seja, acolher o sofrimento em sua vida, é tema comum entre os carismáticos e parece ser um novo eco da resignação subjacente ao catolicismo popular.

Se o pecado original é o elemento motivador da ação salvífica de Deus e a humanidade continua numa vida de pecados, cabe ao carismático esforçar-se pela conversão, negando seu passado; inaugurar uma nova realidade existencial e assumir os compromissos sacramentais com a Igreja. Os sacramentos da Penitência e da Eucaristia são vivamente recomendados e atribui-se à missa o valor de único e suficiente sacrifício de Jesus Cristo, oferecido na cruz e tornado presente no altar²⁶⁹.

²⁶⁵ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 137.

²⁶⁶ *Ibid*, p. 63.

²⁶⁷ *Ibid*, p. 120.

²⁶⁸ “Olhando para o Senhor, devemos nos envergonhar de nossas atitudes de impaciência, reclamação e revolta contra as situações da vida [...]. Se ele sendo Deus, foi humilhado, esmagado... e ‘*não abriu a boca*’, como então nós, que queremos ser Seus imitadores e discípulos, vamos fazer o contrário? Precisamos examinar nossa vida e pedir perdão” (AQUINO, Em busca da perfeição, p. 76.132).

²⁶⁹ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 100. – Libanio credita esse toque de eclesialidade à percepção de alguns orientadores de que há fluidez doutrinal e pastoral na RCC. Cf. LIBANIO, J. B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 35.

A Eucaristia reveste-se de certa magia e sua dimensão social é esquecida, pois cumpre tão somente a missão de ser um alimento espiritual para o cristão vencer as próprias limitações e tentações cotidianas. Ao insistir sobre a Eucaristia, o autor centra sua reflexão na paixão e não apresenta que a Eucaristia é também a manifestação litúrgica da fé na ressurreição. O sangue de Cristo derramado na cruz é elemento salvífico isolado do todo de sua vida e história. Ademais, ao apresentá-lo dessa maneira, ganha vulto entre os carismáticos a ideia de que ele suporta todo o sofrimento do mundo, mas o faz tão somente porque é Deus. O enfoque exagerado na apresentação do sofrimento de Cristo é, para o carismático, mais uma das credenciais divinas de Jesus. Somente um Deus poderia sofrer tanto.

3.3. A encarnação como condução à verdade plena

Outra fundamentação para o envio do Filho se demonstra na declaração de que tal evento se dá para dirigir a humanidade à verdade plena. A base bíblica recorrida é Jo 16,13: “quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir”. Portanto, a verdade plena a ser alcançada pelo seguimento de Jesus é aquela que o Espírito concederá, ou melhor é descobrir que o Espírito Santo é o Espírito da verdade (cf. Jo 14,17).

Esboça-se aqui uma ligação imediata entre a encarnação e o conhecimento do Espírito por parte dos cristãos. A encarnação seria sim expressão do amor apaixonado do Pai, que procura reparar a culpa recebida, mas estaria também em função da comunicação do Espírito, como corolário da paixão. A vida plena (Jo 10,10) pode ser a consequência final da encarnação, mas o que se tem como sua matriz motivacional é a expiação, purificação, libertação dos pecados.

Jesus é o perdão e a reconciliação encarnados. E o Espírito Santo é quem permite que as pessoas se descubram incondicionalmente amadas pelo Deus que foi capaz de entregar seu Filho para resgatá-las do pecado. Assim, a metodologia parece ser a de se exigir alguma forma de retribuição ao amor, e esta retribuição, na prática, seria experimentada como conversão. Para a RCC, o verdadeiro enviado de Deus é o Espírito Santo. É ele o determinante para a vivência do fiel e não a história humana de Jesus com as suas características de enviado. Esse pneumatocentrismo carismático obscurece o caráter missionário de Jesus por considerar o Espírito como a exclusiva personificação da presença de Deus na terra através dos que nele foram batizados.

3.4. A encarnação atualizada na vida carismática

Existe, nos textos carismáticos, a ideia de um processo de atualização da encarnação presente na vida do fiel. A experiência de Jesus enquanto realidade acessível ao cristão só é possível porque esse homem viveu uma trajetória histórica similar àquela experimentada pelos seus seguidores. A atualização se dá pela afirmação de que, num grupo de perseverança, ao encontrar o amor misericordioso de Jesus, o fiel se torna testemunha de que a salvação é dada para todos e que é possível seguir os passos do Mestre.

Outra evidência dessa atualização é a leitura da festa litúrgica do Natal como celebração do nascimento espiritual do cristão. A encarnação é apropriada numa hermenêutica espiritualizante, quando, na verdade, o foco litúrgico está na inusitada realização de Deus de comunicar-se plenamente com a humanidade, a fim de gerar filhos no Filho. Tal interpretação carismática periga negar a encarnação concreta vivida por cada crente, ou seja, a inegável condição humana desses homens e mulheres que fazem a experiência do sagrado pelo conhecimento e vivência do mistério cristão.

Ao atualizar a encarnação na vida do crente, a RCC também a toma como paradigma metodológico de seu processo de evangelização. As lideranças da RCC deveriam se inspirar – ensina-se – no jeito de agir de Deus que, ao encarnar-se, salva a humanidade tornando-se um com ela. Desta maneira, um líder carismático deveria ser “um” com as pessoas a quem se destina orientar ou evangelizar. Na ação de guias de grupos, os líderes carismáticos são convidados a fazer a experiência de descida até a realidade dos guiados, ou seja, dos não convertidos ou não aderentes ao movimento. Outra vez depara-se com um desnível, pois geralmente os líderes carismáticos não se colocam como “um” no grupo; mas sim, acima dele, num grau de santidade extremamente mais elevado, pois se sentem convertidos e plenificados pelo Espírito. O líder sente-se numa posição superior e apenas desce, “condescendente”, ao encontro das pessoas, porém, não se coloca junto com elas²⁷⁰.

A imagem do servo obediente Jesus é também assumida como modelo de liderança. O servo é aquele que se consome, se exaure no serviço a Senhor, conforme Fl 2,6-7. A escolha de Deus ao encarnar-se recai justamente sobre aquela condição tida como de menor valor. É exata a afirmação da RCC, mas sua interpretação versa mais sobre a entrega na cruz, aniquilamento total, do que sobre a solidariedade de Jesus com o mundo dos pobres. Esta

²⁷⁰ Fraga comenta os perigos de dominação por parte de lideranças carismáticas, de acordo com o conceito de Weber, que se consideram em santidade ou em condição de exemplaridade e com ordenações tidas como reveladas. Cf. FRAGA, Rogério. Dominação e ética em Max Weber. In: TESKE, Ottmar (coord.) *Sociologia: textos e contextos*. Canoas: ULBRA, 2005, p. 128.

dimensão é apresentada rapidamente quando se trata do pensamento social no Novo Testamento.

Por fim, a RCC valoriza mais o aspecto sobrenatural da encarnação que suas consequências imediatas para a fé cristã. As referências, embora consonantes com a doutrina cristã, não extraem da encarnação a radicalidade da própria vida humana assumida pelo Filho. Tem-se até mesmo a impressão de que a encarnação hoje seria tão somente o tornar-se corpo de Jesus enquanto grupo visível, organizado e preparado para o embate com quaisquer opositores ou pensamentos distintos ao catolicismo. O “estabelecer morada” do Verbo passa a ser comprovação para uma misteriosa manifestação do Espírito Santo, resultante do “batismo no Espírito”. Daí que, conclui-se, a encarnação só pode ser compreendida na RCC se aproximada e articulada com o tema do poder.

4. O poder de Jesus e sua manifestação no cristão

Como a encarnação está destinada à paixão e morte de cruz, os diversos atos de Jesus em sua vida terrena são apresentados enquanto manifestação de sua unidade com o Pai, princípio de todo o poder atribuído à sua pessoa. É o fato de viver em íntima comunhão com ele que permite a Jesus o agir com autoridade e, de acordo com as narrativas evangélicas, realizar os milagres. A RCC compreende essa unidade, primeiramente, enquanto vida de oração. O Jesus orante é aquele que, unido ao Pai, pode interpretar satisfatoriamente a sua própria existência e a de toda a humanidade, levando a pleno cumprimento a sua missão de unificar todas as criaturas com o Criador, congregando os filhos de Deus dispersos.

A leitura carismática concentra sua atenção nos relatos evangélicos que traduzem a experiência cristã de conhecimento do poderio e senhorio de Jesus. Enquanto Deus Encarnado, ele se torna o mediador, o intermediário entre as duas esferas opostas: a de Deus e a da humanidade. Ele é a realização dos tempos messiânicos, nos quais o poder de Deus foi manifestado com esplendor em sua pessoa.

O Messias pode manifestar tal poder porque tem em si a plenitude do Espírito Santo, é consagrado por esse Espírito. Portanto, à vida de unidade com o Pai soma-se a recepção do Espírito de Deus. Decorre disso que a vida de Jesus estaria destinada a ser a manifestação do Espírito e que é, em última análise, o Espírito quem promove a unidade entre o Filho e o Pai e permitirá que a humanidade experimente tal unidade. Gozando de tal plenitude espiritual, Jesus é quem batiza no Espírito a comunidade de fiéis. Inclusive, o “batismo no Espírito” é também chamado de “batismo messiânico”.

Para os autores da RCC só é admissível entender a vida de Jesus a partir dos fenômenos extraordinários por ele realizados. E a continuidade da obra de Jesus estaria intimamente ligada a isso, pois como compreendem, “a ação poderosa do Espírito Santo que operou nas ações redentoras de Jesus, necessita e continua agindo em todos aqueles que crêem e são batizados”²⁷¹. A RCC absorve para si as imagens do poder de Jesus como exorcista, milagreiro, mestre, médico, profeta, sacerdote e rei com autoridade.

4.1. Os milagres enquanto credenciais divinas

Relembrando que muitos biblistas, teólogos e o Catecismo da Igreja Católica testemunham que a ênfase da presença do reino de Deus na terra são os sinais concretizados por Jesus, a RCC estabelece que, no momento presente, a visibilidade do Reino também se dá por sinais extraordinários: “as curas e os milagres são anúncio de que o Reino de Deus vai acontecer plenamente quando Jesus vier, quando estabelecer seu Reino em plenitude; quando tivermos *céus novos e uma terra nova*”²⁷². Os milagres são apresentados como manifestações irrefutáveis da força do poderio de Cristo, o rei.

Opta-se por uma leitura dos milagres fundada no mágico, no excepcional; evita-se uma hermenêutica dialogal com o texto, que permita verificar a incidência desses sinais enquanto grandes retomadas das tradições de Israel e manifestação literária de uma comunidade religiosa acerca da compreensão do Messias. O ensinamento sobre os sinais recebe caráter de pregação sobre a parusia e avigora ainda entre os carismáticos a certeza de que a humanidade está chegando ao seu limite de pecados. As catástrofes são sinais também da ira divina, epidemias e pandemias são castigos e alertas para conversão, os milagres e curas entre os carismáticos sinalizariam a proximidade da vinda do grande juiz da história, o Senhor Jesus.

A RCC considera ainda que o maior de todos os sinais tem sido o derramamento do Espírito Santo nas últimas décadas, graças ao movimento carismático. “Se não estivermos repletos do Espírito Santo quando vierem os momentos difíceis, vamos acabar negando a Jesus, mesmo que hoje digamos que não vamos fazê-lo. Não podemos ter apenas boa vontade! A provisão de Deus para nós é o Espírito Santo!”²⁷³.

²⁷¹ Cf. RENOVAÇÃO, Identidade da RCC, p. 39.

²⁷² Cf. ABIB, *Céus novos*, p. 51. [grifo do autor]

²⁷³ Cf. ABIB, *Céus novos*, p. 102.

Ao tratar do dom dos milagres, Pe. Jonas afirma que “o Senhor pode tudo no campo das finanças, no campo da libertação de vícios, da libertação da prostituição, do adultério”²⁷⁴. Essa esperança de milagres trabalha como paliativo ante os problemas, acalma o indivíduo que estava aflito com uma dada realidade e evoca a ideia de “vontade de Deus”, de cuja hora e conteúdo nem sempre o cristão pode ter acesso. O plano da realidade terrestre é totalmente definido e determinado pelo plano/vontade da realidade celeste, nem sempre se contando com a ajuda do ser humano para a sua execução²⁷⁵, exceto pelo dom da fé, compreendido como dom recebido no batismo e não necessariamente com uma dimensão também da vontade pessoal.

Para se sentir em plena comunhão com o Espírito faz-se necessária a vivência do “batismo no Espírito”. Pe. Jonas recorda que os dons e, particularmente, aqueles dos milagres, são manifestação desse Espírito e que Jesus só passa a fazer a vontade do Pai após o batismo no Jordão²⁷⁶. Em relação à vida de Jesus, parece que, na concepção do autor, existem dois momentos distintos e, talvez, paradoxais, o do antes do batismo e o que se segue após a experiência do Espírito.

Ao perguntar se realmente Jesus era Deus, Felipe Aquino desliza na arriscada escolha de mencionar os milagres como provas de sua divindade. Os milagres narrados pelos evangelhos ganham o adjetivo de “fantásticos”²⁷⁷. Aquino afirma que “ele provou que é Deus; isto é, Senhor de tudo, onipotente, onisciente, onipresente. Mostrou o seu poder sobre a matéria, sobre a natureza, sobre a morte, sobre a doença, sobre os demônios, etc”²⁷⁸. Sobressai o aspecto mágico da narrativa miraculosa e não o do despertar para adesão ao Cristo.

Ao mesmo tempo, essa imagem de Jesus com poderes extraordinários na sua condição humana conduz o fiel à falácia da expectativa ilimitada de uma ação ou intervenção divina extraordinárias. O Jesus carismático perde em humanidade à medida em que sua respeitabilidade se baseia no miraculoso, e esse não no sentido de estilo literário, mas como prova histórica da presença de Deus nele. Além disso, ao afirmar que as ações de Jesus são teândricas, Felipe Aquino as qualifica como não sendo simples ações de um homem, considerando-as perenes, eternas e com efeitos ilimitados²⁷⁹.

²⁷⁴ ABIB, Jonas. *Aspirai aos dons espirituais*. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1995, p. 99.

²⁷⁵ Bento XVI configura a vontade de Jesus como unidade do querer e do pensar em coincidência com a vontade de Deus. Desta maneira, a vontade de Deus já não é algo estranho, mas passa a ser a própria vontade do fiel. Cf. BENTO XVI, Papa. *Deus caritas est*. São Paulo: Canção Nova, 2006, p. 27.

²⁷⁶ Cf. ABIB, *Aspirai aos dons espirituais*, p. 134

²⁷⁷ Cf. AQUINO, *Porque sou católico*, p. 25.

²⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 25.

²⁷⁹ Cf. AQUINO, *Porque sou católico*, p. 101.

Esse Jesus com credenciais divinas carrega consigo a hipótese de um Deus que desce até a humanidade, mas que com ela não se mistura. Isso se dá porque a humanidade está marcada pelo pecado e o movimento de Jesus tem por finalidade libertá-la das trevas. O nexo carismático fica, pois, articulado da seguinte forma: Jesus desce dos céus > prova que é Deus (milagres) > imola-se na cruz > funda a Igreja Católica²⁸⁰. Sendo assim, toda e qualquer outra denominação religiosa é qualificada como falsidade ou engano e a Igreja Católica é apresentada como necessária para a salvação²⁸¹.

A participação na RCC, mais que na Igreja, é considerada como um serviço ao Senhor que se baseia em duas justificativas: a) o destino da humanidade é o paraíso, portanto deve-se evitar todo pecado; b) a salvação nos foi concedida pelo sangue de Jesus na cruz. Aparece então a motivação da encarnação. Ela se dá porque Deus quer abrir as portas do céu para a humanidade. Jesus vem do céu, faz-se homem e vai até a cruz para na morte salvar-nos²⁸².

O carismático, enquanto propriedade do Senhor, é aquele chamado à mudança de vida e para o pleno cumprimento da vontade de Deus. Assim, ser servo de Deus equivale a não ter vontade própria, obedecendo irrestritamente ao Senhor²⁸³, esvaziar-se de si mesmo, da autossuficiência é o caminho para ser útil a Deus. Pertencer a Deus é servir, contudo tal serviço é apenas compreendido como pregação ou missão proselitista. Existe certa conformidade de que a RCC comprova séria dificuldade em atuar em obras sociais, o que, talvez, se justifique pela sua compreensão do mundo e do ser humano, ou seja, simultaneamente, uma realidade pervertida e uma alma imortal aprisionada num corpo perecível.

Emerge aí a possibilidade para certa visão retribucionista, também comum no meio neopentecostal²⁸⁴: Deus se torna bom e justo para quem for bom e justo e corresponder às expectativas do Criador, conforme as palavras de Aquino o sugerem:

²⁸⁰ Cf. AQUINO, Porque sou católico, p. 35.

²⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 40-41.

²⁸² Cf. ABIB, Caminhos para a santidade, p. 32.

²⁸³ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 85.

²⁸⁴ Mariano destaca que o neopentecostalismo sustenta suas ações a partir da tríade cura, exorcismo e prosperidade. O fato de dedicar-se a Deus ao modo de um investimento retorna para o fiel como melhorias em sua condição de vida. Cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 100). – Matos aborda os riscos do apego ao subjetivismo e emocional enquanto sedução para modismos como a teologia da prosperidade. Cf. MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 230. – Dias resume qual o impacto da teologia da prosperidade no pentecostalismo: “A Teologia da Prosperidade produz uma ruptura radical com as relações que os pentecostais mantinham com a sociedade. Se antes o dinheiro, o sucesso, a prosperidade material, o consumo eram considerados elementos perigosos, dos quais o fiel deveria se afastar para não cair nas tentações mundanas, com a Teologia da Prosperidade esta concepção é invertida e, de fontes de tentação e pecado, os elementos apontados antes se convertem em provas da fé do indivíduo nos poderes de Deus, e o mundo passa a ser considerado o lugar da fruição dos prazeres, da riqueza, do consumo e do lazer. *A pobreza, esta sim, passa a*

A melhor maneira de sermos copiosamente abençoados por Deus é fazendo a Sua santa vontade, realizando todas as coisas para Ele e por amor a Ele. [...] Esta é a melhor forma de atrair sobre nós a bênção de Deus: trabalhar para Ele, qualquer que seja a atividade que exercemos²⁸⁵.

Pe. Jonas, ao comentar Lc 19,16-26, afirma que Deus quer rendimento, portanto não investe à toa²⁸⁶. Deus perde em gratuidade, pois o seu agir é movido ou demovido pelo agir humano conforme um código religioso. Nessa ótica retribucionista, o carismático teria tanto mais poder quanto mais santidade alcançasse. Os talentos multiplicados insinuariam a intenção carismática de persuasão sobre os possíveis novos convertidos.

A espiritualização e autoaplicação dos textos à realidade carismática permitem à RCC entender as críticas que sofre como sinais que legitimam a sua missão. Acredita que além da atualização dos Evangelhos, dá-se também hoje a atualização de profecias do Antigo Testamento. Uma dessas referências é ao Cristo glorioso que entra em Jerusalém, carregando os despojos dos inimigos.

O Jesus glorioso é invocado, e acerca dele afirma-se que:

Em sua primeira vinda, chegou humilde, simples, pobre, nascendo em uma manjedoura; mas agora virá como Rei, como Soberano. [...] Jesus não veio para aniquilar seus inimigos, como Rei, como Senhor, porque está esperando nossa conversão; por isso é que Ele até agora se conteve. Mas logo entrará em ação e vencerá²⁸⁷.

O carismático toma para sua identidade a condição de “eleito”, de “escolhido”; sentindo-se distinto do restante da sociedade, já encaminhado para a salvação num grau superior aos demais. O tema da batalha espiritual reafirma o risco das ameaças do mundo. Para dar ânimo ao cristão é preciso então recuperar a linguagem do louvor, resgatando a alegria que liberta. O carismático tem como grande “arma” para o seu embate espiritual a proteção de Maria, enquanto mãe que trará Jesus em sua segunda vinda²⁸⁸.

4.2. Jesus que vence o tentador

A força do Espírito na vida de Jesus é compreensível, essencialmente, na sua veemência às tentações. Na leitura de Lc 4,1-12, os “nãos” de Jesus a satanás são um “sim”

significar falta de fé” (DIAS, Camila C. N. *A igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 99). [grifo nosso]

²⁸⁵ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 141.

²⁸⁶ Cf. ABIB, *Aspirai aos dons espirituais*, p. 77-78.

²⁸⁷ Cf. ABIB, *Caminho para a santidade*, p. 42.72.

²⁸⁸ Cf. ABIB, *Caminho para a santidade*, p. 91. Há uma preocupação do movimento carismático em conter o crescimento das comunidades evangélicas.

livre e obediente à vontade de Deus, extremamente distinto da rejeição vivenciada pelo “antigo Adão”. Ou seja, cabe ao cristão resistir às iniciativas do “inimigo”, desde que se permita viver um processo verdadeiro de conversão que pode ser inaugurado em sua vida pelo “batismo no Espírito”, quando será cumulado de poder.

Felipe Aquino estimula a leitura bíblica ao neoconvertido, considerando-a “espada do Espírito” e elucida que Jesus conhecia fortemente as Escrituras, por isso venceu o demônio. “Jesus, quis como homem, sem usar as prerrogativas divinas, enfrentar e vencer o tentador; principalmente para nos ensinar como enfrentá-lo e vencer também”²⁸⁹. Insinua-se uma separação entre a divindade e humanidade de Jesus. Um elemento positivo da argumentação do autor é notar que Jesus, como judeu que era, conhece profundamente as Escrituras, mas por outro lado, nega-se também a organização literária do texto ao pensá-lo como relato factual reproduzido pelo evangelista.

4.3. O poder de Jesus e o empoderamento²⁹⁰ do cristão

Ao atualizar o poder de Jesus para o cotidiano de qualquer cristão, a RCC propõe que a mesma capacidade de cura, outrora vivida por ele, pode ser experimentada em mesmo grau de realidade. Requer-se tão somente que o cristão seja batizado pelo Espírito e invoque o nome de Jesus para alcançar a cura, pois invocar o nome de Jesus é ter acesso à essência de sua pessoa, ou seja, o seu poder²⁹¹ e todos podem exercitar o dom de curar doenças, sabendo que para curar o pré-requisito é usar o nome de Jesus. A imagem de Jesus médico é aplicada tanto no aspecto material e físico como no sentido espiritual, ele é quem perdoa os pecados. As curas estariam também destinadas a confirmar a unidade de Jesus com o Pai²⁹².

²⁸⁹ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 97.

²⁹⁰ A palavra deriva do verbo inglês “to empower” que significa: dar poder ou autoridade, obter mais controle sobre a própria vida ou sobre uma situação em que vivem as pessoas, ativar as forças e as capacidades que a pessoa já tem, mas que não foram desenvolvidas ainda. No campo teológico a expressão traduz a ideia de força assumida. Uma tradução melhor seria “investidura”.

²⁹¹ Cf. RENOVAÇÃO, Oração, p. 9. – Pe. Jonas afirma que tudo é possível pela oração, que por ela tudo pode ser mudado, pois é daí que se origina o poder carismático. A oração nesse caso é a invocação do nome de Jesus, pois: “rezar no nome de Jesus é ter a certeza de que ele está no nosso meio” (ABIB, Aspirai aos dons espirituais, p. 68). – Faz parte dessa oração a verbalização das necessidades, precedida ou concluída com alguma oração tradicional católica; quase sempre intermediada pela oração em línguas. Esse poder carismático estaria associado a uma vida de santidade, ou seja, sob os moldes carismáticos, uma vida de cumprimento de preceitos religiosos e da moral cristã.

²⁹² Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Igreja*. São Paulo: Loyola, [19--], p. 21. *Id.* Carismas, p. 63.

Como o mundo é marcado pelo domínio do diabo, as curas e exorcismos se destinam aos drogados, violentos, viciados em geral, pessoas com problemas sexuais²⁹³. A tônica é a da vida pessoal a ser purificada. Na leitura carismática, os problemas não têm matiz social, mas tão somente a repercussão na vida da pessoa, atribuindo sua ocorrência à resistência à conversão. O cunho moralizante do discurso é reafirmado e não se tem a intenção de analisar a realidade e perceber a complexidade das relações em que as pessoas estão envolvidas.

Como são tratados como dificuldades individuais de ordem espiritual e, como no passado, Cristo os abateu, cabe agora ao cristão, particularmente ao carismático, ser uma expansão desse agir de Jesus ante uma humanidade doente. Diante da afirmação de Jo 14,12, de que “aquele que crer em mim fará também as obras que eu faço; ele fará até obras maiores, porque eu vou para o Pai”, Pe. Jonas afirma que: “É por isso que estamos fazendo. Claro, não somos nós, é o Senhor! Mas o Senhor está fazendo por meio de nós. Somos as mãos, os braços, a boca do Senhor. Somos os membros do corpo de Cristo”²⁹⁴.

Na Ofensiva Nacional do movimento carismático, a retomada do “corpo místico de Cristo” é elemento eficaz para a afirmação cristã. Insiste-se em que a redescoberta dessa participação se traduz na concretude da vida cristã:

Quando os cristãos de hoje estudam na Escritura a doutrina do Corpo Místico de Cristo, identificam-no geralmente com a Igreja universal, não com o grupo de cristãos que diariamente freqüentam. Esta estreiteza de visão faz com que essa doutrina fundamental tenha um significado pouco concreto na vida de muitos fiéis. Nas comunidades ocorre o contrário²⁹⁵.

No discurso carismático, esse empoderamento transforma a visão de mundo. Porém, objetivamente, além da aceitação bucólica de que tudo na vida é um grande milagre²⁹⁶, desde o abrir os olhos até o movimento das marés, constata-se que se vive num tempo de ausência de milagres. Isso decorre da falta de fé do povo. Para a RCC, portanto, os milagres se tornam ordinários desde que se volte àquela fé de expectativa dos milagres. Não que se tornem cotidianos, mas sim que os fatos extraordinários passam a acontecer com frequência²⁹⁷.

²⁹³ ABIB, Céus novos, p. 41-48.

²⁹⁴ ABIB, Aspirai aos dons espirituais, p. 95. Pe. Jonas fala dessa ação de cura pela participação no corpo místico de Cristo.

²⁹⁵ RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 29.

²⁹⁶ Cf. CHALITA, G. *Eu acredito em milagres*: a história de Padre Jonas Abib. São Paulo: Canção Nova, 2006, p. 14.

²⁹⁷ Cf. ABIB, Aspirai aos dons espirituais, p. 95. – Gopegui alertou para o fato de que a experiência com o “divino” em movimentos carismáticos foi, para algumas pessoas, o passo inicial em direção a experiências esotéricas. Cf. RUIZ DE GOPEGUI, J. A. A linguagem sobre o Espírito Santo na catequese. In: PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 215.

O cenário de descrença da sociedade atual é comparado por Pe. Jonas ao contexto bíblico da época de Noé. E aplicando os elementos da narrativa do Gn 6, o autor propõe a Igreja como “arca da aliança”. “A Arca na qual o Senhor está recolhendo todos os que se salvarão é a Igreja Santa, verdadeira, que está com Jesus, abraça o Evangelho! É a Igreja que nesses tempos se abre à ação do Espírito Santo”²⁹⁸. Sem demasia pode-se vislumbrar nessa declaração que, mais que à Igreja, Pe. Jonas refere-se à RCC, pois a modalidade compreendida como aberta extraordinariamente à ação do Espírito é aquela da qual o autor faz parte.

O ser humano, enquanto não convertido, é apenas um joguete nas mãos dos dois gladiadores: Deus e o diabo. A realidade humana fica desprovida de qualquer outro sentido a não ser o de espaço de decisão por Deus ou pelo diabo. O Jesus encarnado interessa apenas por comprovar que é possível escolher e ser fiel ao projeto de Deus, desde que guiado pelo Espírito. O mundo físico, da corporeidade, por exemplo, é desprezado, pois o que se considera como determinante e definitivo no humano é sua alma imortal. Cria-se uma dicotomia entre mundo espiritual e mundo real, entre alma e corpo. Exorta-se o cristão a sacrificar toda a sua vida nesta terra como uma diligente preparação para se viver eternamente com Deus que é amor.

4.4. O ensino de Jesus como expressão de poder

Ao tratar o tema do apostolado evoca-se a condição de mestre e insiste-se no fato de que a vida de Jesus é o objeto de seu ensino, ou seja, ele ensina um modo de viver. O discípulo deve ser predisposto a acolher todo o ensinamento do mestre, demorar-se com ele, escutá-lo, para assim transformar-se. Fica evidente que a compreensão de ensino na RCC não se dissocia da vida de oração e que, ao mesmo tempo, prescinde-se de formação para ensinar, pois o necessário é a vida de intimidade com a Palavra de Jesus.

A liberdade na instrução, o surgimento de mestres no seio da RCC, assinala para a independência com que lidam com o material bíblico, da Tradição e do Magistério²⁹⁹. A participação no poder de Jesus, pela graça do “batismo no Espírito” concede ao fiel leigo a autoridade para ensinar em nome de Jesus, ciente de que o que realiza não é apenas um apostolado eclesial, mas sim extensão da obra salvífica do próprio Mestre. Sugere-se que o

²⁹⁸ ABIB, *Aspirai aos dons espirituais*, p. 119.

²⁹⁹ Prado Flores, líder carismático, comenta sobre o risco de uma liderança superespiritual. Cf. PRADO FLORES, J. H. *Formação de líderes: Renovação Carismática*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 57.

discípulo deve acreditar no Mestre a ponto de recusar até mesmo um cálculo matemático, caso Jesus proponha algo diferente do convencionado³⁰⁰.

As experiências pessoais de oração com o Mestre Jesus, asseguram ao carismático a possibilidade de que o seu discurso é transmissão fidedigna do recebido na revelação. Desconhece-se, ou não se questiona a possibilidade de que a revelação pessoal esteja carregada de subjetividade e que o “revelador”, ao traduzir sua experiência, coloque nela também seus preconceitos, ideais, angústias, histórias de seu passado. Essa “comunicação direta” permite ao carismático descuidar-se de qualquer formação teológica acadêmica, pois tem certa desconfiança de que o estudo da teologia conduziria a uma perda da fé.

Há que ressaltar que a RCC consegue com essa proposta de relação autônoma do fiel com o Mestre dar um passo grandioso de afirmação da subjetividade católica, retomando o dado emocional. Num país de formação católica em que a relação com Deus se dava de forma bastante mecanicista e repetitiva, a prática carismática de um diálogo vivo com o Mestre permite ao fiel expressar-se numa linguagem espontânea, emocional e pessoal. A experiência funda-se numa relação de intimidade e rompe com formalismos e regras. As palavras sagradas não são mais as ensinadas pela instituição, mas aquelas oriundas do coração, expressão de confiança legítima e abandono do crente nas mãos de seu Mestre.

Justamente em função do rompimento com a prática orante tradicional, a RCC institui em seus grupos um processo de incentivo e motivação da expressão verbal, através da oração em comum, em voz alta, onde todos falam ao mesmo tempo e numa vivência catártica. O papel do líder, enquanto mestre, torna-se fundamental, pois é ele quem motiva o grupo para que se expresse, é ele quem sugere a direção da oração, seja ela de louvor, pedido de perdão ou súplica. É esse mesmo líder quem finaliza tais momentos e, em mais uma prece, agradece ao Senhor Jesus pela experiência realizada.

4.5. Jesus, Sacerdote, Profeta e Rei: o “empoderamento” batismal do cristão carismático

Ao tratar do compromisso do laicato opta-se pela imagem de Jesus Sacerdote, Profeta e Rei. A teologia do sacramento do Batismo é assumida e adaptada ao contexto carismático. O múnus sacerdotal é compreendido como a capacidade do fiel de tudo consagrar a Deus, permitindo-se a abundância de frutos no Espírito de forma permanente. O senso de pertença

³⁰⁰ Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Liderança em serviço na RCC*. São Paulo: Loyola, s. d., p. 25.

ao “corpo místico”, a recordação do sacerdócio comum, fundamentam a ação do fiel carismático de colocar-se como um novo sacerdote a serviço da santificação pessoal e comunitária.

O múnus profético³⁰¹ convoca o cristão a assumir o papel de testemunha de Jesus. A pregação carismática, nos grupos e na abordagem pessoal, já seria a vivência do profetismo de Jesus. Ser profeta, na compreensão carismática, oscila entre o ter acesso a revelações prévias de acontecimentos através da oração e a capacidade de em todos os lugares, independente dos públicos, assumir-se como convertido e converter a outros. A graça da profecia permaneceria ainda mais unida à íntima comunhão com Deus, de tal maneira que se reproduz no fiel aquela comunicação da palavra divina a ser dirigida à assembleia. Considera-se o aspecto profético “no sentido de denunciar o pecado do mundo e suas instituições e isto se realiza através da coerência entre fé e vida, bem como também em atitudes concretas de opção, como no sentido de dom carismático, pelo qual o Senhor Deus fala ao seu povo”³⁰².

E, por fim, os batizados vivem a esperança de reinar com Jesus em seus méritos. Acerca do Reinado de Jesus, aparece a afirmação de que tal realidade não está reservada para o futuro, mas se dá já no agora. Contudo, participar do Reino seria divulgar a causa de Jesus e, particularmente, assumir a missão de dar continuidade à obra da Igreja. Sente-se falta da relação entre Reino de Deus e realidade terrena, nas suas esferas sociais, relacionais, culturais. Além disso, parece ser do gosto carismático a invocação de Jesus como Rei com autoridade. O cristão leigo carismático participa do ministério de autoridade da pessoa de Jesus, o que também justificaria toda a liberdade e autonomia no agir e pensar³⁰³.

Insiste-se que Jesus não apresentou uma proposta concreta acerca do sistema de produção e distribuição dos bens, mas que propõe uma reorganização da sociedade em torno da ideia de partilha³⁰⁴. A RCC entende que Jesus não abordou diretamente a questão política, nem organizou nenhum movimento relacionado com a tomada de poder³⁰⁵. Assim também, as comunidades renovadas carismáticas:

Servem, a um só tempo, para que se renove e renasça hoje e aqui a Igreja santa e eterna de Cristo, e para que se realize a promoção humana e cristã do Homem a partir de uma evangelização, que supõe a ação poderosa do Espírito de Cristo. Com

³⁰¹ A RCC compreende a profecia de maneira distinta da tradição profética bíblica. A possível revelação de Deus não se dá em função de uma transformação da realidade, mas sim enquanto manifestação da presença do Espírito e diz respeito mais às questões pessoais que sociais.

³⁰² RENOVAÇÃO, As comunidades da renovação, p. 140.

³⁰³ Cf. Id., Grupos de oração, p. 14.

³⁰⁴ Cf. Id., Doutrina Social, p. 18.

³⁰⁵ Apenas nessa abordagem sobre o Reino de Deus é que os escritos da RCC fazem referência à questão política da morte de Jesus Cf. RENOVAÇÃO, Doutrina Social, p. 18.

o coração mudado pela realidade do Evangelho, o homem se torna capaz de mudar também a realidade que o cerca. A justiça nasce da Fé. Uma evangelização que estabeleça o Reino de Deus, que deve nascer primeiro no coração do homem³⁰⁶.

Essa postura concilia a prática política conservadora cristã, de que o mundo religioso não pode imiscuir-se no campo político, com a postura emergente do cristão que se lança candidato e, no caso carismático, a própria candidatura política reveste-se de uma mística de apostolado³⁰⁷. A política é vista como possibilidade de expansão da evangelização, contudo, não pode ser confundida ou trabalhada pela religião.

No entanto, às vezes de modo muito sutil, algumas situações nos surpreendem, como relata Camurça:

De um lado, constatamos um pujante engajamento político de expressivas correntes religiosas brasileiras, maciçamente evangélico-pentecostais, engrossado por segmentos da hierarquia, do clero e dos movimentos carismáticos da Igreja Católica, somados ainda a kardecistas-espíritas. Esta frente cristã conservadora/tradicional, por seus dogmas/princípios religiosos, contribuiu decisivamente para um projeto totalizante, organizado sob uma concepção hierárquico-autoritária da família, das etnias, das classes, da produção econômica. Estas forças deram explícito suporte e vocalizaram seus interesses através da candidatura do ex-capitão do Exército e ex-deputado Jair Bolsonaro (PSL)³⁰⁸.

O reinado de Jesus não é compreendido como realidade a ser já vivenciada aqui na terra. A ausência de crítica social no discurso de Pe. Jonas, por exemplo, leva-o a compreender que a máxima da caridade cristã corresponde apenas a conduzir os irmãos aos dons espirituais. Critica-se o orgulho e pretensão dos que dizem ser possível fazer o bem ou a caridade sem o auxílio dos dons espirituais. Numa reflexão em torno do Bom Samaritano (Lc 10,30-37), Pe. Jonas menciona explicitamente:

De pouco adianta dar comida, roupa e casa a um morto. A grande maioria dos nossos irmãos está espiritualmente morta. Eles estão escravizados, amarrados, feridos, semimortos. Para serem libertados, curados, ressuscitados, precisam do poder de Deus, cujos instrumentos somos nós. Não existe outra maneira. É por isso que precisamos usar todos os dons. Recebestes de graça, de graça dai. “Vai e faze o mesmo”³⁰⁹.

³⁰⁶ RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 105-106. – Cf. PEDDE, Valdir. *Carismáticos luteranos e católicos: uma abordagem comparativa da performance dos rituais*. Porto Alegre: UFRGS, 2000. Dissertação de mestrado, p. 68.

³⁰⁷ O engajamento carismático na política parece retomar princípios da cristandade e há forte intenção de fazer frente à crescente ascensão de políticos evangélicos. De acordo com Alessandra Rosa, a construção da “civilização do amor” seria viabilizada pelo ministério “Fé e Política”, que engendraria uma mobilização social cuja base seria os grupos de oração universitários. Cf. ROSA, Alessandra. *A Renovação Carismática Católica no espaço laico: um estudo sobre o Grupo de Oração Universitário (GOU)*. Juiz de Fora: UFJF, 2007. Dissertação de mestrado, p. 136.

³⁰⁸ CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Um poder evangélico no Estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro*. Revista Nupem, Campos Mourão, v. 12, n. 25, p. 82-104, 2020.

³⁰⁹ ABIB, Aspirai aos dons espirituais, p. 32.

Na reflexão denominada “Somos cidadãos do céu”, Felipe Aquino critica a Teologia da Libertação por incitar o cristão a pôr sua esperança em Cristo somente nesta vida, buscando apenas seguranças terrenas, esquecendo-se da condição cristã de cidadãos do céu. Felipe Aquino alerta para o perigo de certo humanismo exagerado que chega a dispensar a graça de Deus, como se essa não fosse imprescindível no sucesso das obras espirituais. O autor afirma que:

É por essa razão que a Teologia da Libertação, pelo menos como a ensinam seus principais líderes, é totalmente subversiva e condenável, pois quer um Cristo apenas terreno, libertador social (não redentor), descompromissado com aquele que disse: ‘O meu reino não é deste mundo’ (Jo 18,36a)³¹⁰.

Insiste-se em que não adianta querer construir o céu aqui nesta terra³¹¹ e que “aqueles que não crêem na eternidade jamais se conformarão com a precariedade desta vida terrena, pois sempre sonharão com a construção do céu nesta terra”³¹². O discurso sobre a transitoriedade das coisas terrenas se reafirma assim:

A razão profunda dessa realidade tão transitória é a lição cotidiana que Deus nos quer dar de que esta vida é apenas uma passagem, um aperfeiçoamento, em busca de uma vida duradoura, eterna, perene. Em cada flor que murcha e em cada homem que falece, sinto Deus nos dizer: “Não se prendam a esta vida transitória. Preparem-se para aquela que é eterna, quando tudo será duradouro, e nada precisará ser renovado dia a dia”³¹³.

Se, para a RCC, todo o poder dado a Jesus e manifestado na encarnação é para unir a humanidade a Deus, tal se dará pela santificação, então, faz-se necessário agora aproximar os dois assuntos já tratados (encarnação e poder) com o tema da santidade.

5. A santidade de Jesus como paradigma carismático

A proposta de formação carismática visa a orientar a vida do cristão carismático, sua reflexão sobre a santidade tem por finalidade propor um agir no mundo. Pautada na reflexão bíblica sobre a santidade, enquanto relação de proximidade com Deus, encontra na pessoa de

³¹⁰ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 81.

³¹¹ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 21. Felipe Aquino compilou um opúsculo com a instrução *Libertatis Nuntius* e algumas críticas à Teologia da Libertação: AQUINO, Felipe (org). *Teologia da Libertação*. Lorena: Cléofas, 2002.

³¹² AQUINO, Em busca da perfeição, p. 22. – Brakemeier, ao tratar das interpretações da Bíblia na América Latina, recorda que, embora o Reino de Deus não se identifique com determinado projeto político, a esperança desse reino compromete com o direito e a justiça social, inspirando novos profetas pela leitura bíblica. BRAKEMEIER, A autoridade da Bíblia, p. 70.

³¹³ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 21.

Jesus a perfeita realização dessa relação e o modelo a ser seguido. “Ser santo é testemunhar a fidelidade à lei santa de Deus, levando às últimas consequências esta fidelidade”³¹⁴.

A RCC demonstra preocupação em relação ao processo de secularização da sociedade, caracterizada pela crescente distância entre a moral cristã e comportamentos da sociedade e pela perda da noção de pecado, do temor a Deus, do respeito aos mandamentos. E como reação a isso propõe a reconstrução de uma sociedade que tenha como base a moral cristã e seu conceito de santidade.

Jesus é apresentado como o único caminho e medida para a conduta moral e ética da comunidade. O que se propõe ao cristão é o viver na força do Espírito Santo uma vida sobrenatural. Ao mesmo tempo em que se constata o problema social atual, demonstrando certa acuidade em relação ao contemporâneo, a reação carismática parte para um retorno ao passado e um apego à moral cristã tradicionalista como sinal de santidade. A ideia de vida sobrenatural tende a menosprezar a vida humana na sua totalidade, que é multidimensional e exige respostas no tempo e história presentes.

A vida sobrenatural vivida isoladamente poderia não ser suficientemente protetora para o cristão, então, na RCC, conclui-se que Jesus forma comunidades para salvar os fiéis dos perigos do mundo³¹⁵. Baseando-se nisso as comunidades de RCC transformaram-se em comunidades de vida enquanto alternativas a um modo social de viver, como espaço para se viver autenticamente o evangelho, distanciando-se da corrupção social³¹⁶. Na metodologia carismática se delineia o propósito de assegurar uma rede cooperativa entre os que se consideram no caminho da santidade.

Nesse espaço eles podem ajudar-se mutuamente, porém não terão como meta nenhuma transformação da sociedade, mesmo nas realidades que lhes são mais imediatas como vida familiar, trabalho, escola, bairro. Portanto, a RCC, em meio a sua crítica às características da pós-modernidade, assume um dado pós-moderno que é o apego ao individualismo. Por mais que num ou noutro discurso carismático se fale de cuidar ou salvar a família, o que parece estar em jogo é a salvação estritamente pessoal³¹⁷.

³¹⁴ RENOVAÇÃO, Santidade, p. 55.

³¹⁵ Cf. RENOVAÇÃO, Liderança em serviço, p. 26.

³¹⁶ Um exemplo de comunidade de vida é a Toca de Assis. Embora se afirme como fraternidade leiga independente da RCC, seu fundador tem vínculos com esse movimento. Os seguidores do Pe. Roberto Lettieri optam por uma vida de radical abnegação e consagração a Deus inspirada numa atualização da opção franciscana pelos pobres. Portela aponta para o fato de que, paradoxalmente, a Toca de Assis concilia espontaneidade com normatividade e estruturação institucional. Cf. PORTELLA, Rodrigo. *Em busca do dossel sagrado: a toca de Assis e as novas sensibilidade religiosas*. Juiz de Fora: UFJF, 2009. Tese de doutorado, p. 383.

³¹⁷ Libanio sugere que a RCC, apesar de propor uma relação comunitária, não cria vínculos entre as pessoas, chegando até mesmo a espiritualizar o individualismo do sistema capitalista dominante. Cf. LIBANIO, A religião, p. 34. – Gonzalez considera que a RCC concilia uma intensa vivência eclesial, típica do catolicismo

5.1. Jesus orante: a santidade cristã como experiência de oração

O sentimento de participação do Espírito na vida do carismático leva-o a perceber a necessidade de um comportamento moral condizente com a nova realidade. Assim, “a partir do encontro vivo com Jesus, começa uma vida nova que se expressa e se manifesta em um compromisso moral e em uma vida de culto e de religião, como fruto e consequência normal da viva presença de Jesus e da ação do Espírito Santo”³¹⁸.

De acordo com a vontade de vida sobrenatural, a vida de Jesus é explicada em função da imortalidade e, a partir disso, justifica-se que o cristão deve ser capaz de resignadamente suportar afrontas e perseguições em nome de Jesus. Os atos de Jesus seriam testemunhos de sua vocação à santidade. A RCC coteja os relatos evangélicos, extraindo as indicações de que vida de santidade seria tão somente uma vida de oração. Insiste-se no Jesus que ora em todos os momentos de sua vida, porém confere-lhe ares de certa alienação social.

O próprio Cristo é o caminho de oração, ou seja, é preciso orar em seu nome, buscar viver sob seu senhorio e fazer a experiência da unção do Espírito Santo. São apresentadas várias práticas de oração, assumindo a herança da tradição cristã, mas continuamente incentivando o fiel carismático a ter uma vida de união com a pessoa de Jesus, respeitando sua subjetividade nessa relação. O carismático que vive a santidade é o cristão orante, aos moldes de uma oração em que nem sempre a vida como um todo é matéria para a vivência da fé e a experiência espiritual. A separação entre sagrado e profano é, para um carismático, muito nítida e, por isso, afugentar-se das realidades mundanas é assegurar-se de santidade.

A graça de Deus vem em auxílio da fraqueza humana para que surja então no convertido uma nova vida moral³¹⁹. Isso se dará por uma aplicação à “oração constante, meditação, vida sacramental, a aceitação da vontade de Deus em tudo o que acontece, a paciência, a reta intenção em fazer tudo para Deus e a persistência em prosseguir sempre, sem nunca desanimar”³²⁰. Apresenta-se novamente uma linha de santidade que se configura por aspectos religiosos pessoais, revalorização dos sacramentos e docilidade à vontade de Deus. A linguagem utilizada parece pré-conciliar e fundada num medo diante do mundo.

tradicional, com uma perspectiva individual, pois responde às angústias existenciais do fiel. Cf. GONZALEZ, Keila Patrícia. *A Renovação Carismática Católica: continuidade e rupturas no catolicismo brasileiro* (1969-2005). Assis: UNESP, 2006. Dissertação de mestrado, p. 145.

³¹⁸ RENOVAÇÃO, Batismo no Espírito, p. 18.

³¹⁹ Para Edênio Valle, a RCC propõe uma moral do indivíduo que tem visão conservadora acerca dos processos sociais e da história. Cf. VALLE, Edênio. *A Renovação Carismática Católica: algumas observações. Estudos avançados*. São Paulo, v. 18, n. 52, set-dez./2004, p. 102.

³²⁰ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 9.

Não se pode negar que a RCC compreende a encarnação enquanto santificação do trabalho³²¹ e que o discurso carismático fala de uma unidade entre mundo e religião, mundo do trabalho e Igreja. A santificação do trabalho costuma ganhar aspecto de distinção em relação ao que os outros vivem. Quase sempre, o carismático porta-se como o “puro” incomodado e, por que não, “revoltado” com a “impureza” presente no mundo e na vida de seus semelhantes. Além disso, essa compreensão da encarnação tem um matiz egocêntrica e não é a realidade mesma que é santificada, mas tão exclusivamente o sujeito que fez a experiência de vida no Espírito. Não raro, tal interpretação casa-se oportunamente com a mentalidade capitalista do “bom funcionário”³²².

5.2. Jesus, humilde e manso, servo sofredor: a santidade cristã adquirida pela dor

Ao Cristo orante segue-se o Jesus humilde e manso, servo sofredor. A modéstia de Jesus é lembrada pela origem de “*húmus*”, aquilo que se acha na terra. Acena-se para a realidade humana que precisaria encontrar a motivação de sua humanidade no fato de ser totalmente dependente do Criador. A assertiva é correta, pois o que permite a Jesus salvar a humanidade é justamente colocar-se na condição de humano, de pó, de carne, de dependente do Pai; porém, ao não compreender ou não aceitar que é na condição humana que isso se dá, a RCC espiritualiza a ideia de humildade como um sentimento apenas estético, perceptível no discurso, no vestuário, nos hábitos, mas distante daquela imagem bíblica.

A devoção ao Coração de Jesus é apropriada pela RCC como recordação máxima da misericórdia divina e humana. Pe. Jonas lembra que Jesus sendo Deus não é insensível, pois tem um coração que ama, sofre, perdoa, mas sente dor. A missão de Jesus em sua segunda vinda é limpar a humanidade contaminada pelo pecado. O que diferencia essa missão de seu primeiro envio é que agora ele vem para fazer justiça, ou seja, castigar os maus e premiar os bons³²³. Diante disso, é preciso decidir a quem servir.

As bem-aventuranças são adotadas como o caminho de santidade. A idealização sobre a pessoa de Jesus nesse aspecto permite aos autores da RCC agregar à pessoa de Jesus uma opinião de renúncia a todo direito. O manso seria o subserviente, até mesmo o que, em alguns momentos, se omite; pois renuncia aos seus direitos. Além disso, ser manso estaria ligado a um modo diplomático de se comportar no mundo. “Precisamos aceitar as humilhações sem

³²¹ Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 56.

³²² Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 57.

³²³ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 30.

desforras, murmurações, escândalos, gritos, sem revide. A revolta que temos quando somos humilhados, provém da ferida de nosso amor próprio que a humilhação causa”³²⁴. A justiça seria um atributo divino e não competiria ao cristão reivindicá-la, mas sim aguardar que o próprio Deus a execute.

Pe. Jonas, ao tratar da atualização do martírio cristão, parte do fato de que Jesus é o primeiro mártir, pois ao proclamar-se Deus, Rei, Senhor, Messias, desencadeia o processo de sua perseguição e morte. Morte que se justificará pela necessidade de salvar a humanidade³²⁵. Dar testemunho desse Jesus é a tarefa do carismático que, no seu contexto, experimentará também o martírio, afinal o sofrimento do cristão estaria a serviço da purificação pessoal.

Somente assumindo o sofrimento, a humilhação e a dor, aquilo que Jesus sentiu na cruz, é que o cristão poderá se salvar³²⁶. Assim, parece se admitir quando na Ofensiva Nacional da RCC se assegura que:

A voz profética está gerando como consequência a perseguição e o martírio. Nos últimos anos, os cristãos, participantes da RCC, ao terem dificuldades de vivenciar sua “experiência de Igreja” após um momento de perplexidade e medo, buscaram responder a esta situação explicitando maior adesão à Igreja, reagrupando-se em Comunidades Eclesiais mais comprometidas, onde sua identidade é preservada, vivida e expressa³²⁷.

A morte do próprio eu é, para Felipe Aquino, o início do caminho da vida cristã perfeita, pois, de acordo com sua interpretação de Jo 12,24-25 (o grão caído na terra), “[...] Jesus colocou como condição para ganharmos a vida eterna o morrer para nós mesmos e o odiar esta vida terrena”³²⁸. Assim, a perfeição cristã seria uma conquista árdua na luta diária contra as más inclinações.

A RCC retoma o dolorismo católico tradicional e lhe dá uma roupagem mais atual. Talvez, em função de toda a espontaneidade e alegria expressas nas reuniões dos grupos de orações, não se percebe tão facilmente o quanto há um mecanismo de negação do sofrimento que é explicitado no contentamento diante da imagem de um Jesus manso e humilde que sofre. A cruz que é parte da resposta cristã ao sofrimento humano é colocada no centro da reflexão e, novamente, a história humana de Jesus é quase anulada, pois o que importa é que tudo se resume num sofrimento redentor.

³²⁴ Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 15.

³²⁵ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 9.

³²⁶ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 11.

³²⁷ RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 101.

³²⁸ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 8.

“Tudo em Jesus está orientado para o momento supremo de sua morte, que culmina na ressurreição”³²⁹. A RCC deixa explícito que o Cristo adorado no movimento é justamente o do sofrimento e que, mesmo no sacramento da Eucaristia, o que se enfatiza é sua presença redentora (crucificado)³³⁰. Contudo, a ressurreição, enquanto corolário da vida e missão de Jesus, é interpretada como atitude poderosa do próprio Filho diante da morte e motivo imediato para a alegria e otimismo dos membros da RCC.

Aquilo que o Cristo viveu é aplicado imediatamente na vida do leigo carismático e, assim, chega-se a afirmar que “[...] o sofrimento acelera o processo de redenção e santificação do ser humano, pois a santidade é o objetivo máximo de Deus para a humanidade, conduzindo-a à eterna felicidade. Todos os santos sofreram, seja uma dor física ou moral”³³¹. A experiência da ressurreição é apenas sentimentalismo, explosão emocional, mas os olhares detêm-se fixos no futuro.

5.3. Jesus fracassado: a santidade cristã em meio às incompreensões

Não escapa à RCC a imagem do Jesus fracassado. “Jesus viveu o fracasso até as raízes, um profundo mistério de sua vida; mistério de amor ver-se esmagado pelo sentimento de fracasso”³³². Tal recordação é feita quando da reflexão sobre o papel das lideranças de grupos carismáticos. Não se aprofundam as causas do fracasso, pelo contrário, ele é aceito como realidade de mistério. O misterioso, o fantástico, o espetacular, o milagroso, são tidos como garantia de que se trata de realidades sobrenaturais a serem aceitas pelos humanos.

O Jesus fracassado é também coerente com a retomada do dolorismo católico tradicional e pode convir, profundamente, como exemplar. É mirando-se num Cristo fracassado que o carismático pode também readquirir coragens para acolher, no mistério de sua vida sobrenatural, as experiências de frustração ou fracasso, sejam elas de ordem pessoal, afetiva, financeira, eclesial. Enfim, o Jesus fracassado testemunha contra a humanidade que não o acolheu.

5.4. Jesus e a luta contra a idolatria

³²⁹ Cf. RENOVAÇÃO, Liderança em serviço, p. 30.

³³⁰ Cf. Id., Oração, p. 13.

³³¹ Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 47.

³³² Id, Liderança em serviço, p. 34.

A pregação carismática tem por objetivo converter o fiel ao verdadeiro cristianismo e solidificar a conversão daqueles que já aderiram ao movimento carismático. Estabelece-se um código de condutas cristão em que se faz necessário extirpar o misticismo presente na cultura brasileira. Num tom agressivo e testemunhal, os pregadores carismáticos apresentam a urgência de se libertar de toda opressão advinda do espiritismo.

A partir da leitura de textos bíblicos que proíbem a prática de comunicação com os mortos e a idolatria (Jz 6,12-14), Pe. Jonas³³³ afirma que ações espíritas dos próprios fiéis ou de seus antepassados teriam o poder de prejudicá-los no momento presente. Sugere-se uma revisão de vida, não só pessoal, mas também dos antepassados, com a finalidade de averiguar se num ou noutro momento algum membro da família frequentou sessões espíritas ou de religiões afro-descendentes.

O pensamento de Pe. Jonas é bastante similar ao pensamento da cristandade brasileira que chegou a perseguir e prender participantes de grupos espíritas, de candomblé e umbanda. As orações de libertação pedem que se renuncie a qualquer sinal ou símbolo de participação nos grupos condenados. A renúncia não se daria apenas pelo abandonar as práticas espíritas, mas por um processo orante, em que se inclui a confissão sacramental dos pecados e o desfazer-se de objetos relacionados à vivência no pecado.

Justifica-se que os efeitos de tais práticas no presente poderiam estar prejudicando a vida do fiel. É uma compreensão de mundo sobrenatural marcada pela ideia de que as ações humanas teriam inclusive poder retroativo no tempo. A força de um pacto maligno, como se considera o contato com o espiritismo, ultrapassaria o momento do rompimento, fazendo com que as manifestações demoníacas se estendessem pela vida do fiel. A interpretação supersticiosa, embora supostamente com base bíblica, leva o pregador carismático a conceder excessivo poder a um pacto mágico.

Pe. Jonas se sente um radical quando critica homossexuais, dependentes químicos, pessoas prostituídas, ladrões, corruptos. Diz ele, “estamos sendo radicais? Sim, estamos, pois é preciso. Por que as árvores aguentam as ventanias? Porque têm raízes: são radicais. Não confunda radical com radicalismo. Não somos radicalistas! Somos radicais! Temos de ter raízes, e nossas raízes estão no Senhor”³³⁴. Esse modo de se posicionar desperta geralmente grande comoção nas plateias carismáticas e cria mais uma vez o desejo de separação do

³³³ Cf. ABIB, Jonas. *Sim, sim! Não, não!:* reflexões de cura e libertação. 93. Ed. São Paulo: Canção Nova, 2008, p. 16-20. Esse livro de Pe. Jonas vendeu 400 mil exemplares, conforme nota a essa edição.

³³⁴ ABIB, Céus novos, p. 48.

mundo entre os convertidos carismáticos e os outros, fracos e sem perseverança, que se deixam guiar pelo mundo.

A RCC propõe ajuda às pessoas que passam por dificuldades com dependência química, porém a radicalidade com que apresentam essa indispensável conversão chega a extremos de rejeição à pessoa ou intimidações de sofrimento eterno a quem tem recaídas. A explanação carismática aqui se assemelha ao neopentecostal, onde se prega a negação de toda a vida passada, renúncia radical a todos os erros, e não sua integração à história pessoal.

Essa radicalidade na conversão reveste-se de uma pedagogia divina, de uma ação que vem para corrigir as falhas dos fiéis. “Deus nos ama ‘até ao ciúme’, Ele não quer nos perder para esses ídolos, para os quais somos arrastados pelas nossas más inclinações. Para nos educar e quebrar em nós o impulso dessas más inclinações, Ele usa as provações da vida”³³⁵. E ainda, “Deus nos ama e por isso nos educa através das provações da vida [...]. Assim Deus destrói em nós os ídolos que querem tomar o Seu lugar em nosso coração, que lhe pertence”³³⁶.

A idolatria na compreensão carismática diz respeito apenas ao que toca à intimidade cristã, demonstrando traços de intolerância religiosa e dificuldade em assimilar a vida enquanto processo de desenvolvimento complexo e pluridimensional. Ao estigmatizar as religiões afro-descendentes e o espiritismo como idolatrias, a RCC propugna que a condição de verdadeira religião e verdadeira salvação encontra-se exclusivamente na Igreja Católica.

Diante daquilo que foi exposto nas páginas anteriores sobre o que tange a santidade para a RCC, a exortação apostólica *Gaudete et Exsultate* do Papa Francisco nos dá uma valiosa resposta e se torna uma rica fonte do que verdadeiramente é a santidade proposta por Deus, ao mesmo tempo que é um convite a vivê-la.

A *GE* fundamenta-se na noção bíblica de santidade, mas focaliza, sobretudo, o seu aspecto ético. O humilde objetivo do Papa Francisco é simplesmente “fazer ressoar mais uma vez o chamado à santidade, procurando encarná-la no contexto atual, com os seus riscos, desafios e oportunidades” (n. 2). Nesse sentido, ele espera que as páginas da sua exortação “sejam úteis para que toda a Igreja se dedique a promover o desejo da santidade” (n. 177).

No segundo capítulo deste documento o pontífice fala sobre dois inimigos da santidade, o gnosticismo e o pelagianismo. A maioria dos católicos provavelmente nunca

³³⁵ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 119.

³³⁶ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 120. – Tampouco as questões sociais que afligem a vida de milhares, causa imediata de uma série de doenças, são contempladas, pois no discurso da RCC, além da força do diabo, algumas enfermidades podem ser permitidas pelo próprio Deus com o fim de santificar e purificar as pessoas. Cf. RENOVAÇÃO, Carismas, p. 50.

ouviu falar dessas duas heresias antigas, mas serão capazes de reconhecê-las em sua experiência de Igreja.

Esse capítulo é importante porque esclarece a implacável crítica de Francisco à rigidez, ao legalismo, ao cumprimento de obrigações, regras e normas como se fossem um dom de Deus em prol da santidade:

Muitas vezes, contra o impulso do Espírito, a vida da Igreja transforma-se numa peça de museu ou numa propriedade de poucos. Verifica-se isto quando alguns grupos cristãos dão excessiva importância à observância de certas normas próprias, costumes ou estilos. Assim se habitua a reduzir e deter o Evangelho, despojando-o da sua simplicidade cativante e do seu sabor. É talvez uma forma sutil de pelagianismo, porque parece submeter a vida da graça a certas estruturas humanas. Isto diz respeito a grupos, movimentos e comunidades, e explica por que tantas vezes começam com uma vida intensa no Espírito, mas depressa acabam fossilizados ou corruptos. (n. 58)³³⁷.

Assim, o sumo pontífice nos exhibe dois inimigos perspicazes da santidade: o gnosticismo e o pelagianismo, que são duas deturpações da santidade. Essas duas heresias, que já foram motivo de muita reflexão ao longo do cristianismo e que agora retornam com novos matizes, em aparência de espiritualidade. Os formuladores e defensores do gnosticismo propunham uma salvação baseada num conhecimento espiritualizante, que se distanciava da corporalidade e materialidade. Era uma proposta de um cristianismo desencarnado da realidade, um Cristo que não levava consigo as marcas da encarnação na história. Deste modo, prossegue o Papa:

Sem nos darmos conta, pelo fato de pensar que tudo depende do esforço humano canalizado através de normas e estruturas eclesiais, complicamos o Evangelho e tornamo-nos escravos dum esquema que deixa poucas aberturas para que a graça atue. São Tomás de Aquino lembrava-nos que se deve exigir, com moderação, os preceitos acrescentados ao Evangelho pela Igreja, para não tornar a vida pesada aos fiéis, [porque assim] se transformaria a nossa religião numa escravidão. (n 59)³³⁸.

O segundo opositor perspicaz da espiritualidade, segundo o Papa Francisco, é o pelagianismo: uma ideia de salvação fundamentada na vontade humana e no esforço pessoal, desprovida da graça e da ação divina. Esta ideia se aprofundou com outros pensadores que se esqueceram da palavra do Apóstolo Paulo: “a escolha de Deus não depende da vontade ou dos esforços do ser humano, mas somente de Deus que usa de misericórdia” (Rm 9,16), ou que Ele “nos amou primeiro” (1Jo 4,19).

³³⁷ FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate (GE)*. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 41.

³³⁸ Cf. *ibid*, p. 42.

Deste modo, gnosticismo e pelagianismo são inimigos da santidade porque cada um mina a saúde da comunidade eclesial, concentrando-se na experiência privada ou no esforço individual. Verifica-se assim, que a RCC por não ter uma clareza da doutrina do mistério da encarnação e por não se dá conta, às vezes bebe também de algumas heresias que a igreja tanto já combateu, por isso, deve rever até mesmo seu programa de formação no que toca a santidade.

5.5. A retomada da escatologia

O movimento carismático, ao abordar determinados aspectos da escatologia, mantém constante coerência com o tradicionalismo católico. Desta forma, volta-se a uma apresentação sobre as penas do inferno e purgatório como ameaças e argumento de persuasão. O Deus justo, para o carismático, equivale ao executor da justiça terrena. A reflexão sobre a misericórdia divina não impede o carismático de alimentar em si e em seu grupo um apego a um Deus castigador que punirá os maus e premiará os bons. Pode-se, pois, questionar até que ponto a RCC consegue propor um caminho de intimidade com Deus ou se estaria tão somente reforçando pela subjetividade uma visão de concorrência espiritual e de subserviência fundada no desejo de vingança eterna realizada pelo próprio Criador.

6. Sistematização teológica

Ao final da apresentação da cristologia popular carismática e o discipulado dela subsequente, é indispensável estruturar algumas questões nele sugeridas. Nota-se a carência de material referente à cristologia num movimento que insiste em proclamar “Jesus vive e é o Senhor!”. A reflexão cristológica da RCC não demonstra a renovação sugerida pelo nome do movimento. Há uma assimilação imediata da pessoa de Jesus por parte do fiel carismático. Desta forma, o que se pode inferir da cristologia esteve quase sempre associado imediatamente à vivência cristã. Diante disso, propõe-se uma sistematização que dê conta dessas duas vertentes.

6.1. A cristologia popularizada pela RCC

A compreensão de que o Filho se encarna para salvar a humanidade e fazer um ajuste entre Deus e suas criaturas, compromete toda a imagem de Jesus veiculada pela RCC. Ele é o

enviado para uma missão mortal, sacrificial. A encarnação é manifestação da misericórdia de Deus, mas também do orgulho divino ferido a ser reparado. O fazer-se carne é uma humilhação ou aprisionamento da divindade.

O movimento carismático oferece um caminho a esse Jesus por um acesso alegre, suave, entusiasta. Também a imagem de Jesus sofrerá influências desse entusiasmo. O movimento justifica sua alegria na ressurreição de Jesus, porém não se atribui como chave hermenêutica para sua cristologia. O sofrimento da paixão é mais coerente com as premissas da soteriologia da satisfação. A ressurreição é traduzida pela compreensão de que Jesus está vivo no interior de quem acolhe o Espírito Santo.

O Cristo vivo carismático se multiplica em infinitas e diversas facetas, cada qual segundo os contornos estabelecidos pelos fiéis que fazem dele uma experiência pessoal e subjetiva. Facilmente, a vida de Jesus é interpretada como emocionalismo. Sua humanidade configura-se somente aos aspectos da sensibilidade. A RCC avança em relação ao catolicismo popular ao permitir um acesso a esse Jesus e por torná-lo conhecido como um Deus humano sensível. Graças ao intimismo carismático, é um super-humano.

Somente poderia reparar o erro humano à honra divina alguém que fosse dotado de forças especiais. Jesus é plenificado de poder para exercer sua missão. O combate ao reino de Satanás só seria possível com o poder de Deus manifestado na pessoa de Jesus. Os milagres por ele realizados testemunham a sua divindade e são exercidos como credenciamento divino. Mas, acima de tudo, eles demonstram que Jesus goza da presença do Espírito. Ele é o Deus encarnado e cheio do Espírito, distinguindo-se de todo e qualquer humano por possuir dons extraordinários. Desta forma, Jesus é o primeiro “carismático”, no sentido restrito da RCC, como aquele que experimenta os dons do Paráclito.

O poder de Jesus se revela também na sua capacidade de ensinar. Por ela Jesus expõe ao mundo uma ciência, sabedoria, inspirada diretamente pelo Espírito, como que ditada pelo Pai. Novamente, rompe-se com a liberdade de Jesus e tem-se nele um simples veículo de comunicação. A ênfase na preexistência do Filho distingue-o como um Deus que se veste de humano, mas que devido à sua condição divina, não poderia caber nos limites da humanidade corrompida em sua raiz.

O caráter institucional do Jesus sacerdote se sobrepõe às dimensões profética e real/pastoral. A capacidade de consagrar o mundo, tornando a humanidade santa é proposta como sua ação característica. Então, a atuação de Jesus como profeta é diminuída em sua intensidade, e mesmo quando se considera a sua profecia tem-se nela a revelação prévia de fatos futuros. Jesus não é profeta por seguir a tradição de Israel de fidelidade a Deus. Na

interpretação carismática não se compreende o agir de Jesus como a confluência de uma liberdade ímpar para interpretar a realidade e o posicionar-se a favor do projeto divino. O reinado de Deus como realidade na terra é interpretado pela RCC como ufanismo cristão. Para a RCC, Jesus é rei segundo um modelo de realeza humano, mas paradoxalmente, com efeitos apenas sobrenaturais. O mundo permanece invencível, apesar de todo o poderio de Jesus, pois o poder de Satanás ainda vige sobre os corações humanos.

Jesus é o encarnado com poder, enviado para santificar. A posse do Espírito em Jesus se destina a santificar a todos os seus fiéis. A santidade de Jesus se manifesta pela sua íntima e subjetiva relação com o Pai, pela expressão dos sentimentos mais puros de humildade e mansidão, pela aceitação resignada do sofrimento e fracasso, pelo anúncio de um mundo vindouro de paz. Jesus tem sua liberdade humana reduzida ao cumprir uma trágica vontade do Pai. E quando experimenta o sofrimento, os seus poderes excepcionais são utilizados para que suporte aquilo que nenhum ser humano suportaria.

A leitura dos Evangelhos numa interpretação espiritualizante impede o movimento carismático de perceber o alcance dessa literatura neotestamentária, diminuindo seu significado ao literalismo ou à subjetividade do intérprete. O desprezo quase total ao estudo³³⁹ e aos efeitos da exegese admite as mais diferentes interpretações fantasiosas e mágicas com sérios riscos cristológicos. Embora manifeste coerência com o discurso oficial da doutrina católica, a RCC apresenta um outro Jesus, deixando evidente que a cristologia permanece como seara extremamente carente de uma reflexão que seja adequada aos desafios do mundo hodierno. A teologia expressa pela RCC é aquela oficial, embora, por vezes, retomando reflexões tradicionalistas e evitando dialogar com novas tendências.

Em síntese, a RCC, enquanto movimento pós-conciliar, estabelece-se como movimento de renovação e de conservação. Ela permite uma exteriorização da fé numa perspectiva mais espontânea, dando relevo ao papel do leigo; porém mantém-se conservadora e não avança na reflexão pós-conciliar de diálogo com o mundo a partir da “*Lumen Gentium*” que é Jesus de Nazaré, o Cristo (LG 1). A cristologia popularizada pelo movimento carismático somente atualiza ao permitir o encontro do fiel com a pessoa de Jesus. De resto, ela comprova adaptação do catolicismo popular, ressaltando o dolorismo, o pavor do pecado, o risco de sofrimentos eternos. A desumanização de Jesus faz da sua condição carnal somente simulacro, mero envólucro, realidade a ser abandonada quando da ressurreição e glória.

³³⁹ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 24. – Inclusive se vê alguns membros da hierarquia como incrédulos. “Devemos viver pela fé e não apenas pelo raciocínio. Por isso o dom carismático da fé é tão precioso”. *Id.*, Aspirai os dons espirituais, p. 39.

Os membros do movimento carismático precisam entender como afirma Ney de Souza que:

Falar de piedade popular é falar da piedade dos empobrecidos. É estar intimamente ligado com o Deus incarnado na América Latina, nos seus mais variados elementos culturais. Falar de piedade popular, fé, empobrecidos, Deus, é também falar do pensamento do Papa Francisco, o papa dos empobrecidos³⁴⁰.

Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* o próprio Papa Francisco declara que “as expressões da piedade popular têm muito que nos ensinar e, para quem as sabe ler, são um *lugar teológico* a que devemos prestar atenção particularmente na hora de pensar a nova evangelização (n 126)”³⁴¹.

Desta maneira, a cristologia que o Papa Francisco prefere não se encontra integral e exclusivamente nos livros, mas está escrita, em primeiro lugar, nos rostos, nos lugares e nos gestos de Cristo e dos homens. Lê-se no rosto dos pobres, nas periferias existenciais e nos gestos de proximidade para com as pessoas que sofrem.

Vale ressaltar que o pietismo diferentemente da piedade popular influenciou o surgimento de movimentos religiosos independentes de inspiração protestante tais como o metodismo, o evangelicalismo, pentecostalismo, o neopentecostalismo e grupos carismáticos da RCC. Isso nos demonstra o caminho arriscado que o movimento carismático percorreu, muitas vezes não sabendo se estava na trilha do pietismo ou da piedade popular como foi visto neste último capítulo.

6.2. O cristão carismático como outro Cristo

A RCC propõe um caminho de renovação da fé cristã católica. Seu eixo fundamental é a confiança na ação do Espírito Santo, particularmente interpretada no grupo como “batismo no Espírito”, vivendo um novo Pentecostes. Essa manifestação espiritual concede ao fiel a vivência de dons e carismas especiais que se aplicam na comunidade religiosa, mais especificamente no próprio grupo de oração. Conforme Massarão recorda, a CNBB procurou orientar o movimento acerca do uso desses dons e seu significado no interior da Igreja, disciplinando suas práticas³⁴².

Uma das manifestações do Espírito, segundo a RCC, é a concessão ao fiel da libertação física e psíquica e ainda a convicção de sua adesão à pessoa de Jesus como “o

³⁴⁰ SOUZA, Ney de. *Piedade Popular*. Teologia do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2019, p. 69.

³⁴¹ FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium (EG)*. São Paulo: Paulinas, 2013, p.79.

³⁴² Cf. MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: a Renovação Carismática na Igreja Católica* (1969-1998). Campinas: UNICAMP, 2002. Dissertação de mestrado, p. 87.

Senhor”³⁴³. Reconhecendo-o dessa forma e vivendo um processo de contínua conversão, o carismático é exortado a levar uma vida de santidade que se expressa por práticas piedosas, leitura da Bíblia e devoção mariana. A partir disso, ele já possui o necessário para romper com o mundo, tornando-se uma pessoa que vive a experiência da transitoriedade e precariedade da vida na certeza de que o mais importante é o Reino dos Céus, a vida sobrenatural após a morte física, mas já presente em seu coração.

Como a RCC abre espaço para a manifestação da subjetividade e o movimento chega ao Brasil justamente num período em que essa dimensão humana é incentivada, é fácil notar no meio carismático uma autonomia na interpretação dos textos bíblicos, na expressão orante pessoal e comunitária, na participação religiosa. Além, é claro, do forte resgate da autoestima, feito por longas sessões de oração, cantos, louvor, pedidos de perdão. Vê-se a assunção de uma nova pessoa, diferente do católico tradicional que era menos aplicado à leitura bíblica e que se mantinha sempre submisso às orientações do “catecismo de primeira comunhão”.

O carismático é um novo modelo de cristão, conforme o próprio movimento o compreende:

O cristianismo não é, sobretudo, uma doutrina, uma série de práticas ou de obrigações. Ser cristão é a experiência vivida da realidade de sua morte e ressurreição redentoras, ser cristão é estabelecer com Ele uma relação pessoal e irradiar o amor divino aos outros. Sua vida comunitária é orientada totalmente para Jesus Cristo e submetida ao seu senhorio³⁴⁴.

“Novo cristão” que, inclusive, goza de certa liberdade em relação às autoridades eclesiais e postura crítica diante da hierarquia³⁴⁵. O mesmo Espírito que se manifesta na hierarquia, fala e move a ação carismática, portanto, concede-lhe também uma autoridade sobre o que crê como melhor orientação a ser seguida. Há claramente no meio carismático uma desconfiança em relação a membros da hierarquia católica que não comungam com o pensamento do movimento. Com a finalidade da conversão desses membros religiosos se elevam muitas orações carismáticas. Uma das razões a que o movimento carismático arroga o seu crescimento e a opção do seu modo de “viver a Igreja” é a ausência de sacerdotes e a falta de um acompanhamento adequado por parte da hierarquia que aceitasse a sua identidade. Numa perspectiva dos impactos institucionais, Faustino Teixeira menciona que

³⁴³ Cf. PRANDI, Um sopro do Espírito, p. 50-51.

³⁴⁴ RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 25.

³⁴⁵ SILVA, Sécio de Souza. Uma leitura interpretativa das “Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica” à luz da teoria da Religião. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 6, n. 11, dez. 2007, p. 60.62.

a RCC é vista positivamente como um instrumento importante na estratégia de recatolização em curso, mas simultaneamente torna-se motivo de controvérsia em razão de sua dinâmica autonomista, que pode significar uma ameaça ao modelo vigente de catolicismo clerical³⁴⁶.

O Jesus carismático é um Deus que deixa transparecer seus aspectos emocionais de sensibilidade, de afeto, de misericórdia. Ele entra na realidade humana, mas parece não ser tocado por ela; servindo então como modelo para o carismático que se sabe também filho de Deus, vindo do coração do Pai, que entra na realidade terrena, mas que não deve com ela se misturar. O Jesus carismático torna-se paradigma para o cristão que se isola no seu grupo renovado como numa redoma protetora frente às inúmeras ameaças do mundo. Mais uma vez o aspecto mágico se sobrepõe, já que o resguardar-se do mundo se dá pela acolhida do Espírito com seus dons extraordinários. Dons esses que devem ser cultivados pelas práticas dos carismáticos.

O Jesus da RCC é aquele que conforta e alivia, de alguma forma, anestesia a atrocidade da vida. Como no contexto pentecostal protestante, o desejo de viver uma intimidade com a Trindade³⁴⁷, o gozo espiritual da consolação de Jesus Cristo impele ao desprezo do mundo. Um carismático, enquanto católico que fez experiência de conversão, pode frustrar-se muito rapidamente ao perceber que não se consegue facilmente escapar do mundo, que é nele que se constitui e é chamado a interagir. Pode frustrar-se ainda por perceber que o Deus miraculoso e extraordinário não se manifesta mais dessa forma, apesar de toda a banalização dos milagres proposta pela RCC³⁴⁸, gerando uma ambiguidade acerca do ser do próprio Deus, oscilando entre o amoroso, mas justificador; misericordioso, mas castigador; fiel, mas ciumento ao extremo, capaz até mesmo de punir.

A almejada proteção oferecida pela RCC por meio de vários cursos ou seminários aos grupos ou comunidades tem também suas limitações, pois enquanto formações humanas contarão sempre com dificuldades a serem superadas no chão da história e não num lugar etéreo como compreendem a fé e a religião. As “comunidades de vida” apresentam características similares à formação de ordens e congregações religiosas, manifestando que o possivelmente plural é incorporado na uniformidade do grupo³⁴⁹. E, provavelmente se possa afirmar que, da mesma forma, como as ordens religiosas assumem por vezes uma das

³⁴⁶ TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 20, set./nov. 2005.

³⁴⁷ Cf. PRANDI, Um sopro do Espírito, p. 37.

³⁴⁸ Cf. DÁVILA, Brenda M. Carranza. *Movimentos do catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição*. Campinas: UNICAMP, 2005. Tese de doutorado, p. 332-338.

³⁴⁹ MARIZ, Cecília L. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun/2003, p. 181.

características da pessoa de Jesus³⁵⁰; na RCC as “comunidades de vida” seriam também a expressão dessa multiplicidade de interpretações acerca de Jesus Cristo.

Apesar de sugerir uma liberdade a partir da posse do Espírito, a RCC exige de seus membros o seguimento bastante rígido de várias regras que vão desde o modo de se vestir, falar, até ao controle social, fazendo, na verdade, o fiel perder a sua liberdade de expressão³⁵¹. O carismático, apesar de todas as manifestações de louvor, é sempre uma pessoa temerosa de sua salvação. Mas uma salvação que não passa pela prática da vida, mas sim por um contínuo cuidado, escrupuloso, na vivência da piedade cristã. O carismático não é um cristão a partir dos Evangelhos, mas sim um devoto do Deus apresentado por Jesus.

Um aspecto a se ressaltar é que, possivelmente, resida justamente nessas fragilidades algo de excepcional. A RCC é, de alguma forma, um movimento que permite que a encarnação ganhe vida, se atualize. À medida que o fiel conhece um Jesus Cristo que ultrapassa também os limites das formalidades eclesiais tradicionais e pode estabelecer com ele livremente um diálogo, renasce a possibilidade da eterna comunicação entre Deus e suas criaturas, passando não pelo caminho racional, mas pelo emocional. O Jesus carismático é um Jesus vivo, mesmo que não seja o Jesus em total conformidade com o Evangelho. A RCC reproduz, numa escala menor, o que a comunidade cristã realizou, ou seja, ressignifica a vida de Jesus a partir de seu próprio contexto. E o faz pela associação entre poder e santidade.

A hermenêutica carismática é uma interpretação de fé. Um grupo que tem convicção de que o Espírito é que o movimenta e permite interpretar a ação de Jesus de acordo com essa fé. A fé, em si mesma, será sempre um ato de interpretar, e no caso carismático, ela é, por excelência, uma interpretação da pessoa de Jesus a partir da ênfase no Espírito. De acordo com Edvania Silva, há também uma interpretação da pessoa do carismático como a encarnação do “homem ou mulher de Deus”, um enviado que tendo ouvido a voz de Cristo, conhece sua vontade e tem agora uma missão: anunciar a Boa-nova³⁵².

O carismático é aquele que sente em sua vida um poder especial por se fazer dócil ao Espírito. O poder dado a Jesus tem por finalidade comunicar a salvação e o carismático sente que os dons extraordinários que julga exercer são também uma extensão dessa salvação. Poder que se expressa por carismas vividos no próprio grupo e para o benefício dos seus

³⁵⁰ Hébrad considera que essas comunidades de vida formam um novo estilo de ordem religiosa em moldes laicais. Cf. HÉBRARD, Monique. *Os carismáticos*. Porto: Perpétuo Socorro, 1992, p. 40.

³⁵¹ Cf. OLIVEIRA, Luciane Cristina de. *Corpos à procura do mundo sagrado: sujeição às normas da Renovação Carismática Católica*. Araraquara: UNESP, 2009. Tese de Doutorado, p. 45.

³⁵² Cf. SILVA, Edvania Gomes da. *Os (des)encontros da fé: análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica*. Campinas: UNICAMP, 2006. Tese de doutorado, p. 217. – CORDES, Paul Josef. *Reflexões sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 53.

membros. O poder não é um dom natural humano, mas sim um processo de empoderamento que se instala quando a pessoa deixa-se guiar pelo Espírito. A RCC mantém, portanto, toda sua confiança de que em Deus se encontra essa fonte de poder capaz de sustentar sua ação, posto que reconhece também as suas fragilidades enquanto grupo humano.

O poder na RCC, enquanto realização do extraordinário, está intimamente vinculado à ideia de santidade. Adquire-se mais o poder, ou seja, a comunicação irrestrita com o Espírito, quanto mais se estiver vivendo a santidade. O dilema carismático é que, quanto mais santo, mais poder carismático deve-se exercer; contudo, vive-se num mundo onde essa santidade é ameaçada. O Jesus carismático era um homem distinto dos de sua época, era um santo enquanto separado também do mundo. Os que tiveram contato com Jesus despertaram para a santidade e com ela adquiriram poder. Assim, a RCC propõe uma renúncia a tudo o que se refere ao mundo material tendo em vista a constituição cristã da cidadania celeste, único espaço legítimo e pleno de santidade.

Essa cidadania celeste é suficiente para que o carismático concentre seus esforços numa salvação de cunho individualista, bastante consonante com a ideologia capitalista, onde mais se investe para melhor receber retorno ou lucro. Com essa concentração no individual não se almeja nenhuma mudança de ordem social, a não ser aquela de tornar o mundo mais santo aos moldes carismáticos. Os problemas e flagelos sociais pedem do carismático apenas oração e nunca ações efetivas. A providência divina é invocada sem que se valorize a dimensão praxica da fé.

Acredita-se que com o exposto anteriormente evidenciou-se também, seja por semelhança ou distinção, a cristologia popular no pentecostalismo e neopentecostalismo. O Cristo proposto pelas comunidades evangélicas também é compreendido como enviado em missão de salvar, concretizando seu objetivo pela morte na cruz. O radicalismo pentecostal e neopentecostal é assumido pelos fiéis como sinal de plena adesão à pessoa de Jesus. O apego aos milagres, curas físicas ou psíquicas, a liberdade de expressão nas orações, o espontaneísmo nos cantos e momentos de louvor demonstram que o Cristo anunciado é aquele vivo e vivificado no fiel pela força do Espírito. O relacionamento do fiel com Jesus é caracterizado por uma radical conversão e configuração à comunidade pela prática da religião. Os perigos de instrumentalização da pessoa de Jesus, enquanto representante poderoso de Deus e único intermediário, apresentam-se quando se vislumbra no ambiente pentecostal a livre associação entre religião e prosperidade. Não há desejo de acolhida da vida de Jesus como referência para a práxis cristã. A santidade de Jesus é aceita como apego individual à salvação. Jesus é o Deus de poder que se manifesta agora na vida do crente.

O percurso realizado nesse capítulo nos situou diante das cristologias populares, particularmente, a carismática, demonstrando a atualidade de um processo de evangelização que retorne às Escrituras como fonte segura de fidelidade ao projeto proposto por Jesus. Nenhuma das cristologias populares leva em consideração a concepção do essencial para João. A RCC necessita de uma evangelização cristã, pois apresenta traços neopagãos³⁵³.

Como a compreensão cristológica revela imediata aplicação antropológica como se percebe pela manifestação carismática, é urgente uma revisão da cristologia para se propor um jeito de ser cristão. O pneumatocentrismo carismático instrumentaliza Jesus para que o fiel seja portador de dons especiais. A vivência cristã carismática só se remete à pessoa de Jesus por sua condição espiritual. O verdadeiro enviado, na concepção carismática, parece ser o Espírito e não o Filho. Mas, sabe-se através da revelação bíblica que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. O Catecismo da Igreja Católica parece querer ressaltar a ação do Espírito na história e na vida de cada um, porque somente no Espírito pode-se confessar a fé no Pai e no Filho e assim, a fé na Trindade. Alexandre A. Martins assim sintetiza:

O catecismo busca fundamentar sua argumentação no NT, mas seu ponto de partida é a fé dada pela Tradição, tanto que cita como fonte de verdade o Concílio de Niceia (325), responsável pelo dogma da consubstancialidade do Pai e do Filho, e o de Constantinopla (381), que confessa a fé no Espírito Santo que procede do Pai e é Deus Uno ao Pai e ao Filho³⁵⁴.

Para a RCC a encarnação se vincula a uma manifestação de poder em ordem da salvação que, na verdade, é traduzida como santidade a ser vivida pelo fiel. Como se trata de uma cristologia dispersa entre os carismáticos os seus efeitos pastorais não são facilmente previsíveis. Como articular uma cristologia que seja coerente com os Evangelhos e responda às práticas chamadas cristãs de um número grandioso de fiéis?

Assim sendo, os dois primeiros capítulos desta pesquisa e de modo essencial o Evangelho segundo João colaborou para sanar algumas das deficiências presentes na cristologia popular carismática não deixando dúvida no que se refere a categoria cristológica do enviado.

7. Algumas proposições acerca da cristologia bíblica do enviado diante da cristologia carismática.

³⁵³ Cf. LIBANIO, Cenários, p. 65.

³⁵⁴ MARTINS, Alexandre A. *Introdução à cristologia latino-americana*. Cristologia no encontro com a realidade pobre e plural da América Latina. São Paulo: Paulus, 2014, p. 85.

Com o objetivo de sintetizar os elementos apresentados ao longo da reflexão sobre as ocorrências de envio relacionadas à pessoa de Jesus, apresentam-se algumas proposições acerca da cristologia do enviado. Como foram elaboradas em íntima relação umas com as outras, sua disposição é apenas didática, pois não se pretende criar uma hierarquia entre elas. De alguma forma, essa síntese sobre a cristologia do enviado nas escrituras e de modo particular em João responde a algumas questões cristológicas da RCC apresentadas neste capítulo.

a) O Jesus joanino só pode ser devidamente compreendido na sua obediente relação com o Pai, seu outorgante.

De acordo com a teologia apresentada nas ocorrências de envio no Evangelho segundo João é impossível compreender a pessoa de Jesus isoladamente. Ele é constantemente referenciado na pessoa de Deus, a quem considera como Pai. A condição de enviado ressalta que Jesus vive numa obediente relação com o Pai e tem como único desejo realizar plenamente aquilo de que foi incumbido. Enquanto enviado ele se reporta ao seu outorgante como forma de garantir que seu agir e falar expressam a ação e as palavras do próprio Deus.

João soube captar os elementos fundamentais da categoria bíblica do enviado e aplicá-los, de modo analógico, à pessoa de Jesus. Assim criou uma nova visão sobre Jesus de Nazaré como representante legítimo do Senhor Deus. O evangelista esteve atento ao seu contexto cultural e não rompeu com a mentalidade monoteísta judaica. Ao longo da narrativa evangélica fica evidente a hierarquia existente na relação entre Jesus e o seu emissor. Esta visão pode corrigir a tendência a considerar Jesus “encarnação da divindade”, com traços monofisitas.

A insistência joanina em apresentar o enviado como quem ouviu as palavras de Deus o qualifica como mensageiro categorizado, fiel a ele em sua missão, que não apresenta seus próprios argumentos, mas sim aquilo que escutou diretamente do Pai. Essa audição privilegiada pode ser compreendida como atemporal, mas possivelmente ela identifica a capacidade de Jesus de perceber a vontade do Pai expressa nos clamores da vida e na tradição veterotestamentária. Ao assumir que fala em nome de Deus, Jesus evoca o direito do enviado que exige que pela palavra do mensageiro seja respeitado o outorgante. De modo contrário, ao se rejeitar a palavra de Jesus, rejeita-se a palavra de Deus.

A intimidade de Jesus com Deus é realçada pela afirmação de que ele viu o Pai. O verbo “ver” tem por finalidade demonstrar que houve um conhecimento privilegiado, não

sucumbindo apenas à mera percepção visual. Aponta para uma convivência entre os dois em que na pessoa de Jesus se dá uma assimilação do jeito do Pai. Desta forma, ele poderá dizer que faz as mesmas obras que o Pai. Jesus, por essa assimilação íntima e verdadeira comunhão com Deus, pode afirmar que quem o vê, vê o Pai (cf. Jo 14,9). No rosto de Jesus, ou seja, na sua forma de se relacionar com as pessoas no mundo, se revela o rosto daquele Deus que no Antigo Testamento ocultava sua glória. Jesus é o rosto do Pai porque age com a mesma face misericordiosa do Deus de Israel.

b) O poder de Jesus, conforme a cristologia do envio, refere-se a um agir e falar em nome de Deus, baseado na categoria bíblica do envio, particularmente sob a imagem do enviado Moisés.

A categoria de envio serviu para o evangelista João como chave interpretativa do Antigo Testamento. A composição da pessoa de Jesus em seu evangelho é marcada por características que foram expressas em outros enviados, mas particularmente na relação estabelecida entre Deus e Moisés. O agir e falar de Jesus podem ser facilmente aproximados do agir e falar do Profeta de Israel.

Jesus é constituído como enviado, e o evangelista não narra o seu agir como o de um taumaturgo, mas sim como o de um sinalizador da presença e atuação de Deus no mundo, como no caso de Moisés. Os sinais de Jesus em João ajudam a compor a sua imagem de enviado como aquele que revela Deus. O que ele realiza tem por objetivo não uma satisfação imediata do crédulo, nem tampouco uma solução de problemas cotidianos, mas, sim, denunciam uma desordem presente no mundo e apontam para a vontade de Deus.

Os sinais querem despertar a fé no *enviado*. Eles são apresentados como forma de indicar que na pessoa de Jesus há outro que age. Ao evitar o termo “milagre” (literalmente força, *dynamis*), usando ao contrário o termo “sinal” (*semeion*), que marca a tradição do Êxodo, João define claramente que Jesus vem para realizar o maior e definitivo sinal do amor de Deus para com a humanidade. Assim como Moisés sofre resistências das autoridades e do próprio povo, também Jesus é aquele que, apesar dos sinais que manifestam a ação de Deus por sua pessoa, continua sendo desacreditado.

Quando Moisés falava, atribuía-se lhe a condição de fiel transmissor da palavra de Deus ouvida no Sinai. Jesus, ao falar, atribui-se um conhecimento privilegiado do Pai, uma convivência tal em que há completa transparência de projetos, ideais, desejos, vontade. O Sinai de Jesus não é uma montanha sagrada, mas sim a comunhão pessoal afirmada pela

unidade estabelecida entre ele e o Pai. O evangelista vai além e considera que, desde todo o sempre Jesus, o *Logos*, esteve junto de Deus. Se Moisés, como enviado, subiu e desceu várias vezes o Sinai, para João o *Logos* desce uma única vez da esfera celeste para a terrestre e realiza o definitivo ato de salvação não de um povo, mas sim de toda a humanidade.

O retorno de Jesus ao Pai é característica básica do envio reinterpretada à luz pascal. Após cumprir sua missão, não há mais motivo para permanecer na esfera terrestre. Ele precisa retornar, como Moisés o fez algumas vezes ao subir a montanha para se encontrar com Deus, e comunicar ao Pai o resultado de sua missão. A passagem pela cruz será passo decisivo antes desse retorno e momento em que se revela a sua capacidade de obediente enviado. Jesus acolhe a morte que a humanidade lhe dá como resposta à sua missão e, diante dela, procede como quem sabe que o mais importante é realizar até o fim a tarefa que lhe foi confiada.

O Prólogo afirmou que a Lei foi dada por intermédio de Moisés, mas que a verdade e a graça vêm por meio de Jesus (cf. Jo 1,17). João tem claro que o enviado Jesus é superior ao enviado Moisés e todos os outros enviados do Antigo Testamento. Moisés, supostamente atestado como legitimador das ações dos incrédulos, é arrolado por Jesus como sua testemunha (cf. Jo 5,45-46). A compreensão do maná ganha nova interpretação e ajuda a discernir que, no agir de Moisés, estava agindo o mesmo Deus que agora trabalha com Jesus (cf. Jo 6,32). O apego à Lei de Moisés transforma-se em argumento favorável na boca de Jesus e clara acusação do desejo assassino das autoridades judaicas (cf. 7,19.22-23). A cegueira dos que dizem enxergar é ainda mais tenebrosa quando esses se põem como discípulos e conhecedores da origem de Moisés (cf. Jo 9,28-29).

Não aceitar que Deus age em Jesus é também negar a tradição mosaica pois, na forma como o evangelista articula a sua narrativa, as pessoas de tradição judaica são confrontadas com um enviado que se distingue sobremaneira da pessoa de Moisés, mas que, antes de rechaçá-lo, dá-lhe papel de testemunha e acusador dos adversários de Jesus, permitindo uma nova compreensão e interpretação da Lei. As obras de Jesus, como as de Moisés, são obras do próprio Deus e que testemunham em favor do enviado.

c) A santidade de Jesus é sinal de sua consagração para o envio e o coloca na condição de representante autorizado de Deus.

No Evangelho segundo João, Jesus é santo porque foi escolhido e consagrado por Deus para uma missão. Sendo assim, a santidade de Jesus contrapõe-se à santidade nascida do mero cumprimento dos preceitos religiosos. Ela é um reflexo daquela condição própria de

Deus. Jesus chama o Pai de santo (cf. Jo 17,11) e naquele contexto solicita, pela oração, que o Pai santifique, ou seja, separe para si, os discípulos.

A santidade de Jesus é destinada a confirmar no seu agir humano a manifestação de que Deus atua na realidade humana e na esfera do cosmos. Dizer que Jesus é santo é afirmar que, no mundo marcado pelo pecado, ele revela aquilo que é de Deus, amor. Ele não se afasta do mundo; antes, quer estabelecer morada nessa realidade terrena e fecundá-la com a santidade do Pai.

O Evangelho segundo João, ao propor a santidade de Jesus, não sugere aos discípulos uma fuga do mundo. Pelo contrário, exige do discípulo um agir coerente com o ser de Jesus, de tal maneira que, no mundo, se vislumbre a presença de Deus. O Jesus joanino é o da escatologia realizada no presente. E também o reino não precisa ser anunciado como realidade vindoura, pois em sua pessoa ele já chegou à humanidade, porque é “vida eterna” que aqui já se experimenta.

Jesus é a “carne de Deus” (cf. Jo 1,14a). Jesus é o enviado que experimenta a condição humana na sua totalidade e lhe dá o pleno significado ao mostrar que é possível romper com a lógica do mal e colocar toda a vida a serviço de Deus. João insiste em que o Logos encarnado é aquele, vivente entre os viventes, que experimentará a morte como realidade própria da condição de humano e que se torna o lugar privilegiado da revelação e da redenção.

Nascimento e morte de Jesus constituem o arco vivencial de seu agir santificado. De um extremo a outro é a oportunidade que Jesus tem de manifestar o que conheceu e ouviu do Pai e o que de nossa humanidade ele conhece e ouve e comunica ao Pai. O tempo de vida de Jesus é marcado pela execução de sua missão como enviado e nos dá o verdadeiro significado do ser humano. A Primeira Carta de João o assimilou muito bem ao propor que o amor a Deus é expresso no amor aos irmãos, e que é pela encarnação do Filho que Deus manifesta o seu amor para com a humanidade (cf. 1Jo 4,7-21).

A cristologia do envio permite a justa articulação entre as esferas celeste e terrestre, pois compreende a encarnação não como um fato ontológico acerca do Lógos, mas como a realização de uma missão que se exerce na terra e na condição humana. O ascendente e o descendente necessariamente se encontram e se articulam no terreno humano. Aqui se define quem é Jesus para nós e quem é ele para o Pai.

d) O envio se dá com a finalidade de salvar, consumando a obra começada, e no confronto com o enviado os crentes e os incrédulos julgam-se a si mesmos.

João compreende a missão do enviado como um conjunto complexo de atos e palavras em que se explicita a salvação oferecida por Deus (cf. Jo 3,17). Salvação deve ser acolhida, no contexto joanino, como sinônimo de amor. O fato de enviar o Filho para salvar é anúncio de que Deus ama a humanidade. Esse amor se revelou, inicialmente, nos sinais realizados por Jesus, mas terá sua expressão máxima na sua oferta generosa na cruz, revelação de sua glória.

Distintamente dos Sinóticos, em João a morte de Jesus não é apresentada como um sofrimento em que Jesus é a vítima inocente conduzida à morte. João reconhece que o enviado é capaz de tudo para cumprir sua tarefa, até morrer, por livre vontade, se for o caso. O desejo de Deus era de que seu enviado comunicasse à humanidade o amor do Criador com toda a sua intensidade, capaz, inclusive, de rever ações legitimadas pela tradição religiosa. A morte de Jesus é consequência da rejeição que dão como resposta ao amor de Deus. Contudo, o enviado não se esquivava de passar por ela, porque sabe que é desejo de seu outorgante que ele comunique o amor pleno, total e irrevogável do Criador.

A narrativa da paixão em João se revestirá de uma função reveladora do Filho do Homem. O enviado que veio para salvar atrairá a si aqueles que viram nele mais que um carismático anunciador de mudanças na vida. Jesus tem o papel de protagonista da narrativa da paixão e é apresentado como quem tem pleno domínio da situação. A vida que ele recebeu do Pai, permitindo que a tivesse por si mesmo, ele a dá livremente (cf. Jo 5,26; 10,18). No decorrer dessa apresentação Jesus passará de réu a juiz, pois na sua morte o pecado é julgado e condenado.

Jesus é o Filho de Deus e Filho do Homem que vem para manifestar amor, e não a ira de Deus. Se o pecado deforma a realidade desejada por Deus, será esse pecado que deve ser extirpado da face da terra. Na cruz, quando sua missão está concluída, Jesus pode dizer “tudo está consumado” (Jo 19,30). O Pai demonstrou, nele, sua capacidade de amar ao extremo. Seu enviado realizou plenamente a missão, a ponto de anular-se/entregar-se por completo, e o Espírito que o fortalecia é cedido aos que nele acreditam.

Deus vence o mal com o amor. A resposta de Deus à violenta rejeição ao seu enviado é continuar amando e manifestando seu jeito de salvar. João insistirá que o amor de Deus surpreende sempre, pois não deixa entregue à morte aquele que realizou tão grande missão. O Pai ressuscita o Filho. A glorificação de Jesus não é apenas a aceitação de sua ressurreição, mas sim o duro acolhimento de que na sua humanidade e na sua paixão, Deus se revelou. O Crucificado-Ressuscitado traz marcas que atestam que não se pode pensar no amor de Deus apenas como ato ligado à cruz, nem tampouco como realidade manifesta apenas na ressurreição. O Crucificado-Ressuscitado aponta para o início da missão, quando o Logos se

fez carne (cf. Jo 1,14a). É seguindo Jesus, nesse itinerário humano, que se pode compreender a sua condição de enviado.

O tema do julgamento aparece em João como realidade de discernimento diante do enviado. Jesus não julga ninguém, contudo diante dele é impossível não assumir uma decisão de fé. As palavras e atos de Jesus tinham por finalidade despertar a fé no enviado (cf. Jo 6,29). Fé é opção radical por associar-se ao Cristo e colocar-se na vida com os mesmos posicionamentos dele. Por isso, diante de Jesus, ninguém está isento de tomar uma decisão, pois até o fato de adiar a decisão já revela uma decisão. Os crentes e os incrédulos se julgam a si mesmos diante de Jesus. Quem permanece na incredulidade não tem acesso ao Pai, não conhece sua vida, não vê a história de Jesus como um caminho de realização e não se deixa conduzir pelo Espírito. O incrédulo se condena porque não aceita que, no enviado, quem está agindo e falando é o próprio Deus. A base argumentativa de João é que os sinais realizados pelo enviado são tão evidentes que ninguém poderia assumir-se como incrédulo sem assumir também a sua culpabilidade nessa rejeição a Deus.

e) O envio de Jesus é o fundamento do envio de todo cristão e de todo aquele que vive em conformidade com o seu nome.

A cristologia do enviado, narrada por João, demonstra que o envio cristão deve ser referenciado no envio de Jesus. Só faz sentido sair em missão se for para anunciar a salvação amorosa de Deus. Qualquer discurso de condenação, baseado em interpretações legalistas tanto dos textos escriturísticos quanto dos textos do Magistério, sucumbe em fracasso, por negligenciar princípio imprescindível: o enviado não veio para condenar.

Enquanto fundamento do envio cristão, o envio de Jesus ajuda a discernir o desejável vínculo com o Pai, que passa pela fé no enviado, vivenciado na ação do Espírito e que, salutarmente, deve ser vivenciado em comunidade. O que salva não é o sentimento legal de pertença, mas sim a adesão ao projeto, manifestada na coerência de vida em relação ao ser de Jesus.

O amor não se expressa em rituais vazios que se assemelham a vasos ressequidos: ele se demonstra na concretude de quem se dispõe a ouvir as inseguranças alheias diante do necessário novo nascimento (cf. Jo 3,3), sentar-se à beira do poço da vida para acolher os sedentos (cf. Jo 4,1-42), a acolher os considerados “pagãos” (cf. Jo 4,46-54), a ajudar a discernir que a manifestação de Deus não são borbulhas esporádicas na piscina, mas o ser humano erguido e caminhante (cf. Jo 5,1-9), a mastigar a carne de Jesus na sua carne/história

peçoal, fazendo disso não uma imitação, mas verdadeira comunhão (cf. Jo 6,51-57), a rever os preceitos das inúmeras leis, contemplando no humano a doutrina vital que Deus quer vivida (cf. Jo 7), a iluminar-se constantemente para a outros também conduzir à luz (cf. Jo 9); ser pastor, porta, redil a fim de manifestar a vida e sua defesa (cf. Jo 10), a chamar para fora os mal-cheirosos lázaros da atualidade e restituir-lhes a vida (cf. Jo 11), a fazer do serviço aos irmãos verdadeira prece cotidiana (cf. Jo 13,1-20), a viver de tal forma que no seu rosto se vislumbre o rosto do Pai (cf. Jo 14,9), a ligar-se radicalmente à videira e produzir frutos, amando os irmãos e tornando-se amigo de Cristo (cf. Jo 15,1-17), a celebrar o casamento amoroso entre Deus e a humanidade (cf. Jo 2,1-25).

A obra começada por Jesus deve ser continuada no agir do crente. Assim, também o destino do enviado pode ser o destino do discípulo. A rejeição a Jesus pode se expressar como rejeição aos seus discípulos e ao projeto de Deus que defendem. Novamente, competirá ao Espírito auxiliar o crente para permanecer fiel à sua tarefa, a exemplo de Jesus, doando-se até a morte caso seja necessário. A dimensão martirial está presente no envio de Jesus. Ele recebe testemunhos, mas também a entrega de Jesus é martírio no sentido de que se professa ali a radical fé que ele tinha no projeto do Pai e sua obediência filial.

A cristologia do envio fornece os elementos necessários para um discernimento crítico de todo serviço eclesial. Ela força um olhar “*ad intra*”, uma revisão das ações e palavras em confronto com as ações e palavras do enviado. A obra de Jesus não fica circunscrita a apenas uma forma de agir. Na atualidade, ela se revela urgente e pode, surpreendentemente, ser percebida no modo de ser de muitos proscritos. O confronto do Jesus joanino com as autoridades religiosas esboça o constante discernimento que toda autoridade religiosa deve realizar para continuar fiel à missão que lhe foi confiada. Também aos leigos, a cristologia do envio permite esse discernimento, pois assim se assegura que o anunciado não são o reino e a escatologia que se deseja a partir de uma imagem severa de Deus castigador, mas sim a alegria de reconhecer ressuscitado e vivo junto a nós, pela força do Espírito, aquele que entregou sua vida para a salvação de todos e que nos quer abraçados pelo Pai.

CONCLUSÃO

A palavra de Deus apresentada nas Escrituras revela-se eterna novidade. Deus fala no diálogo entre o texto bíblico e o texto da história de cada leitor. E nesse intercâmbio de realidades, o grande fim, meta a ser almejada, é o encontro com quem “nos criou e em quem nos movemos, existimos e somos” (cf. At 17,28). O trabalho aqui apresentado partiu das fontes bíblicas, retomou a cristologia popularizada no ambiente brasileiro, e volta seu olhar em vista de uma tendência cristológica atualizada para o presente eclesial.

Além dos homens enviados, o primeiro capítulo também recordou como a palavra, a sabedoria e o Espírito foram considerados como enviados de Deus. A força e a eficácia da palavra divina agem no mundo para constituí-lo, fazendo com que a realidade seja transformada pelo influxo do desejo de Deus. A coerência e força da palavra, como enviada, é realçada pela imagem de seu regresso a Deus somente após ter cumprido sua tarefa (Is 55,10,11). A sabedoria foi personificada como dama inteligente que atrai a si os que querem assegurar a vida eterna. Em contraste com a estultícia, a sabedoria de Deus vem ao mundo para ajudar os humanos a descobrir o caminho que os conduz a Deus, para iluminar suas vidas, saciar a fome e sede dos que dela se aproximarem. A sabedoria brinca no universo e como co-artífice divina auxilia na criação. O Espírito é enviado por Deus e sua tarefa é a de renovar a terra, concedendo o hálito de Deus aos viventes. Palavra, sabedoria e Espírito são enviados de Deus que agem no mundo, no cotidiano, mas são percebidos e acolhidos apenas pelos que têm fé ou desejam a vida.

Outro grupo de enviados recordado pelo primeiro capítulo foi o dos anjos. Esses mensageiros celestes são apresentados como enviados e, de acordo com uma cosmovisão, funcionam como os comunicadores de Deus aos humanos. A narrativa sobre Rafael no livro de Tobias apontou para a compreensão de uma mística judaica em que os anjos eram respeitados por gozarem de uma proximidade com Deus e a corte celeste. Realça-se por meio dos anjos a capacidade de Deus ouvir as preces de seus fiéis. Porém, a imagem do “anjo do Senhor” quase sempre é um designativo da presença do próprio Deus em meio ao seu povo.

No segundo capítulo constatou-se como o envio de Jesus e dos discípulos foi compreendido pelos Sinóticos e por outros escritos do Novo Testamento. Evidenciou-se que não é comum entre os Sinóticos o uso do termo “enviado” para designar a missão de Jesus, tampouco Jesus refere-se a si dessa forma. A condição de representante divino, segundo os Sinóticos, é definida pelo termo “*exousía*”. Por essa palavra os evangelistas demonstram que

Jesus foi autorizado a agir e falar em nome de Deus. Portanto, os milagres que ele realiza são sempre vinculados a essa autorização e expressam a intenção divina de que o seu representante seja respeitado e que por ele se chegue ao emissor. A *exousía* de Jesus, conforme se viu, foi vinculada pelos evangelistas ao sentido de santidade. Jesus é o santo de Deus, aquele que revela íntima e profunda relação com Deus e, portanto, pode agir com liberdade.

A leitura dos Sinóticos confirmou que o termo “enviado” é usado mais para definir o ser e o agir dos apóstolos (conforme o sentido literal desta designação) do que a missão de Jesus. As narrativas de envio demonstraram que os apóstolos são enviados com os mesmos poderes de Jesus e para realizar as mesmas ações salvíficas. Os Doze foram designados para estarem com Jesus e para serem enviados (cf. Mc 3,14). Os Sinóticos propõem que o envio se destina a uma clara e inequívoca proclamação do Reino de Deus/dos céus. A missão dos apóstolos é anunciar. Restringiu-se a pesquisa do envio dos apóstolos ao uso específico do termo, não se tomando as análogas narrativas de envio em que não se utilizam os verbos *apostéllō* e *pémpō*.

Em Lucas o enviado Gabriel é o agente de Deus. Por meio dele é o próprio Deus quem executa a transformação da realidade. Gabriel comunica o agir de Deus, interage entre o celeste e o terrestre para afirmar que Deus é soberano e que nada escapa ao seu plano. Deus age na história como agiu em outras ocasiões do passado de seu povo. As outras menções a envio de anjos servem para apresentar Jesus como quem já está estabelecido na glória celeste e tem poder sobre essa corte.

No segundo capítulo observou-se como nos Atos dos Apóstolos os envios passam a designar tarefas missionárias. Paulo é personagem fundamental na narrativa dos Atos como destinatário da ação do enviado Ananias, mas também como aquele que se assume enquanto enviado, apóstolo, para pregar o evangelho às nações. Na introdução de suas cartas Paulo se apresentará como apóstolo, enviado. No contexto dos escritos paulinos, a imagem de Jesus como enviado está associada à sua condição humana: nascido de mulher (cf. Gl 4,4), numa carne semelhante à do pecado (cf. Rm 8,3). Na Primeira Carta de Pedro e em Hebreus as ocorrências retomam o tema do envio do Espírito, explicitado também pelos Sinóticos. Após a ressurreição de Jesus, o envio do Espírito contribui para identificação da missão dos discípulos com a missão de Jesus.

Ainda no segundo capítulo, a breve reflexão em torno do uso dos verbos *apostéllō* e *pémpō* demonstrou que resgatam o sentido veterotestamentário de *šlh*, tendo Deus como outorgante e o enviado como destinado a cumprir uma tarefa estritamente ligada ao plano

divino. As tradições de envio do veterotestamento foram assimiladas e respeitadas, e o envio de Jesus aparece como continuidade desse estilo de comunicação. O mundo é o lugar de ação dos representantes autorizados de Deus, por isso, é na condição humana que Jesus pôde revelar o rosto de Deus.

A novidade joanina encontra-se no uso narrativo da autoapresentação do enviado como forma de elaborar um caminho de progressivo amadurecimento na fé. Jesus é o enviado do Pai. Diante da pessoa de Jesus é impossível negar que se dá a oportunidade de conhecer a Deus, pois ele se apresenta como o seu enviado. O uso legal dessa condição coloca Jesus num lugar de agente terreno, legítimo representante, com autoridade suficiente para decidir em nome do outorgante. João elabora um nexos narrativo em que o leitor encontra diante de si uma constante evocação do envio do Filho como apelo à fé. Acreditar em Jesus, bem ao estilo da cristologia teocêntrica de João, é acreditar no Pai. Assim como ouvir, ver, estar com Jesus são ações de ouvir, ver e estar com o Pai. A íntima relação de Jesus com o Pai transfere-se, posteriormente, para a relação entre Jesus e os discípulos.

Jesus, na condição de enviado, apresenta-se como porta-voz plenipotenciário de Deus. As palavras que proclama, o ensinamento que concede, os sinais que realiza, todo o conjunto de sua obra é, na verdade, manifestação daquilo que viu e ouviu de junto de seu emissor (cf. Jo 3,32). Os sinais são o testemunho de que em Jesus é Deus quem opera no mundo. João opta por apresentar Jesus como quem realiza sinais (*sēmēia*) e não milagres (*dýnameis*), determinando que por tais atos se delineia um caminho de fé no enviado e não somente uma adesão ao fato extraordinário. Os sinais realizados por Jesus remetem ao sinal maior que é a consumação da sua obra pela entrega na cruz. Tal elevação não é um destino irrefutável ou única possibilidade de salvação, mas sim a manifestação plena do amor de Deus diante da recusa manifestada pelos incrédulos.

O poder de Jesus em João é o de ser representante do Pai. Na sua palavra reside o paradoxo de sua autoridade. Ele se apresenta como enviado, contudo o que confirma sua condição é a sua própria palavra e o testemunho do Pai que se manifesta nas obras que realiza. Em Jesus a vida eterna manifesta-se na terra. Não há preocupação em falar de um reino a ser instaurado, pois a escatologia joanina se dá no encontro com o enviado. A vida eterna é concedida aos que crerem no enviado e se dispuserem a agir como ele. Por isso, o mesmo Espírito concedido a Jesus é também enviado sobre os discípulos, permitindo-lhes realizar e viver o mesmo que o Mestre e tornando-os seus enviados.

A santidade de Jesus, de acordo com a cristologia do enviado, não se dá em função do mero cumprimento de preceitos religiosos. Ela apresenta-se como liberdade de agir na força

do Espírito, comprometida com a manifestação da vida eterna e em coerência com o que foi aprendido junto do Pai. Jesus é santo enquanto aquele que manifesta uma proximidade tamanha com Deus que lhe permite saber-se Filho. É santo não porque vive segundo um padrão moral irrepreensível, mas sim por perceber em cada situação qual é a vontade de Deus a ser por ele realizada. É santo ainda porque em Jesus o Espírito de Deus não foi concedido de forma limitada. Jesus é quem nesse mundo experimenta uma presença incomensurável do Espírito. A santidade é consagração para o envio, ou seja, destina-se exclusivamente ao exercício e êxito da missão a ser realizada.

O terceiro capítulo aproximou a cristologia do enviado com as perspectivas cristológicas presentes em nosso contexto. Privilegiou-se a apresentação da cristologia amostrada no movimento carismático, por considerar que, atualmente, é aquela que mais influencia a população brasileira e que, de maneira mais evidente, demonstra uma lacuna acerca da missão de Jesus, reduzindo-a a uma satisfação da honra divina. O cristão carismático que se espelha no Jesus proposto pela RCC assume uma identidade conservadora, individualista, centrada na vida eterna como realidade futura, negando, quase sempre, a sacralidade do mundo e da humanidade. A batalha entre Deus e o diabo torna-se símbolo do conflito presente na vida do cristão carismático.

A RCC demonstra profunda devoção à pessoa de Jesus, mas considera-o tão divino que sua humanidade se assemelha a uma mera aparência, manifestando-se principalmente em ações emocionais e recusando-se a acolher a sua condição de fragilidade tão bem expressa pelo termo “carne” no Prólogo Joanino (cf. Jo 1,14a). A morte de Jesus na cruz torna-se, no discurso carismático, a única missão de Jesus, não o ponto culminante de toda uma história existencial. Dela decorre a salvação e o perdão dos pecados da humanidade. O apego ao miraculoso e extraordinário fazem de Jesus um Deus que responde à imediatez humana, satisfazendo mais aos interesses pessoais dos que o procuram que manifestando o interesse daquele que o enviou.

O Jesus carismático é também a encarnação do poder e santidade divinas. Poder divino compreendido de forma equivocada como força sobrenatural, capaz de romper com toda a ordem natural, para manifestar a grandeza e soberania do senhorio de Jesus. A força do Espírito age em Jesus com a finalidade de que ele vença o diabo e proclame o reinado de Deus. A automática aplicação do poder de Jesus pelo fiel carismático, graças ao batismo no Espírito, permite a esse cristão específico sentir-se também com poder suficiente para realizar atos extraordinários, sempre revestidos de espiritual sobrenaturalidade. Popularizaram-se, entre os carismáticos, sessões de cura, libertação, exorcismos, fundamentados na crença de

que da mesma forma como Jesus realizou milagres também o fiel carismático pode fazê-lo. Os milagres apresentados nas narrativas evangélicas não são compreendidos pelos carismáticos como credenciais que apresentam Jesus como o enviado divino que nos conduz ao Pai (cf. Jo 14,11).

A santidade de Jesus surge na mentalidade carismática como uma manifestação da divindade. Jesus é na terra o Deus separado. Ele se distingue de todos os outros humanos por ser detentor de uma santidade que o afasta da realidade humana. A santidade de Jesus, da forma como é interpretada pela RCC, restringe-se ao aspecto piedoso da oração, da intimidade com o Pai. A absorção da santidade de Jesus pelo fiel carismático passa para o nível moral. Assim, percebeu-se que ser santo é viver retamente segundo os preceitos religiosos, cumprir as obrigações e práticas piedosas. Há uma dicotomia entre a vida religiosa e a vida social. O nível maior dessa dicotomia entre fé e vida suscita entre os carismáticos o anseio de um afastamento entre os “santos” e aqueles que “pertencem ao mundo”. Observou-se que é comum, no discurso carismático, a sugestão à subserviência, acolhimento obsequioso do sofrimento, resignação diante da “vontade de Deus”. Esta última é compreendida como destino definido por Deus em que o fiel fica isento de determinadas responsabilidades em sua história pessoal. Quando não se atribuem a Deus determinadas situações do cotidiano, ao demônio elas serão vinculadas. E, mais uma vez, a santidade do cristão será expressão do embate entre as forças de Deus e do diabo.

Diante do quadro cristológico popularizado pela RCC, o presente trabalho optou por resgatar a questão do envio de Jesus segundo João. Evitando que a brusca aproximação entre uma realidade contemporânea e aquela joanina ofuscassem o sentido primordial dado ao envio pelo evangelista, fez-se um resgate do significado dessa condição de enviado no Antigo Testamento. Considerando as heranças que influenciaram a escrita joanina, a pesquisa em torno do verbo *šlh* trouxe como contribuição o esquema de representação do outorgante. Os enviados do Antigo Testamento agem como representantes de Deus e, para isso, são cumulados do poder de falar em nome do outorgante. Mais que uma capacidade para realizar feitos extraordinários, os enviados são aqueles que falam em nome de Deus. Os sinais que realizaram, como no caso de Moisés, estão destinados, no quadro literário em que se inscrevem, a evidenciar que naquele enviado o poder de Deus se manifesta e se presentifica. Portanto, a rejeição ou acolhida do enviado torna-se rejeição ou acolhida de Deus.

As proposições apresentadas acerca da cristologia bíblica têm por finalidade responder a algumas questões implícitas no último capítulo. Desta forma, a questão inicial, da cristologia amostrada na RCC, é retomada e pode-se elaborar um estudo diante do que é

proposto oficialmente sobre Jesus por esse movimento. Outras cristologias populares presentes no Brasil também apresentam lacunas na compreensão de Jesus, porém, a RCC tem demonstrado uma força quase proselitista e autonomia assustadora na conquista de novos membros, forjando uma imagem de Cristo e do cristão que prescinde do humano e fundamenta-se tão somente no divino.

A cristologia bíblica do enviado e de modo particular em João pode ajudar o fiel carismático a redescobrir a pessoa de Jesus, trilhando o caminho narrativo de seu envio, assimilando a sua proposta de fé, vendo suas obras e ouvindo suas palavras, deixando-se enviar pelo Espírito. O lugar dado por João ao Espírito Santo demonstra a firme convicção de que a ação do enviado é a de conduzir ao Pai e que é a presença do Espírito que faz de Jesus aquele enviado em íntima relação com o emissor. Assim, o contato com o Espírito é contato para estabelecer vínculo de intimidade com o Filho e, nele, com o Pai. Qualquer insistência numa relação exclusiva com o Espírito que não conduza a uma plena relação com o Filho e, conseqüentemente, com o Pai, demonstra-se antievangélica.

A RCC pode ser confrontada pela cristologia do enviado com uma cosmovisão em que o mundo, apesar de suas contradições, é o lugar do agir de Deus. A recusa imediata ao mundo pode ser interpretada como uma negação da encarnação, pois em Jesus, Verbo feito carne, Deus assume o risco de uma plena manifestação na história, tornando-se um de nós para revelar-se amor em plenitude. O apego excessivo à condição divina de Jesus, tão comum no discurso carismático, pode ser melhor discernido diante da cristologia do enviado, a qual revela que no homem Jesus há uma densidade salvífica sim, contudo ele é a carne de Deus na história humana. Sua humanidade não se limita ao emotivo, mas diz respeito a tudo que nos toca na condição de seres limitados, mortais, falíveis. É Deus presente na precariedade da experiência humana, fazendo-nos descobrir que numa pessoa, igual a nós, se manifesta a plenitude da vida divina. Recuperar os aspectos humanos integrais de Jesus é tarefa urgente no meio carismático, pois, caso contrário, poder-se-ia permitir uma popularização de um neodocetismo aparentemente ortodoxo e com apoio de parcela da hierarquia católica.

O discernimento que a cristologia do enviado nos permite também pode ser útil às cristologias do catolicismo popular e das CEBs. Jesus, em João, não se identifica como Deus. Identifica-se como seu enviado. O evangelista chega à conclusão de que a glorificação do Filho exige uma compreensão de sua divindade, permitindo-lhe falar de uma preexistência do Verbo. Faz uma abordagem retrospectiva, em que o momento presente do Ressuscitado é que ilumina o seu momento a-histórico junto de Deus. A relação de Jesus com o Pai no Evangelho segundo João mostra clara submissão do Filho. O Pai é maior que Jesus (cf. Jo 14,28), no

sentido de que ele é o outorgante e Jesus, o seu enviado. É do Pai que procedem as decisões, mas na terra, na condição de enviado, Jesus pode realizar o que decidir por si, pois não o faz de maneira egoísta e sim em íntima comunhão de vontade com o seu outorgante. O catolicismo popular brasileiro necessita ainda da cristologia do enviado para vencer o pietismo diante do sofrimento e a subserviência frente às estruturas de dominação presentes na organização econômica, política, social e cultural do país. Jesus não é somente o “Bom Jesus”, mas também o enviado que age com autoridade para transformar estruturas sociais e religiosas que impedem a liberdade humana fundada na ação libertadora de Deus. As ações de Jesus em relação ao Templo, ao sábado e outras práticas religiosas judaicas, bem como nas suas festas, demonstram que, enquanto enviado, ele pôde romper com o já determinado para instituir novo tipo de relação com Deus, fundamentada na gratuidade, no apreço à vida, no respeito à diferença, no resgate da dignidade.

A cristologia do enviado, ao fundir na missão de Jesus os aspectos ascendente e descendente, adverte para não esquecer que sua autoridade para agir e transformar a realidade está radicada na sua condição de enviado. Ele é dependente do Pai, autorizado por ele. Em Jesus se deu, de uma vez por todas – pois a história não se repete – a exclusiva manifestação de Deus na condição de carne.

Compete-nos a humildade de reconhecer que ainda se está longe de compreender plenamente tudo o que essa existência divina nos comunicou por sua estada junto de nós.

Vê-se que as contribuições dessa pesquisa versam sobre os seguintes pontos principais:

- explicitação da compreensão cristológica presente nos escritos oficiais da RCC;
- retomada do sentido do verbo *šlh* no contexto veterotestamentário;
- aproximação entre envio e *exousía* nos Sinóticos;
- releitura das ocorrências de autoapresentação de Jesus como enviado no Evangelho segundo João.

As grandes linhas de conexão desses pontos tocam ainda nos temas do poder e da santidade, privilegiando a forma joanina de se compreender os dois na perspectiva da cristologia do enviado. Talvez ainda se pudesse acrescentar que a realidade eclesial brasileira foi contrastada com a realidade eclesial manifestada pelo Evangelho segundo João, tendo esta última como referência para um discernimento do que se propõe sobre Jesus, particularmente,

no âmbito carismático.

“A teologia do Enviado: da Sagrada Escritura ao movimento carismático” é um esforço por refletir a fé cristã, considerando suas raízes bíblicas, em diálogo com a atualidade. Este trabalho quer manifestar a firme convicção de que, diante do Jesus proposto por João, é preciso decidir-se pela vida eterna na transitoriedade de nossa existência, fazendo do cotidiano o espaço oportuno para a realização da prática do amor ao próximo. “Assim como o Pai me enviou, eu vos envio” (Jo 20,20) permanece ecoando em nossos ouvidos como apelo a uma adesão irrestrita ao enviado para dele receber o Espírito que nos configura como seus enviados. A missão cristã pode se purificar ao rever a humildade do enviado Jesus e colocar-se no mundo como serviço despretensioso de lavar os pés de uma humanidade cansada e sofrida pela crueza dos caminhos que se lhe apresentam.

Que no seguimento do enviado saibamos reconhecer a vontade do Pai em nossa história e que a liberdade do Espírito nos guie na consumação da obra de que somos chamados a participar, permitindo-nos romper com as estreitezas dos legalismos e manifestar o poder e a santidade do amor nascido e fundado na pessoa de Jesus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Bíblia Sagrada – Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola, 2001.

BÍBLIA com comentários de Rashi. *Bamidbar com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993.

BÍBLIA com comentários de Rashi. *Bereshit com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993.

BÍBLIA com comentários de Rashi. *Devarim com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993.

BÍBLIA com comentários de Rashi. *Shemot com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993.

Magistério

BENTO XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est*. São Paulo: Canção Nova, 2006.

CNBB. Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica. São Paulo: Paulinas, 1995. (Documentos CNBB, 53).

CONSTITUIÇÃO PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*. Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

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

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*. São Paulo: Paulinas, 2018.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Dives in Misericordia*. São Paulo: Paulinas, 1998.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1975.

Dicionários

AUSTEL, Hermann J. **שלה** (*shālaḥ*) I, enviar, mandar embora, deixar ir. In: HARRIS, R. L. *et al. Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Vida Nova, 1998. p. 1566- 1567.

DELCOR, M.; JENNI, Ernst. **שלה** *šlh* Enviar. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Ed.). *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2, p. 1142-1149.

KOCH, R.; BAUER J. B. Arrebatamento. In: BAUER, J. B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 30.

KÜHSCHELM, R. Apóstolo. In: BAUER, J. B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 24-30.

MANZATTO, Antonio. “Jesus Cristo” In: VV.AA. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. Dir. João Décio Passos e Wagner Lopes Sanchez. São Paulo: Paulus, 2015.

MITCHEL, Larry A. et al. *Pequeno dicionário de línguas bíblicas: Hebraico e Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2002.

MÜLLER, H.-P. שֶׁדִּי qdš Santo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2, p. 741.

NÜTZEL, J. M. Vocação (NT). In: BAUER, J. B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 449-450.

RENGSTORF, K. H. Apostéllō (pémpō). In: KITTEL, G. et al. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1985.

RITT, H. pémpō enviar. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1996. v. 1, p. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 90).

Livros

ABIB, Jonas. *Aspirai aos dons espirituais*. 5. ed. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1995.

ABIB, Jonas. *Caminho para a santidade*. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1996.

ABIB, Jonas. *Sim, sim! Não, não!*. 93. ed. São Paulo: Canção Nova, 2008.

ABIB, Jonas. *Céus novos e uma terra nova*. 3. ed. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1997.

ABREGO DE LACY, José María. *Jeremias: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1993. (El mensaje del Antiguo Testamento, 13).

AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João – tomo I (1-32)*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

ALBANESI, Nicola. *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002.

ALDUNATE, C. et al. *A experiência de Pentecostes: a Renovação Carismática na Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1992. (Novo Pentecostes, 5).

ALONSO SCHÖKEL, L. *A palavra inspirada: a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992. (Bíblica Loyola, 9).

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas (I): Isaías, Jeremias*. São Paulo: Paulinas, 1988. (Grande comentário bíblico).

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas (II): Ezequiel, doze profetas menores*. São Paulo: Paulinas, 1991. (Grande comentário bíblico).

ÁLVAREZ BARREDO, Miguel. *La iniciativa de Dios: estudio literario y teológico de Jueces 1-8*. Murcia: Espigas, 2000.

ANDRZEJEWSKI, Januz Maria. *La cristologia di Gv 5,16-30: Studio di teologia biblica*. Roma: Angelicum, 2005.

ANSELMO. *Por que Deus se fez homem?* Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003.

AQUINO, Felipe R. Q. de. *Ciência e fé em harmonia*. 3. ed. Lorena: Cléofas, 2005.

AQUINO, Felipe R. Q. de. *Namoro*. São Paulo: Loyola, 1999.

AQUINO, Felipe R. Q. de. *Por que sou católico*. Lorena: Cléofas, 2002.

AQUINO, Felipe R. Q. de. *Teologia da libertação*. Lorena: Cléofas, 2002.

AQUINO, Felipe R. Q. de. *Em busca da perfeição*. Lorena: Cléofas, 1998.

AUSUBEL, Nathan. *Moisés*. Conhecimento Judaico II. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989. (Judaica, 6).

BALDWIN, J. G. *Ageu, Zacarias e Malaquias: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986. (Cultura bíblica, 28).

BARBAGLIO, Giuseppe. À comunidade de Corinto: Primeira Carta. In: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 133-376. (Bíblica Loyola, 4).

BARBAGLIO, Giuseppe. Carta aos Gálatas. In: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (II)*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 9-114. (Bíblica Loyola, 5).

BARREIRO, Álvaro. *Igreja, povo santo e pecador: estudo sobre a dimensão eclesial da fé cristã, a santidade e o pecado na Igreja, a crítica e a fidelidade à Igreja*. São Paulo: Loyola, 2001. (Theologica, 6).

BARTELT, Andrew H. *Gramática do hebraico bíblico: fundamentos*. Canoas: ULBRA, 2006.

BENELLI, S. J. *Pescadores de homens: estudo psicossocial de um seminário católico*. São Paulo: UNESP, 2005.

BERG, Meint van den. *Jeremías: una introducción a sus profecias*. Barcelona: FELiRe, 2000.

BIANCHI, Francesco. *Atti degli Apostoli*. Roma: Città Nuova, 2003 (Nuevo Testamento – comentario esegetico e spirituale).

BIANCHINI, Francesco. *Lettera ai Galati*. Roma: Città Nuova, 2009. (Nuovo Testamento – comentario esegetico e spirituale).

BINGEMER, M. C. L.; BARTHOLO, Roberto dos S. Jr. *Exemplaridade ética e santidade*. São Paulo: Loyola, 1997. (Seminários especiais Centro João XXIII).

BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João, 1ª parte A*. Petrópolis: Vozes, 1990. (Novo Testamento, comentário e mensagem, 4/1a).

BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João, 1ª parte B*. Petrópolis, Vozes, 1990. (Novo Testamento, comentário e mensagem, 4/1b).

BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João, 2ª parte*. Petrópolis: Vozes, 1988. (Novo Testamento, comentário e mensagem, 4/2).

BOFF, L. *Jesus Cristo libertador: ensaio de Cristologia Crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972. (Teologia, 2).

BOGGIO, G. *Joel, Baruc, Abdias, Ageu, Zacarias, Malaquias: os últimos profetas*. São Paulo: Paulus, 1995. (Pequeno comentário bíblico Antigo Testamento).

BOILY, Roger; MARCONI, Gilberto. *Vedere e credere: le relazioni dell'uomo con Dio nel Quarto Vangelo*. Milano: Paoline, 1999.

BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias – significado – fundamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BRAKEMEIER, Gottfried. *A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto: um comentário exegetico- teológico*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

BRETÓN, Santiago. *Vocación y misión: formulário profético*. Roma: PIB, 1987.

BROWN, Raymond E. *El Evangelio según Juan I-XII: Introducción, traducción y notas*. Madrid: Cristiandad, 1999.

BROWN, Raymond E. *El Evangelio según Juan XIII-XXI: introducción, traducción y notas*. Madrid: Cristiandad, 2000.

BUIS, Pierre. *O livro dos reis*. São Paulo: Paulus, 1997. (Cadernos bíblicos; 70).

CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos: estudo da teologia lucana da missão*. São Paulo: Loyola, 2005.

CASALEGNO, Alberto. *Lucas: a caminho com Jesus missionário*. São Paulo: Loyola, 2003.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002. (Grande Comentário Bíblico).

CHALITA, G. *Eu acredito em milagres: a história de Padre Jonas Abib*. São Paulo: Canção Nova, 2006.

COLE, R. Alan. *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1990. (Cultura bíblica, 2).

COMBLIN, José. *O enviado do Pai*. Petrópolis: Vozes, 1974. (Meditações bíblicas, 5).

COMBLIN, José. *Os sinais dos tempos e a Evangelização*. São Paulo: Duas Cidades, 1968. (Teologia hoje).

COTHENET, Edouard *et al.* *As Epístolas de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1986. (Cadernos bíblicos, 38).

COURTH, Franz. *Il mistero del Dio Trinità*. Milano: Jaca Book, 1993. (Manuali di teologia cattolica).

CROCETTI, G. *1-2 Samuel; 1-2 Reis*. São Paulo: Paulus, 1994. (Pequeno comentário bíblico. Antigo Testamento).

DANIEL-ANGE. *A Renovação: primavera da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.

DIAS, Camila C. Nunes. *A Igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2008.

DUQUOC, C. *Cristologia: ensaio dogmático I – o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992. v. 1. EICHRODT, Walther. *Ezechiele: Capitoli 1-24*. Brescia: Paideia, 2001. (Antico Testamento, 22/1).

EICHRODT, Walther. *Ezechiele: Capitoli 1-24*. Brescia: Paideia, 2001. (Antico Testamento, 22/1).

ENGEL, Helmut. O livro de Tobias. In: ZENGER, Erich *et al.* *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 233-243. (Bíblica Loyola, 36).

FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Lucas: tradução e comentários. In: FABRIS, Rinaldo e MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 11-247. (Bíblica Loyola, 2).

FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991. (Bíblica Loyola, 3).

FERRARO, Giuseppe. *Lo Spirito Santo nel quarto vangelo*. Roma: Borla, 1981. (Letture bibliche).

FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005. (Comentário Bíblico Latino-americano).

FISCHER, Georg. *El libro de Jeremías*. Barcelona: Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1997. (Guía espiritual del Antiguo Testamento).

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas: traducción y comentarios – capítulos 8,22–18,14*. Madrid: Cristiandad, 1986. v. 3.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas: traducción y comentarios – capítulos 1–8,21*. Madrid: Cristiandad, 1986. v. 2.

FORNARA, Roberto. *La visione contraddetta: la dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*. Roma: PIB, 2004. (Analecta biblica, 155).

FRAGA, Rogério. Dominação e ética em Max Weber. In: TESKE, Ottmar (coord.). *Sociologia: textos e contextos*. Canoas: ULBRA, 2005. p. 76-77.

GALBIATI, Enrico. *La fede nei personaggi della Bibbia*. Milano: Jaca Book, 2000.

GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias do Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

GIMÉNEZ-RICO, Enrique Sanz. *Cercanía del Dios distante: imagen de Dios en el libro del Éxodo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002. (Estudios).

GRADI, F.; STENDEBACH, F. J. *Israel e seu Deus: guia de leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001. (Bíblica Loyola, 31).

GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2008.

GRASSO, Santi. *Vangelo di Marco: nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline, 2003. (I libri biblici. Nuovo Testamento, 2).

GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz*. São Paulo: Loyola, 2007. (Theologica, 19).

GONZÁLEZ MORFÍN, Adalberto. *Jesucristo-Palavra y palabra de Jesucristo: algunos elementos para la teología de la palabra en el Evangelio de San Juan*. México: Jus, 1962.

GORGULHO, Gilberto. *Zacarias: a vinda do Messias pobre*. Petrópolis: Vozes, 1985. (Comentário bíblico).

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988. (Bíblia e Sociologia).

HÉBRARD, Monique. *Os carismáticos*. Porto: Perpétuo Socorro, 1992.

HERTZBERG, Hans Wilhelm. *Giosuè, Giudici, Rut*. Brescia: Paideia, 2001. (Antico Testamento, 9).

HOSSFELD, Frank-Lothar. O livro de Ezequiel. In: ZENGER, Erich *et al.* *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 430-448. (Bíblica Loyola, 36).

HÜNERMANN, Peter. *Cristología*. Barcelona: Herder, 1997.

IBAÑEZ ARANA, Andrés. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Bíblia e História).

JUANES, B. *Tentações dos servos na Renovação*. São Paulo: Loyola, 2001.

KAISER, Otto. *Isaia: Capitoli 1-12*. Brescia: Paideia, 1998. (Antico Testamento, 17).

KIDNER, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1988. (Cultura bíblica, 1).

KNITTER, Paul. F. Uma cristologia libertadora é uma cristologia pluralista, e com garra!. In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 184-188.

KONINGS, J. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Comentário bíblico).

LA POTTERIE, Ignace de. *Studi di cristologia giovannea*. 3. ed. Genova: Marietti, 1992. (Dabar, Studi biblici e giudaistici, 4).

LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.

LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005. (Theologica, 7).

LAMELAS MÍGUEZ, Júlio. *Ezequiel: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1993. (El mensaje del Antiguo Testamento. 14).

LIBANIO, J. B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002. (Theologica, 8).

LIBANIO, J. B. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001. (Theologica, 2).

LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999, (CES, 2).

LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005. (Theologica, 14).

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João (I)* (capítulos 1-4). São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 13).

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João (II)* (capítulos 5-12). São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 14).

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João (III)* (capítulos 13-17). São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 15).

MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

MANICARDI, Ermenegildo. *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*. Roma: PIB, 2003. (Analecta Biblica, 96).

MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003. (Bíblica Loyola, 35).

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTINS, Alexandre A. Introdução à cristologia latino-americana. Cristologia no encontro com a realidade pobre e plural da América Latina. São Paulo: Paulus, 2014.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise lingüística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1999. (Grande Comentário Bíblico).

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.

MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008. (Teologia brasileira).

MAZZEO, Michele. *I Vangeli sinottici: introduzione e percorsi tematici*. Milano: Paoline, 2001.

MENCHÉN CARRASCO, Joaquín. *Libros de los Reyes: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1991. (El mensaje del Antiguo Testamento, 8).

MIRANDA, E. E. de; MALCA, J. M. S. *Sábios fariseus: reparar uma injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001.

MONARI, Luciano. *Ezequiel: um sacerdote-profeta*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Pequeno comentário bíblico. Antigo Testamento).

MONTAGNINI, Felice. *Il Libro di Isaia: parte prima* (capp. 1-39). 2 ed. Brescia: Paideia, 1982.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Grande Comentário Bíblico).

SOUZA, Ney de. *Piedade Popular*. Teologia do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2019.

NICOLACI, Marida. *Egli diceva loro il Padre: i discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*. Roma: Città Nuova, 2007. (Studia bíblica).

NORATTO GUTIÉRREZ, José Alfredo. *La vuelta de Jesús a los discípulos: los rastros de la parusía en el cuarto evangelio*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana, 2008. (Teología hoy, 66).

OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: o Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999. (Bíblia e história).

PACK, F. *O Evangelho segundo João*. São Paulo: Vida Cristã, 1983.

PASQUETTO, Virgilio. *Incarnazione e comunione con Dio: la venuta di Gesù nel mondo e il suo ritorno al luogo d'origine secondo il IV vangelo*. Roma: Teresianum, 1982.

PERANI, Mauro. *Personaggi biblici nell'esegesi ebraica*. Firenze: Giuntina, 2003.

PESCH, Rudolf. *Il vangelo di Marco*. Brescia: Paideia, 1980. (Commentario teológico del Nuovo Testamento).

PITTA, Antonio. *Lettera ai Romani: nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline, 2001. (I libri biblici. Nuovo Testamento).

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, J. R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

POLZIN, Robert. Deuteronomio. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997. p. 105-114.

PRADO FLORES, J. H. *Ide e evangelizai os batizados*. São Paulo: Loyola, 1996. (Kerygma, 4).

PRADO FLORES, J. H. *Formação de líderes: Renovação Carismática*. São Paulo: Loyola, 1996. (Kerigma, 8).

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: FAPESP, 1998.

QUEVEDO, O. G. *Antes que os demônios voltem*. São Paulo: Loyola, 2005.

RAD, Gerhard von. *A história de José do Egito*. Petrópolis: Vozes, 1973.

REMAUD, Michel. *Evangelho e tradição rabínica*. São Paulo: Loyola, 2007.

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Carismas*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 2).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Doutrina Social*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 8).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Formação de músicos: cantar ao Senhor um cântico novo*. 6. ed. Aparecida: Santuário, 2001. (Paulo Apóstolo, 11).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Formação espiritual de evangelizadores na música*. 10. ed. Aparecida: Santuário, 2000.

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Grupos de oração*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 3).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Identidade da RCC*. São José dos Campos: Com Deus, 2000. (Escola Paulo Apóstolo, 1).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Igreja*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 7).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Liderança em serviço na RCC*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 6).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Movimentos eclesiais: dom do Espírito, esperança para a humanidade*. Aparecida: Santuário, 1999. (Paulo Apóstolo, 22).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Oração: caminho de santidade*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 4).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Se testemunhas-de-jeová baterem à sua porta*. 7. ed. Aparecida: Santuário, 2001. (Paulo Apóstolo, 10).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Sopro de vida: o Espírito Santo na Bíblia*. 6. ed. Aparecida: Santuário, 2001. (Paulo Apóstolo, 14).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *As comunidades de renovação rumo ao terceiro milênio*. Aparecida: Santuário, 1998. (Paulo Apóstolo, 9).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Batismo no Espírito Santo*. Aparecida: Santuário, 1994. (Paulo Apóstolo, 2).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Santidade*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Escola Paulo Apóstolo, 5).

RIBEIRO, Luis Felipe. A ameaça de Jesus ao templo herodiano: expectativa do Templo celeste. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 137-164. (Bíblica Loyola, 48).

ROLOFF, Jürgen. *Hechos de los Apostoles*. Madrid: Cristiandad, 1984.

RUIZ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*. São Paulo: Loyola, 1995.

RUIZ DE GOPEGUI, J. A. A linguagem sobre o Espírito Santo na catequese. In: PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982. (Fé e realidade, 10).

RUPPERT, Lothar. O Eloísta, teólogo do povo de Deus. In: SCHREINER, J. *Palavra e mensagem: introdução teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 164-178. (Nova coleção bíblica).

SANDER, L. M. *Jesus, o libertador: a Cristologia da Libertação de Leonardo Boff*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

SCHMIDT, Francis. *Pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998. (Bíblica Loyola, 22).

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: version y comentario: introducción y capítulos 1-4*. Barcelona: Herder, 1980. v. 1.

SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: versión y comentario: capítulos 5-12*. Barcelona: Herder, 1980. v. 2.

SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: versión y comentario: capítulos 13-21*. Barcelona: Herder, 1980. v. 3.

SEGALLA, Giuseppe. *La preghiera di Gesù al Padre (Gv 17): un addio missionario*. Brescia: Paideia, 1983.

SEGALLA, Giuseppe. *Volontà di Dio e dell'uomo in Giovanni (Vangelo e Lettere)*. Brescia: Paideia, 1974.

SERRETTI, Massimo. *Il discernimento di Dio*. Roma: Città Nuova, 2003.

SESBOÛE, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da salvação: séculos I-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002. (História dos dogmas, 1).

SILVA, Cássio M. Dias da. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006. (Bíblica Loyola, 50).

SOARES, S. A. G.; CORREIA JUNIOR, J. L. *Evangelho de Marcos: refazer a casa (capítulos 1-8)*. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1.

SOLANO ROSSI, L. A. *Abdias*. São Paulo: Loyola, 2008. (Comentário Bíblico Latino-americano).

SPREAFICO, A. *El libro de Éxodo*. Barcelona: Herder, 1995. (Guia Espiritual del Antiguo Testamento).

TEIXEIRA, Faustino. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 330-339.

TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1989. (Cultura bíblica, 19).

TAYLOR, Vincent. *Evangelio según San Marcos*. Madrid: Cristiandad, 1980. (Biblioteca bíblica cristiandad).

TUÑI VANCELLS, Josep-O. *O testemunho do Evangelho de João: introdução ao estudo do quarto Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1989.

VANHOYE, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos bíblicos, 21).

VANHOYE, Albert. *Lettera ai Galati*. Milano: Paoline, 2000. (I libri biblici. Nuovo Testamento, 8).

VANHOYE, Albert. *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*. Roma: PIB, 1989. (Subsidia bíblica, 12).

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999. (Bíblica Loyola; 25).

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Tobias e Judite*. São Paulo: Paulinas, 2006. (Bíblia e história).

VOGELS, Walter. *Moisés e suas múltiplas facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Bíblia e História).

WALDSTEIN, Michael. A missão de Jesus e os discípulos no Evangelho de João. *Communio*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 217-233, 1990.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WEISER, Artur. *Geremia: Capitoli 1-25,14*. Brescia: Paideia, 1987. (Antico Testamento; 20).

WENGST, Klaus. *Interpretación del evangelio de Juan*. Salamanca: Sigueme, 1988. (Bíblia y Catequesis, 11).

WENGST, Klaus. *Il Vangelo di Giovanni*. Brescia: Queriniana, 2005.

WOOD, Leon J. *Los profetas de Israel: um estudio de los profetas, escritores o no, como personas*. Grand Rapids: Portavoz, 1996.

XAVIER, Thadeu. Deus e a história: história da salvação e experiência de fé segundo o rabino A. J. Heschel. In: BIZON, José. *Diálogo Católico-Judaico no Brasil: Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judacio*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 67-81.

ZEVINI, Giorgio. *Vangelo secondo Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2009. (Commenti Spirituali del Nuovo Testamento).

ZORZOLI, Ruben O. *Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses y Filemón*. El Paso: Mundo Hispano, 2001. (Comentario bíblico Mundo Hispano).

GABRIEL, Eduardo. *A evangelização carismática católica na universidade: o “sonho” do grupo de Oração Universitário*. 2006. 99 p. Dissertação (mestrado) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2006.

GONZALEZ, Keila Patrícia. *A Renovação Carismática Católica: continuidade e rupturas no catolicismo brasileiro (1969-2005)*. 2006. 210 p. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

PEDDE, Valdir. *Carismáticos luteranos e católicos: uma abordagem comparativa da performance dos rituais*. 2000. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

RODRIGUES, Antonio M. A. *Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado a ser apóstolo (Rm 1,1): a autocompreensão da missão apostólica de Paulo na introdução das maiores epístolas*. 2001. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Teologia, Centro de Estudos da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 2001.

ROSA, Alessandra Cristina. *A Renovação Carismática Católica no espaço laico: um estudo sobre o Grupo de Oração Universitário (GOU)*. 2007. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: a Renovação Carismática na Igreja Católica (1969-1998)*. 2002. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

Teses

DÁVILA, Brenda M. Carranza. *Movimentos do catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição*. 2005. Tese (doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

OLIVEIRA, Luciane Cristina de. *Corpos à procura do mundo sagrado: sujeição às normas da Renovação Carismática Católica*. 2009. 152 p. Tese (doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2009.

PORTELLA, Rodrigo. *Em busca do dossel sagrado: a toca de Assis e as novas sensibilidades religiosas*. 2009. 416 p. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

SILVA, Edvania Gomes da. *Os (des)encontros da fé: análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica*. 2006. 293 p. Tese (doutorado) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

VITÓRIO, Jaldemir. *“Vou preparar-vos um lugar”*: leitura e interpretação de Jo 14 na perspectiva da tradição do êxodo. 1995. 2 v. Tese (doutorado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

Revista

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Um poder evangélico no Estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. *Revista Nupem*, Campos Mourão, v. 12, n. 25, p. 82-104, jan. 2020.

FERNANDES, Sílvia R. A. Renovação Carismática e demônio: notas do monitoramento da revista Jesus vive e é o Senhor. *Mneme – Revista de humanidades*, Caicó, v. 6, n. 3, out./nov. 2002.

LEERS, B. O triste cristianismo e Jesus de Nazaré. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 61, n. 243, set. 2001.

MANZATTO, Antonio. Cristologia: teologia e antropologia. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 5, n. 19, abr./jun. 1997.

MANZATTO, Antonio. Notas para uma cristologia para o terceiro milênio. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 8, n. 31, abr./jun. 2000.

MANZATTO, Antonio. Notas para uma teologia do Espírito. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 22, n. 84, jul./dez. 2014.

MARIZ, C. L. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 169-186, jun. 2003.

RUIZ DE GOPEGUI, J. A. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 29, n. 79, set./out. 1997.

SILVA, Sélcio de Souza. Uma leitura interpretativa das “Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica” à luz da teoria da Religião. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p.53-70, dez. 2007.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, set./nov. 2005.

VALLE, Edênio. A Renovação Carismática Católica: algumas observações. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

Web sites

MANDELBAUM, Benjamin. *Quatro mortes segundo o midrash*. 2002. Disponível em: www.cjb.org.br/bina/cabala/benjamin/Textos%20Gerais/Quatro%20mortes%20segundo%20%20Midrash.pdf>. Acesso em: 03 janeiro 2020.