

Apropriação

Considerações Sobre a Linguagem Bíblica na Vida

Ulrich Schoenborn

Quando assumi o compromisso de elaborar uma análise da palavra grega "ouranos = céu" para o "Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament" senti logo a ambivalência da linguagem bíblica em nossa realidade. Eis uma parte da análise e uma tentativa de contextualizar o tema.

I. O DESAFIO

As vezes não emprego uma palavra porque foi excluída do vocabulário cotidiano e porque lança uma luz desfavorável sobre o que a usa. Essa observação vale principalmente para as palavras que têm seu lugar vivencial na terminologia religiosa da Igreja ou mostram fortes tendências religiosas. Normalmente não se fala em pecado, culpa, perdão, graça ou justificação. Deve-se excetuar, é claro, certos círculos que convencionaram usar esta linguagem, condenando tudo o mais, inclusive a linguagem cotidiana. Eles não têm dificuldades em relação à terminologia religiosa.

Por outro lado, muitos termos religiosos caem sob a suspeita ideológica, quando usados em público. São acusados de impor aos homens parâmetros alienantes e de opor-se à sua auto-realização. Quando a linguagem religiosa não é combatida, é ironizada. Os ditadores gostam de perguntar, quantas divisões de anjos estão à disposição do Papa, ou, aconselham os pastores a se dedicarem aos assuntos do céu, deixando a realidade para os especialistas. O espírito da época ("Zeitgeist") faz o possível para liquidar com a linguagem religiosa e para impor pseudo crenças. Na Europa o nome desse poder pode ser diferente daquele usado na América Latina, mas a finalidade em ambos os casos é idêntica.

Contra essa tirania só há um meio: acompanhar a trajetória do conceito ridicularizado através dos textos bíblicos, com o objetivo de trazer à tona toda a riqueza semântica da palavra em

pauta. A caminhada exegética (= regresso) implica, não obstante, num avanço, pois a própria situação vivenciada re-integra a palavra discutida, ou melhor, dá início a um conflito entre tendências mediocres e a força libertadora da própria linguagem bíblica. Quero apresentar esse processo conflituoso, a saber, a **apropriação lingüística** (1), tomando como exemplo a palavra grega “ouranos = céu”, sem dúvida um termo extremamente religioso, mas explorado e massacrado na sociedade. Sob apropriação entendo o processo de recuperar, re-conquistar, recontextualizar algo que foi tirado de seu contexto original; inclui uma análise desse “algo”, a luta contra o projeto efetuado e uma nova vivência com o reapropriado. Meu procedimento está metodicamente comprometido com a crítica histórica (a) dos textos bíblicos bem como (b) da realidade atual. No decorrer da pesquisa surgiram dois estilos diferentes, aparentemente até opostos, em virtude do material tratado. Mas lembro que também a vida é um texto que exige atenção e reflexão comprometida.

II. OURANOS = CÉU NO NOVO TESTAMENTO

1. Estatística e Significado Fundamental

Não é de admirar que “ouranos = céu” pertença às palavras preferencialmente utilizadas no Novo Testamento. O conteúdo determina a plausibilidade, ou melhor, a idéia sobre o conteúdo. REconheço uma dominância nos escritos narrativos: Mt – 82; Lc – 35; At – 26; Mc – 19; Jo – 18; Ap – 52, e raro emprego na literatura discursiva das cartas: cartas autênticas de Paulo – 11; Ef e Cl – 9; Hb – 10; 2 Pe – 6. Entre os 274 casos destacam-se 91 formas plurais. Foi, possivelmente, a Septuaginta quem introduziu o estranho plural na linguagem grega. Como causas podem ser mencionadas a tradução do hebraico “schamajim”, a pleroforia do estilo doxológico ou a influência oriental. Até agora não temos uma regra inequívoca. Devem ser mencionadas as expressões “pateer

(1) Concordo plenamente, na intenção, com Christoph Demke, Verkündigung als Spracheroberrung, em *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 67 (1978), pág. 174ss.

O termo “apropriação” é mencionado por G. Gutierrez, *Teologia da libertação* (1975) pág. 202 e assume significado fundamental no esboço hermenêutico de Severino Croatto, *Liberación y Libertad* (1978), pág. 7ss. Vejo também que Hermann Brandt no seu artigo “Prestar contas da realidade que há em nós – nas esperanças de hoje” em: *Estudos Teológicos* 17 (1978), pág. 47ss procura reconquistar a plausibilidade e a relevância teológica da palavra “esperança”.

heemoon ho en tois ouranois/nosso pai nos céus" (15 x) e "basileia toon ouranoon/reino dos céus" (32 x), usadas com exclusividade no Evangelho de Mateus.

A palavra "ouranos" engloba tendências físicas e metafísicas. Abrange tudo o que está, no sentido local e metafórico, acima da terra e além do homem: o espaço ilimitado e indefinido, o firmamento, o universo, a atmosfera, o divino. Dessa distinção global derivam-se diferentes aspectos para o significado, dependendo do contexto da vida, a que é aplicada. Importantes são as combinações da palavra com preposições, o que lhe confere um acento especial (2). Finalmente, deve ser observado o fato de que "ouranos/céu" cria tensões por ser um conceito alternativo à toda a esfera terrestre. A palavra traz uma provocação.

2. Premissas Hermenêuticas

Devo recorrer aos fatores sócio-culturais da cosmovisão antiga, pressuposta também no Novo Testamento, para entender o que está por trás da palavra "ouranos/céu".

O que pode dominar o homem e foge ao seu domínio é o céu, o celestial, ou encontra-se no céu. Da diferença entre "em cima" e "em baixo" definem-se os que estão em baixo e aqueles que só têm esse lugar. A terra transforma-se, assim, no espelho ou na oposição ao céu. No acontecimento terrestre repete-se o original prefigurativo ou o seu tipo oposto. Ao lado de categorias locais, observo outras que acentuam a superioridade temporal e essencial, garantindo, assim, a supremacia do céu no quadro de tudo o que existe.

No mito unem-se empiria e especulação para anunciar a unidade do mundo. Além do pensamento grego, principalmente de Platão, e do gnosticismo, foram o Antigo Testamento e o apocalipsismo (3) que proporcionaram à palavra contornos históricos concretos. O encontro com culturas asiáticas estranhas, as experiências de sofrimento e de perseguição deixaram marcas lingüísticas substanciais (visões e viagens ao céu; ascensões ao céu; a idéia da corte celestial; a função soteriológica do além; pintura fantástica e mitológica; mas também tendências ao ceticismo). O céu substituiu, com o tempo, o nome de Deus (cf. p.ex. já dentro do cânone:

(2) Veja p.ex. as informações em: Walter Bauer, *Griechisches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur* (1963), pág. 1176ss e Helmut Traub, artigo "ouranos" em: *Theologisches Wörterbuch zum NT* (1954), pág. 512s.

(3) Cf. *Theologisches Handwörterbuch zum AT*, Vol. II (1976), pág. 965ss.

Sl 73.9; Jo 20.27; Dn 4.23) e instalou-se, em sentido local, como transcendência futura. O homem, que reflete sobre o céu ou o celestial, sente-se desafiado por esta dimensão de poder. Através de reconhecimento submisso ou de crítica negativa, ele objetiviza a sua auto-compreensão. Por isso, o mais importante para nós não é procurar no conceito a cosmovisão especulativa, mas descobrir as mensagens a respeito do homem, do mundo e das relações com aquilo de que tudo depende, expressas nas reflexões teológicas.

3. Níveis de Aplicação no Novo Testamento

Assim como a cosmovisão antiga, também o Novo Testamento liga elementos cosmológicos com a idéia de Deus. No entanto, ultrapassa essa convergência referindo-se sempre ao querigma. O evento de Cristo sublinha de maneira específica o significado e a função desse termo.

(1) Deus e "ouranos/céu" não podem ser separados. Deus define-se como "ho theos tou ouranou" (Mt 11.25; 23.22; Lc 10.21; At 7.49; Cl 4.1; Ap 11.13, 16.11); por isso, o céu participa do poder divino. Esse caráter absoluto concretiza-se quando fatores terrestres de poder como "trono" (cf. Mt 5.34; Mc 14.62; At 2.34; Hb 8.1) ou "sentado à direita do Pai" (cf. Ef 1.20; Cl 3.1; Hb 1.3; 10.12; Ap 4.9,10; 5.1,7) são projetados para o céu. Para a compreensão desse aspecto é decisivo que é sempre a partir de Deus que se determina o que é digno de ser denominado de "céu/celestial".

A expressão "pateer heemoon ho en tois ouranois" deve ser entendida de modo análogo. Jamais está em jogo a existência local de Deus. Pelo contrário, "en tois ouranois" demonstra a independência e a soberania de Deus. O céu transforma-se em uma expressão dinâmica, que inclui a atividade divina (4). Isso se evidencia especialmente no SERMÃO DO MONTE que designa de justo, bom e perfeito, aquilo que vem de Deus. Sendo uma categoria substitutiva, "ouranos/céu" absorve todos os atributos de Deus. Em Mateus "ouranos/céu" representa o Reino de Deus (cf. 3.2; 4.17; 11.25; 13.1ss; 18.1ss etc.). A primeira vista se pensa que metáfora desloca ou transforma a substância do assunto. A dinâmica da fórmula "basileia toon ouranoon", no entanto, mostra que "ouranos/céu" é algo diferente e mais do que um adorno. Trata-se da "basileia tou theou"

(4) H. Traub, op. cit., pág. 520,33.

que se torna palavra na parábola (5). Uma nova realidade irrompe na palavra e na ação de Jesus. Ela formula os seus princípios (Mt 5.3ss) em contradição a um mundo que busca autonomia, isto é, que se confunde com Deus e o céu (cf. Mt 23.13). Na parusia do Filho do homem (Mt 24.30; 26.64; Mc 13.27; 14.62) aquela metáfora, agora ainda controversa (cf. Mt 19.12; 2023), se transformará em fato inequívoco (Mt 10.33).

(2) Deus criou céu e terra por sua palavra (At 4.24; 14.15; 17.24; Hb 1.10; 2 Pe 3.5; Ap 10.6; 14.7). Citações e alusões dão continuidade ao tópico vétero-testamentário. “Ouranos/ céu” é a parte superior do universo chamado “ouranos kai gee kai thalassa”. Quando se fala em “ta panta” (cf. 1 Co 15.27ss; Fp 3.21; Cl 1.16; Ef 1.10; 3.15; Hb 1.10; 3.15; Hb 1.3; Ap 4.11) pensa-se na totalidade da criação, incluindo o céu. Sendo fruto da criação, o céu, conseqüentemente, tem caráter transitório (Mc 13.31; Hb 1.11s; 12.26; 2 Pe 3.7,10; Ap 21.1). Principalmente no pensamento apocalíptico é acentuada a consciência da limitação histórica e tematizada a subordinação (Mt 5.18s; 5.34s; Mc 13.31; Lc 16.17; 21.33). Pois junto com a criação do céu, Deus fez um céu alternativo (Ap 21.1; 2 Pe 3.13), que existe em forma perfeita e que pode ser enxergado pelo visionário (cf. Ap 3.12; 11.19; 20.11; 21.2,10). Nesse âmbito de idéias encontramos frases que comparam o céu a um depósito, do qual o justo ganha recompensas (Mt 5.12,20; 6.20; 8.11; 19.21; Mc 10.21; Lc 10.20; 12.21; 18.22; 1 Pe 1.4; Cl 1.5). Os justos são, entre outros, os mártires, cujo futuro está no céu (cf. Ap 7.15; 11.12 etc.), pois este lhes foi tirado na terra. Assumindo tradições existentes, Paulo pode dizer que a pátria do cristão está nos céus (Fp 3.20; cf. 2 Co 5.1s), sem que com isso esteja fazendo uma constatação geográfica. A realidade do céu criado permanece um fato paradoxal e oculto.

(3) Todos os níveis literários do Novo Testamento identificam o céu como ponto de referência empírico (cf. Mt 11.23; Ap 18.5), que pode ser compreendido por observação (Lc 17.24). Na oração se levantam os olhos ao céu (Mt 14.19); quem jura invoca-o como fiador (Mt 23.22; Tg 5.12; Ap 10.5). Sua cor cambia (cf. Mt 16.2; Lc 12.56). Ele é o firmamento por sobre a terra (Mc 6.41; 7.34; Jo 17.1; Hb 11.12). Os pássaros nele têm o seu lugar (Mt 6.26; 8.20; Mc 4.32; Lc 8.5; 9.58; 13.19; At 10.12; 11.6) O homem observa nele fenômenos maravilhosos (At 2.2,29; 10.16; 11.10) ou sinais (Mt 16.1; Lc 11.16; 12.56; At 26.13; Ap 15.1), que precisam ser interpretados.

(5) Formulação de Eberhard Juengel interpretando Mt 20,1ss; cf. Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (1984), pág. 164ss.

O significado empírico local evidencia implicações teológicas tão logo se passa a falar do homem. Pois, ser homem é viver na terra, ser passivo e dependente (cf. At 2.5; 4.12; Cl 1.23). Céu, neste sentido, exprime a atividade divina. Assim como o poder sustentador (At 14.17; 1 Pe 1.12) se manifesta a partir do céu, assim também a ira de Deus (Rm 1.18; 2 Ts 1.7s; Hb 12.25; Lc 9.54; 17.29; Ap 16.21; 20.9). O gesto do publicano (Lc 18.13) é muito significativo. Seu ponto de referência local evidencia também uma estrutura religiosa.

Encontramos pistas tradicionais, nas quais “ouranos” é a moradia dos anjos (cf. Mt 22.30; 28.2; Mc 13.32; Lc 2.15; 22.43; Gl 1.8; Ap 10.1 etc) ou a região na qual existem demônios (1 Co 8.5s; 15.24; Cl 1.16; 2.10,15; Ef 1.21; 3.10; 6.12; At 7.42; Ap. 13.13). Estes poderes são combatidos. No céu há uma guerra que determina sua derrota definitiva (cf. Ap. 12.7ss). Com a vinda de Jesus (Lc 19.38) realiza-se o Reino de Deus, concretizado na queda de satanás do céu (Lc 10.18). Onde o pensamento apocalíptico domina, lá essa guerra é descrita como fim escatológico e como colapso do firmamento. Eventos dramáticos e sinais no firmamento precedem, anunciando o que há de vir (Mc 13.25; Lc 21.11; 26.33; Ap 6.13s; 8.10; 9.1; 12.4).

(4) Por trás da fórmula plerofórica “en ouranoo . . . kai gee kai thalassa” (cf. At 4.24; 14.15; Ap 10.6; 14.7; 21.1 etc) está a necessidade de ampliar as premissas da fé a todo o mundo (“panta”). Essa fórmula encontra-se em textos litúrgicos e hinoológicos (1 Co 8.5; Cl 1.16,20; Ef 1.10). Ponto de partida é a experiência de que céu e terra estão em luta. Poderes demoníacos procuram usurpar o domínio no céu. Nas crises das estruturas terrestres, os homens sofrem o abalo fundamental do horizonte transcendente. Eles esperam paz e reconciliação através de “uma volta à unidade” (6). Em Cristo, discórdia e ruptura são vencidos (Cl 1.20). Ele subjuguou os poderes anti-divinos das esferas celestiais e, com isso, iniciou uma segunda criação. Quando Cristo começa o seu reinado, ocorre uma mudança de governo que evidencia quem e o que está no céu (Fp 2.9ss; 1 Co 8.6; Ef 3.15; 1 Pe 3.22; Ap 5.3,13). Mas também na terra o reinado de Cristo se manifesta e chama ao serviço responsável (cf. as passagens éticas em Colossenses e Efésios).

Significativo é o resumo de Mt 28.18ss. Assim como Deus e o homem começam uma nova relação com base no evento salvífico, assim também céu e terra o fazem. O céu não continua longe da terra, mas acompanha o que está acontecendo (cf. Lc 15.7,18,21).

(6) Eduard Schweizer, *Der Brief an die Kolosser* (1976), pág. 68.

Céu se realiza lá onde os homens correspondem à vontade de Deus (Mt 6.10; 7.21; 12.50; 16.19; 18.18s). Essa convergência é entendida, quando se fala em presença do céu na terra. Existe, porém, uma prerrogativa: Deus continua a anteceder tudo em sua palavra (Mc 5.18; Mc 13.31).

4. Contextos Exemplares

O evento de Cristo ampliou a dimensão semântica da palavra "ouranos/céu". Quero verificar essa realidade nos sete pontos seguintes.

(1) A narrativa acerca do batismo de Jesus (Mc 1.9-11; Mt 3.16s; Lc 3.21s; cf. Jo 1.32) tem um papel de destaque. Os céus se abrem no alto, acima de Jesus, e Deus toma verbalmente o partido desse homem. Esses acontecimentos contrariam a percepção de mundo do apocalipsismo, que muito sofre por causa do céu fechado e do Deus que silencia (cf. Lc 4.25; Tg 5.18; Ap 11.6). Agora, no momento daquele batismo, antigas expectativas se cumprem, (Mc refere-se a Is 63.19; Mt e Lc a Ez 1.1), pois em Jesus de Nazaré a bênção escatológica começa o seu caminho irreversível. Ele mesmo não é somente a porta para o céu (cf. Jo 10.7,9), mas onde ele está, lá se realiza céu (cf. Jo 1.51 com Gn 28.12). A voz partidária do céu (Mc 1.11 par) define com autoridade o início do tempo escatológico. O que vem do céu (cf. Mc 11.30s; Jo 12.28 etc) evidencia-se através de uma exigência contingente e irredutível. Na narrativa batismal Mc emprega o verbo "schizein/rasgar" que reaparece no relato da paixão (Mc 15.38), a saber, a cruz verifica a história que começou no batismo. Deus optou por esse homem de Nazaré. A partir de agora a experiência de céu, aqui na terra, não é mais impossível (cf. At 7.55s; 9.3; 10.11,13 etc)

(2) Um segundo complexo reúne céu com ressurreição, exaltação e parusia de Cristo. As afirmações convergem num ponto paradoxal: por um lado, o evento de Cristo significa rompimento de todas as barreiras; por outro lado, esta nova realidade permanece além do domínio humano-racional.

Conforme um dito querigmático bastante antigo, espera-se Cristo do céu, por causa de sua ressurreição. Simultaneamente este mundo corrupto sucumbe no juízo (1 Ts 1.10; cf. 4.16). O resurreto tem todo poder no céu e na terra. Ele foi exaltado ao céu (At 2.33; 3.21) e está sentado à direita do Pai (cf. Rm 8.34 com 10.6; importante para essa idéia é Sl 110.1). Ele virá dessa "iniciativa

poderosa quase que localizável de Deus" (7) para ressuscitar todos os mortos. Em 1 Co 15.20ss cai na vista a correspondência entre "ek toon nekroon" e "ek toon ouranoon"/a partir dos mortos e a partir dos céus. Paulo ainda não conhece o tópico da ascensão; ele apresenta o ressuscitado como "aparchee/primícia" do "anthroopos ouranios/homem celestial". A saber, o ressuscitado evidencia o destino do homem, instalado por Deus. Ele vive "ek/ap ouranou/a partir do céu". O que e quem é "Anthroopos ouranios" (v. 47) é explicitado pelos antagonismos "primeiro homem – segundo homem; primeiro Adão – segundo Adão". Sem dúvida Paulo faz alusões à Gn 2.7 (LXX) e argumenta contra uma lógica especulativa. A vitória sobre a morte inicia um novo capítulo e qualifica o tempo presente como período escatológico. Os homens esperam-no, do céu, como contradição encarnada contra os esquemas do mundo. Nessa esperança baseiam-se todas as afirmações de que ele já veio do céu.

Enquanto essa esperança permanece incontestada, "ele ressuscitou" significa o mesmo que "ele vem do céu" (cf. Mc 14.62 par aludindo a Dn 7.13 e Sl 110.1), sem influência de uma ontologia ingênua; Mas a diminuição da esperança da parusia iminente fortalece aquela tendência. Além disso, o dia-a-dia exigiu alocações práticas e marginalizou o entusiasmo. Surgiu um pensamento local-objetivo (cf. p.ex. Cl 4.1; Ef 6.9 resp. a convergência de "sobre" com "á partir de"), que substituiu a feita de exatidão teológica, anteriormente julgada desnecessária. Ressurreição, exaltação e parusia distanciaram-se uma da outra. "A idéia da exaltação é a primeira tentativa conseqüente de enfrentar o fato da demora da parusia." (8). Uma das conseqüências desse processo é a idéia da "ascensão".

(3) Lucas 24.51; At 1.10s; 2.32ss pressupõem o tópico do céu como firmamento empírico e limitação do terrestre. Em Lc 24.50s segue à constatação "diestee ap autoon" a frase "kai anephereto eis ton ouranon". Algumas testemunhas textuais não transmitem a frase. Porém o texto mais longo é favorecido por tradição importante (9). E a falta da alusão à ascensão pode ser explicada mais facilmente do que a complementação. Com isso evita-se uma tensão com Atos 1.9 (cf. no entanto Atos 1.2!!). Entendemos a narrativa de Lucas como se o Ressurreto tivesse voltado à vida terrestre. Na composição toda

(7) H. Traub, op. cit., pág. 523,9a.

(8) Ferdinand Hahn, *Christologische Hohelstittel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (1966), pág. 348.

(9) Conforme a 26ª edição de Nestle-Aland (1979) eles são: p 75, Ⲛ B, C, D, L.

a ascensão põe fim às aparições do Ressurreto e, de maneira lendária, forma uma ponte entre ressurreição e parusia (10). O que subiu ao céu (cf. Mc 16.19; 1 Pe 3.22) pertence definitivamente ao domínio divino. Essa realidade não pode ser afetada pelo passar do tempo.

No centro da história de Atos 1.9s (11) está o fato concreto da ascensão – quatro vezes lemos a palavra “ouranós/céu” – e um comentário crítico à atitude dos discípulos. A finalidade da perícopé é fortalecer a confiança na parusia, possivelmente em crise. O autor substitui a expectativa iminente por um novo tipo de esperança, renunciando à qualquer data e fazendo dos discípulos representantes do Senhor. A comunidade ganha nova dignidade e orientação pela presença do Ressurreto em seu meio. Esta presença real é adequadamente vivenciada, quando se sabe distinguir entre a ascensão e a parusia do Senhor.

(4) Em 2 Co 12.2ss é mencionada uma ascensão da alma ao céu. No entanto, trata-se de um fenômeno especial que nada tem a ver com o acima dito. Não se trata nem de evento salvífico à moda gnóstica, nem de um ato epistemológico extraordinário, nem de um acontecimento real. É verdade que esse tópico é conhecido em círculos gnósticos (12). Importa, no entanto, observar o estilo literário do contexto para entender a intenção paulina. Como Hans Dieter Betz comprovou (13), Paulo está fazendo uma paródia de um relato de ascensão. Na discussão com a comunidade em Corinto, o apóstolo faz o papel de bobo (cf. 11.16ss; 12.11), de propósito, para poder argumentar retoricamente e efetivamente contra os ataques dos adversários. Eles se orgulhavam, p.ex., de comunicações celestiais e de ascensões ao céu.

(5) Também a carta aos Efésios fala em ascensão (cf. 4.8ss). Distinguindo-se do conhecido esquema dos três andares, a carta alude a uma concepção, segundo a qual o universo é uma superfície coberta por esferas, os céus. A vida ascende da terra para dentro das regiões dos céus. Não existe um “sub-mundo”, pois o reino dos demônios e diabos existe “em cima”, sobre a terra, nas regiões inferiores do céu (cf. 2.2; 3.10; 6.12). Este poder destrói a unidade do universo e impossibilitam a relação entre homem e Deus.

(10) Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1979), pág. 310.

(11) Cf. Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (1965), pág. 118: “unsentimental und von fast befremdender Nüchternheit”.

(12) Cf. as informações em: Hans Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (1970), pág. 371ss.

(13) Hans Dieter Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (1972), pág. 84ss.

Apontando para Cristo (2.14), que eliminou a escravidão e o isolamento, o autor formula o seu chamado parenético à união (4.1ss). Ele adapta o SI 68.19, dando-lhe um sentido cristológico. Descida e subida falam da mesma pessoa; o salvador descido irrompe nas regiões celestiais que separam e transforma as mesmas em lugares transitórios. Na subida ele realiza a libertação dos oprimidos e a subjugação dos opressores. A ascensão completa uma caminhada, na qual o encarnado e exaltado reivindica todo o universo como seu domínio. Como vencedor triunfal, ele é a paz de todos os que estavam pertos ou distantes, no céu e na terra.

A partir da cristologia cósmica, Efésios desenvolve uma visão eclesiológica. A Igreja se estende de “cima”, onde Cristo está reinando, como seu corpo ou *pleeroma*” até a terra (1.23). O homem aceito nesta Igreja ainda vive no mundo e fica envolvido na luta contra os poderes demoníacos. Mas sendo batizado, ele já pertence ao vencedor. Assim o cristão experimenta quem ele é, através da mensagem que lhe diz onde ele está. Com tais tendências afirmativas, o autor de Efésios corre o risco de assumir uma consciência de salvação gnóstica (cf. 2.5s). A preferência por categorias espaciais, facilmente leva a malentendidos ideológicos. Se a Igreja representa o céu na terra (14), surge, inevitavelmente, a tentação de exercer dominação e de apresentar exigências exclusivistas.

(6) À pergunta “quem subiu ao céu?” João responde “somente aquele que desceu do céu” (3.13). “*Ho ek tou ouranou erchomenos*” pode ser até considerado um título cristológico (cf. 6.14), pois “ouranos” identifica o que está sobre todas as coisas (“*epanoo pantoon*” 3.31). “Ouranos” vai ter uma concentração singular nos capítulos 3 e 6, onde o encontramos apenas no singular. Talvez se expresse aqui uma tendência antignóstica. O poder anti-divino não está no céu, mas é o próprio cosmo, ou, “*ho archoon tou kosmou*” (cf. 12.13). O céu e o que dele vem estão em oposição a tudo o que acontece no mundo (3.31). A observação de que por ocasião do batismo o céu se abre sobre Jesus quer tornar evidente a antítese ao mundo dos homens. A comunhão eterna com o Pai não cessa também quando da encarnação. Nele e através dele (1.14) o cosmo é desmascarado como mundo. Em discussão está a **pertença do ser humano ao mundo ou ao céu**. A argumentação brusca do capítulo 6 confere ao mundo celeste verdade e vida (6.31ss; cf. 5.26). O cosmo está entregue à morte. Participando do pão que vem do céu (6.38,41s,50s,58) a fé tem a vida. Com o discurso em torno do

(14) Cf. E. Schweizer, op. cit., pág. 48.

pão, o autor radicaliza ainda mais a encarnação que é objeto de controvérsia na comunidade.

(7) A carta aos Hebreus apresenta-nos uma variante específica da figura "ascensão", ao fazer coincidir "sexta-feria santa" com "ascensão" (Otto Michel). A afirmação de que Cristo foi exaltado à direita de Deus nos céus (8.1) tem em si implícita a certeza de que ele atravessou todos os céus (4.14). Com isso ele penetrou no santuário do além, feito mais alto do que os céus (7.26). Este céu verdadeiro é diferente (9.23ss) do céu criado e, por isso, também transitório (cf. 1.10-12; 12.26). Ele é moradia, templo e trono de Deus (cf. Ap. 4.1; 11.19; 14.17; 15.5; 16.17; 19.11), mesmo quando é apenas denominado de tenda (9.10ss). Lá a gente se encontra com toda clareza frente a face de Deus. À base de uma teologia orientada no AT, Hebreus combina terminologia local com conteúdos próprios (sacrifício). A carta aos Hebreus não conhece um dualismo ontológico. Conseqüentemente a caminhada histórica dos crentes é a caminhada da esperança (3.7ss), pois no céu aguarda a herança prometida (9.15), a cidade eterna (13.14). Na confissão a Jesus, o autor e consumidor desta caminhada, encontra-se o critério para distinguir o discurso teologicamente justo a respeito do céu de especulação ideológica. O céu está lá, onde Jesus encontra seguidores e os reúne na graça do Deus justo. Cristologia inclui, pois, a crítica da linguagem religiosa e alerta contra a separação entre céu e terra.

III. COMO A BASE ENTENDE CÉU?

O que observamos na história demonstrou a riqueza e a plenitude de intenções do conceito "ouranos". Sempre estivemos verificando conteúdos objetivos e concretos. Por trás da superfície cosmológica havia sempre uma afirmação acerca da relação Deus – homem/mundo ou uma alegação acerca de experiências básicas. Neste sentido "ouranos" apresentou-se como um conceito elementar da comunicação humana, assim como o NT a apresenta. Este resultado permite que identifiquemos o malentendido ideológico, a camisa de força, à qual o conceito está preso. O uso do termo "céu" não conta mais com aquelas decisões ou experiências elementares, refletindo antes uma miséria alienante. Ao invés de provocar alegria, esperança e participação no crente, pensar no céu provoca um desespero ainda maior. Esta impressão comprova-se, por excelência, na literatura de cordel, espelho da miséria e da

religião da miséria (15) que escraviza um povo. Raquel de Queiroz refere-se a esse fenômeno, em seu romance "O Quinze", citando:

No céu entra quem merece
 No mundo vale quem tem. . .
 Eu como tenho vergonha
 Não peço nada a ninguém. . .
 Que me parece quem pede
 Ser cativo de quem tem . . ." (16).

Aparentemente o céu é o prolongamento do status quo e da condição humana na terra, a ele só os ricos têm acesso. O que deve fazer quem nada tem? — Onde está Deus? — A regra social proíbe o pobre de pedir esmolas. Ele interioriza a auto-suficiência dos dominadores que não conhece humildade, apelo à misericórdia do outro, e pensa em alternativas cruéis: ter ou estar perdido, pertencer a Deus ou ficar antecipadamente condenado. Esta visão antropológica invade o pobre que, conseqüentemente, só sabe ter vergonha. No entanto, essa "solução" nada resolve. Mesmo reconhecendo a própria miséria não mudaria nada, pois ele continua dependente, pedindo ou não. A expectativa dele é não ter expectativa. Para ele o céu fica fechado. Com este fator, sua miséria se agrava ainda mais. Nem mesmo a religião consegue acalmar ou oferecer consolo, pois também ela foi reservada para os ricos. Não existem palavras de consolo, como p.ex. as bem-aventuranças (Lc 6.20s) ou aquele dito que diz que "os últimos serão os primeiros, e os primeiros serão últimos" (Mt 20.16; cf. Lc 16.19-26; Mt 11.2-6 par.). A recompensa escatológica, que ainda está em vigor no NT (17), nada proporciona, pois não existe. A ontologia repressiva influencia de tal maneira a consciência que o futuro no inferno significa algo melhor que a vida real (18).

(15) Exemplo clássico é "Procissão" de Gilberto Gil, citado em: *Quem é Jesus Cristo no Brasil?* (1974), pág. 106a.

Veja: Liédo M. de Souza, *Classificação popular da Literatura de Cordel* (1976); Ivan Cavaicanti Proença, *A Ideologia do Cordel* (1976).

(16) Rachel de Queiroz, *O Quinze* (1979), pág. 79.

(17) Cf. Luise Schottroff/Wolfgang Stegemann, *Jesus — Hoffnung der Armen* (1978), pág. 30sa.

(18) Veja Juan Rulfo, *Pedro Páramo* (trad. alemã 1975), pág. 9:

"Sie werden was erleben, wenn wir erst in Comala sind.
 Da ist es wie auf glühenden Kohlen, wie im Höllenschlund.
 Wenn ich Ihnen sage, dass die Leute dort, wenn sie sterben,
 aus der Hölle wieder zurückkommen, um sich eine Decke zu holen!"

Conhecendo esta tradição e pensamento, sinto algo diferente e surpreendente, quando observo as comunidades cristãs populares que se reúnem e cantam:

“Somos um povo de gente, somos o povo de Deus
 Queremos terra na terra, já temos terra no céu.
 Queremos plantar a roça, onde plantamos amor.
 Lavrador a terra é nossa, de um afã e um só Senhor.
 Retirante chega o dia, de assentar o pé no chão
 Com fé em Deus e teimosia, e na força da união
 Temos braços e esperança, somos gente hoje aqui
 Se a pobreza é nossa herança, na justiça está o porvir
 Conhecemos a verdade, e o direito de ser mais
 E exigimos liberdade, prá viver e melhorar
 Lavradores vida nova, gente unida em mutirão
 Gente unida a toda prova, de uma fé e um coração
 Essas matas prá lavoura, água clara e puro ar
 Mão na enxada e pé na espora, e um bom céu prá
 esperar” (19).

O que me fascina neste discurso da vida real é a lógica cristã excepcional. Como se sabe, a esperança no além ajuda a agüentar uma terra desumana e insuportável. Quem sofre aqui e agora será recompensado no futuro. A esperança funciona como um tranquilizante que torna a vida aceitável. É assim que funciona um certo tipo de cristianismo em todo o mundo. Há situações sem saída que realmente não permitem outra coisa que a fuga para esse além. O dia-a-dia tornar-se-ia insuportável sem esse ópio. Mas, o que fazer quando falta inclusive o ópio, quando até a religião é roubada e desvirtuada? O que fica para os espoliados?

O canto fala de um processo conflitante. Ele inaugura a oposição, a contradição, o dizer “não” como início da teologia. Nem a obediência fiel, nem a submissão passiva são formas adequadas de atitude religiosa, mas a rejeição de parâmetros aparentemente naturais. “Siempre que la teología ha reflexionado cristianamente sobre la realidad, es decir, siempre que ha habido conocimiento auténticamente teológico, la realidad se ha enfocado en un esquema bipolar. Se presupone que la realidad concreta no es lo que debiera ser porque existe la negatividad, que concretamente se

(19) Citado segundo SEDOC (1979), pág. 859; cf. o testemunho análogo em muitos “Negro Spirituals”.

puede expresar como sin sentido, pecado, muerte etc. Entre la verdad enunciada en la fe y la realidad negativa no existe ni complementaridad ni dialectica sino estricta contradición''(20). Neste canto é autenticamente realizado o que a reflexão teórica define: nascimento de independência religiosa, conscientização, identidade. No canto este acontecimento se exprime na inversão total da lógica em vigor. Com toda a naturalidade as pessoas mencionam a cidadania no céu (cf. Fp 3.20s); não há discussão em torno desse ponto.

O céu tem intenções boas e já distribuiu "terra". Jamais há o perigo de que se possa vir a perdê-la. Cheios de certeza e de confiança eles abordam um assunto controvertido; exigem seus direitos também aqui no mundo. Reivindicam direitos garantidos pela constituição, muitas vezes proclamados pelos políticos em tempo oportuno, mas esquecidos quando chega a hora de cumprir as promessas. Reivindicam um pedaço de terra, onde podem viver e trabalhar. **Tematizam aqui na terra o que o céu significa para eles!** É fascinante observar como do que não é visível, a saber do céu, vêm coragem, força, argumentos etc. que iniciam um trabalho no visível, a saber no mundo. Eles também querem a realidade, pois já ganharam a possibilidade. Esta conclusão lógica, do maior para o menor, simplesmente convence. Qual a causa dessa auto-estima e quem são essas pessoas?

São parte daquela multidão de 40 milhões que anualmente procura terra e lar, que sofre nas favelas, os **condenados do sistema** (21). São expulsos da terra, flagelados por enchentes e secas, desprezados pelos planejamentos políticos. Eles percebem que o gado é melhor tratado que os seres humanos:

"O fazendeiro orgulhoso
Tem vida para viver
E os pobres lá na fazenda
Passam o dia sem comer
Mas deixai abrir o ôi
Com a chegada do boi
O pobre vai se esconder.

O boi tem médico, tem trato
O pobre não pode ter

(20) Jon Sobrino, *El Conocimiento Teológico en la Teología Europea y Latinoamericana*. em: *Estudios Centroamericanos* (1975), pág. 427s.

(21) Cf. a discussão acerca de migração, questão de terra, êxodo rural em: *Centro de Estudos Migratórios, Migrantes - Êxodo forçado* (1980).

E o chá que ele toma
 É raiz de mucambê
 E a saúde se foi
 Com a chegada do boi
 O pobre vai se esconder". (22).

Experimentam na própria carne que as situações desumanas são consideradas necessárias em prol do progresso econômico. Basta que se escute os velhos que sabem contar a história do desprezo. Apesar das tentativas feitas para sufocar essas vozes, elas falam através da literatura (Rachel de Queiroz, Graciliano Ramos etc.), da música (Missa do Vaqueiro, Cantata de Alagamar etc) e da pintura (Cândido Portinari). Neste e em outros assuntos revela-se o cinismo com o qual a reflexão teológica está confrontada na conjuntura geral e mundial. Chamo de cinismo o fato de se falar em graça, redenção e céu sem questionar o sistema e sem avaliar a função da linguagem religiosa numa situação dessas. Longe de serem objetos de análise, os homens do canto, o povo, transmitem, qual agente responsável, uma mensagem desafiadora. É nas comunidades de base ou nas comunidades cristãs populares (23) que acontece a transformação qualitativa, da apatia para a convivência comprometida. Aplicando a terminologia bíblica da ressurreição, identifica-se vida nova em solidariedade, participação comunitária, paz, amor, união com a nova criação. Para eles o assunto de Cl 1.12ss – a reconciliação efetuada em Cristo – é uma realidade experimentada. A ressurreição é um fato da vida.

Em todas as situações essas pessoas mostram uma maneira diferente de crer e viver a fé. Podem falar do céu sem tendências alienantes, pois lá não há poderes escravizantes ou forças que pretendem impor uma religião celeste. O céu foi tirado do monopólio e da administração da classe dominante, ele foi reapropriado. Conseqüentemente estão vivenciando a bondade do céu. Formulando a fé e reivindicando direitos, eles denunciam o cinismo da religião oficial que lhes oferece um céu institucionalmente administrado. Não aspiram o além. O que interessa é a justiça aqui na terra. Argumentam na esfera política com motivos religiosos, descartando as evasivas dos políticos que oferecem religião contra a fome. Esse método denunciador atrapalha os planos dos poderosos. Esse método descobre que os poderosos substituem Deus pela estatística das exportações. Os impotentes lembram os poderosos que a

(22) Citado segundo SEDOC (1979), pág. 860.

(23) Cf. "Teologia dos Oprimidos", documento final do Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, São Paulo 1980, em: *Tempo e Presença* Nº 157 (1980), pág. 16ss.

última palavra não é deles. Seu canto proclama o **direito de Deus como direito da vida marginalizada** (24). "Certeza na frente, a história na mão/Em Cristo Jesus, nossa libertação. Nosso Deus é o Deus esperança/que avança sempre a frente de seu povo/É ele que nos leva a caminhar".

A base motivadora dessa atitude é a descoberta de que **Cristo se tornou irmão dos espoliados e marginalizados**, que o Senhor tomou, radicalmente, o partido dos pobres (cf. Fp 2.6ss; 2 Co 8.9). Diante dele todos os poderes no céu e na terra ou em outros lugares têm que se dobrar. Ele introduz a lei do amor e do espírito (cf. Gl 6.2; Rm 8.2) que é o guia para a caminhada no mundo. A encarnação radical iniciou um processo de depotencialização que se evidencia como **apropriação lingüística**. Não há motivos para envergonhar-se da linguagem bíblica, das palavras do Evangelho. Pelo contrário, a partir da linguagem bíblica crescem as capacidades e faculdades humanas de articular a fé, de formular perguntas e de relacionar-se com a realidade (25). Aplicar a linguagem do Evangelho – e isso sempre implica em dizer "não" – significa abandonar o desespero e o orgulho e o cinismo. Surge a coragem de denunciar e de anunciar, de ser gente, de ser povo de Deus: entrar na linguagem da libertação que sabe cantar, pedir e agradecer.

-
- (24) Seria muito importante refletir a cristologia cósmica de Colossenses e Efésios (ver atrás) a partir da conjuntura latino-americana. Uma releitura mostra que estas cartas foram subjugadas a preconceitos dogmáticos. Negligenciar a questão dos poderes demoníacos provoca, necessariamente, uma cegueira ideológica no exegeta. Permanece, porém, relevante a alternativa daquelas cartas: Ou o Crucificado é o Senhor ou os poderes do mundo contemporâneo ganham "carta branca" das mãos dos cristãos.
- (25) A partir do reconhecimento da apropriação efetuada entre cristãos comprometidos com o Reino de Deus deveria começar uma auto-crítica do exegeta acerca de seu trabalho. Surgiu uma escola elementar na qual ele pode aprender e desaprender: o povo de Deus. Há encarnação radical; há sinais de lugares, que lembram que a Boa Notícia não é patrimônio do sistema, nem da razão discursiva nem do jargão eclesialístico.