

ROMANOS 9:5 – DECLARAÇÃO DA DIVINDADE DE CRISTO OU DOXOLOGIA ASSINDÉTICA?

Domingos Salvador Cesca¹

RESUMO

O presente artigo objetiva uma análise da passagem de Romanos 9:5 no que tange a sua pontuação gráfica. Sabe-se que o problema existente nesse texto tem sido amplamente estudado, no intuito de buscar uma aproximação máxima daquilo que o autor bíblico produziu no momento da sua composição, pois um simples sinal de pontuação pode modificar totalmente o sentido da frase ou o contexto em questão. A opinião dos especialistas se divide, predominantemente, em duas posições: uma declaração paulina da divindade de Cristo; ou uma doxologia assindética ao Pai. Assim sendo, optou-se pela abordagem do texto no âmbito de suas evidências internas e externas, pois tal metodologia está alocada na disciplina de Crítica Textual do Novo Testamento que, por sua vez, lança as bases para qualquer análise mais profunda do texto bíblico elencado. Portanto, no decorrer desse trabalho, serão reunidas informações com o objetivo de comparar, avaliar e apresentar uma possível solução que esteja em equilíbrio com a teologia de Paulo, com o contexto bíblico e com o que os eruditos já comentaram sobre o assunto.

Palavras-chave: Crítica Textual; manuscrito; doxologia; apóstolo Paulo.

ABSTRACT

The present article aims at an analysis of the passage of Romans 9:5 regarding its graphic score. It is known that the existing problem in this text has been widely

¹ Mestrando em Teologia (Área Bíblica) pela Faculdade Superior de Teologia – EST – Brasil. Pós-graduado em Docência Universitária: métodos e técnicas pelo UNASP-EC. Graduado em Teologia pelo UNASP-EC. Graduado em Administração com Habilitação em Comércio Exterior pela UNESC. E-mail: docesca@hotmail.com.

studied in order to get a maximum approximation of what the biblical author produced at the time of its composition, as a simple punctuation can completely change the meaning of the sentence or the context in question. Expert opinion is divided predominantly into two positions, i.e.: a Pauline statement of the deity of Christ; or an asyndetic doxology to the Father. Hence, we chose to approach the text within its internal and external evidence, for such methodology is allocated in the discipline of Textual Criticism of the New Testament, which, in turn, lays the foundation for any further analysis of the biblical text. Throughout this work information will be united with the objective of comparing, evaluating and presenting a possible solution that is in equilibrium with Paul's theology, with the biblical context and with what scholars have commented on the matter.

Keywords: Textual criticism; manuscript; doxology; apostle Paul.

INTRODUÇÃO

O texto de Romanos 9:5 apresenta dificuldades de tradução que levantam dúvidas quanto ao seu real sentido. Tais dificuldades não estão ligadas ao significado dos vocábulos gregos dentro de suas sentenças, mas em sua pontuação. De fato, sabe-se que os primeiros manuscritos (MSs), denominados unciais², apresentavam um texto sem espaço entre as palavras e as frases.³ Sua pontuação era quase que inexistente.

As traduções de Romanos 9:5 seguem duas vertentes de interpretação. Uma fazendo referência à divindade de Cristo, e a outra apresentando uma doxologia assindética ao Pai. Esta é representada pela Tradução Novo Mundo – TNM e pela Bíblia Viva – BV, que, respectivamente, vertem o texto da seguinte forma: “de quem [procedeu] o Cristo segundo a carne:

² A palavra uncial é oriunda do latim “*uncia*”, que significa a duodécima parte de um todo. Por extensão a palavra é utilizada para denominar os manuscritos escritos em letras grandes (maiúsculas).

³ Esse tipo de escrita é conhecido como: *Scriptio Continua*.

⁴ TRADUÇÃO do Novo Mundo das Escrituras Sagradas. Cesário Lange, SP: Associação Torre de Vigia, 1992. p. 1415.

Deus, que é sobre todos, [seja] bendito para sempre. Amém.”⁴ e “Cristo foi um de vocês - um judeu no que dizia respeito à natureza humana, Ele que agora reina sobre todas as coisas. Glória a Deus para sempre”.⁵

Já a vertente de interpretação que se posiciona com uma referência a divindade de Cristo, “o qual é sobre todos, Deus bendito eternamente. Amém!”, pode ser encontrada, com pequenas variações, nas seguintes traduções e versões: Almeida Revista e Atualizada – ARA, Almeida Revista e Corrigida – ARC, Almeida Fiel – AF, Nova Versão Internacional – NVI, Bíblia de Jerusalém – BJ e outras.

Diante do impasse que envolve uma variante de pontuação, como se pode construir uma tradução compatível com a ideia do autor? Seria o caso de uma doxologia assindética, ou uma declaração paulina da divindade de Jesus? Qual o sinal de pontuação se adequa a esse caso?

Enfim, na busca por essas e outras respostas, objetiva-se uma investigação norteada pela Crítica Textual do Novo Testamento. Essa, dentro de princípios determinados, conduzirá a pesquisa para uma análise das evidências internas e externas do texto em questão.

1 EVIDÊNCIAS EXTERNAS

Sabe-se que nos parâmetros da crítica textual, o primeiro passo para posteriores considerações sobre uma suposta variante é a investigação de sua evidência documental. Sendo assim, uma avaliação do testemunho dos manuscritos e das citações patrísticas, tomarão espaço na sequência dessa pesquisa.

Deve-se também levar em consideração que, na época em que os primeiros manuscritos do NT foram produzidos, o sistema de pontu-

⁵ Disponível em: <http://www.bibliaemail.com/pt/pviva/biblia/form_leitura?leitura=1&livro=Romanos&capitulo=9&versiculo=5&submit=Ler>. Acesso em: 05 nov. 2013.

ação existia de uma forma ainda rudimentar⁶, dificultando assim, a tarefa de tradutores e editores. No caso de Romanos 9:5, tal obstáculo é potencializado pela aparente diversificação de possibilidades de pontuação que, dependendo, podem mudar todo o sentido do texto. Para Sandey, a dificuldade de interpretação do texto em questão “tem sido provavelmente mais discutida do que qualquer outro texto do NT”.⁷

1.1 Possibilidades de pontuação e de tradução

1. ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ᾧ ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ **σάρκά** ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνάς ᾧ ἦν (Colocando-se uma vírgula depois do substantivo **σάρκα**, as frases que vem na sequência convergem para uma referência a Χριστὸς).

Tradução: “deles são os patriarcas, e também deles descende o Cristo, segundo a carne, o qual é sobre todos, Deus bendito para todo o sempre. Amém!”

2. ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ **σάρκά** ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνάς ἀμήν. (Inserindo-se um ponto final após o substantivo **σάρκος**, faz com que as declarações subsequentes se tornem independentes de Χριστὸς).

Tradução - nesse caso, algumas traduções são possíveis: “deles são os patriarcas, e também deles descende o Cristo, segundo a carne. Deus, o qual é sobre todos, seja bendito para todo o sempre. Amém!; ou Aquele que é Deus sobre todos seja bendito para todo o sempre. Amém!; ou Aquele que está sobre todos é Deus bendito para todo sempre. Amém!”.

⁶ PAROSCHI, Wilson. *Origem a transmissão do texto do Novo Testamento*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. p. 25.

⁷ SANDAY, William; HEDLAM, Arthur C. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clarck, 6. ed., 1968. p. 233.

2. ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ᾧ ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ **σάρκα** ὁ ὧν ἐπὶ πάντων. θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. (Ao se colocar uma vírgula após o substantivo **σάρκα** e um ponto final após πάντων, faz-se com que a expressão ὁ ὧν ἐπὶ πάντων se configure em referência a Χριστὸς e a oração final como clausula independente).

Tradução: “deles são os patriarcas, e também deles descende o Cristo segundo a carne, o qual é sobre todos. Deus seja bendito para todo o sempre. Amém!; ou Deus é bendito para sempre. Amém!”.

1.2 Testemunho dos Manuscritos

Examinando-se a lista de Papiros do Novo Testamento, pode-se observar que fragmentos do capítulo nove da Epístola aos Romanos estão presentes em três documentos: o P27, o P40 e o P46, todos do século III d.C. Contudo, somente o P27 e o P46 trazem o texto de Romanos 9:5. Já nos unciais a ocorrência do texto em questão é mais frequente.⁸ Oportunamente, julga-se necessário lembrar que os unciais exerceram um papel dominante no século XX, com três manuscritos que desfrutaram de particular publicidade: **A** ou 01, Códice Sinaítico; **B** ou 03, Códice Vaticano; **D** ou 05, Códice Beza.⁹

Algumas observações paleográficas demonstram que o Códice Sinaítico é representante do texto alexandrino e foi produzido, possivelmente, na primeira metade do século IV, no Egito, por três escribas. Contudo, segundo Metzger, seu texto se remete ao início do terceiro século.¹⁰

⁸ Para uma listagem completa de todos os manuscritos já catalogados do NT, ver: <<http://ntvmr.uni-muenster.de/liste>>.

⁹ ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *The text of de New Testament: an introduction to the critical editions and to the theory and practice of modern textual criticism*. Grand Rapids, MI: 1989. p. 103.

¹⁰ METZGER, Bruce M. *Manuscripts of the greek Bible: an introduction to paleography*. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 68.

Já para Champlin, com a aquisição dos papiros p⁶⁶ e p⁷⁵, ambos copiados por volta do fim do século II e início do século III d.C., temos provas de que esse tipo de texto alexandrino retrocede a um arquétipo do início do século II d.C.¹¹ No dizer de Zimmermann, o tipo de texto contido no Códice Sinaítico, já existia antes do ano 200.¹²

Com referência ao Códice Vaticano, o conjunto das características paleográficas advogam sua notável antiguidade, remetendo-o à metade do século IV d.C.¹³ Com um número reduzido de faltas escribais, esse manuscrito é reconhecido como o texto mais valioso do NT.¹⁴ Para Metzger, a forma do seu texto já circulava no Egito antes do término do segundo século d.C.¹⁵ Tal posição é também defendida por Zimmermann.¹⁶

Ainda hoje, tanto o Códice Sinaítico como o Códice Vaticano figuram como os testemunhos mais importantes do texto alexandrino.¹⁷ Este, por sua vez, representa quase a pureza do texto original, contendo 2% ou 3% de falhas escribais.¹⁸ Ainda sobre o texto alexandrino, Paroschi comenta que:

Essa tradição literária provavelmente influenciou a igreja local [Alexandria], uma vez que as cópias do NT ali produzidas revelam-se de excelente qualidade textual. Há que se destacar, também, a falta de contato direto dos cristãos alexandrinos com o cristianismo apostólico (veja At 18:24,25), o que parece tê-los feito inteiramente dependentes dos escritos sagrados para seu

¹¹ CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado*. São Paulo: Milenium, 1982, vol.1, p. 128.

¹² ZIMMERMANN, Heinrich. *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: B.C.A, 1969. p. 77.

¹³ ZIMMERMANN, 1969, p. 47.

¹⁴ ZIMMERMANN, 1969, p. 47.

¹⁵ METZGER, 1991, p. 68.

¹⁶ ZIMMERMANN, p. 47, 77.

¹⁷ METZGER, Bruce M. *The text of the New Testament: its transmission, corruption, and restoration*. Oxford: Oxford University Press, 1968. p. 215.

¹⁸ CHAMPLIN, 1982, p. 97.

conhecimento dos fundamentos da religião cristã. As reminiscências pessoais e a tradição oral faltavam ali, o que teria aumentado à exigência quanto à exatidão textual das fontes literárias.¹⁹

De fato, como já se comentou, o Códice Sinaítico e o Códice Vaticano foram escritos no século IV, porém o seu texto, notoriamente, é do século II ou início do século III. Em sua supremacia, quando a e B favorecem uma forma textual, tem-se uma evidência quase que conclusiva de que se está diante da forma preservada do autógrafo. Tais manuscritos, quando concordam sobre uma determinada perícope, não são desbancados. Mesmo que no lado oposto esteja a grande maioria dos outros manuscritos existentes.

Tanto a como B trazem a passagem de Romanos 9:5 com um sinal de pontuação no meio da linha no sentido vertical, após o vocábulo *ιουί*. O texto é praticamente o mesmo, com a escrevendo o sigma final da palavra *εὐλογητός* numa forma diminuta. Propositadamente, essa é uma característica usual, quando necessário, no final de cada linha desse manuscrito.

Outro manuscrito muito importante para o presente estudo é o Códice Alexandrino, que na porção dos evangelhos é o principal testemunho do texto bizantino. Esse é visto como um texto inferior, pois tem a característica de harmonizar passagens paralelas. O texto bizantino, conforme Paroschi:

Reúne, portanto, elementos comuns aos textos alexandrino, ocidental e cesareense, chegando mesmo, tanto quanto possível a combiná-los numa única narrativa, só que mais bem elaborada, mais completa, mais fácil, e com certo ar de elegância acadêmica.²⁰

Quando seu testemunho é isolado, o texto bizantino não traz nenhuma credibilidade quanto ao autógrafo. Sua origem bem posterior elimina quase todas as chances de que alguma de suas variantes represente a

¹⁹ PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993. p. 83.

²⁰ PAROSCHI, 1993, p. 88.

forma original.²¹ Portanto, por pertencer a este tipo de texto, o manuscrito Alexandrino precisa combinar com outros manuscritos para atestar alguma relevância em seu testemunho.

Em se tratando de Romanos 9:5, o Códice Alexandrino (A ou 02) apresenta um sinal de pontuação, no meio da linha no sentido vertical, após o substantivo *σάρκα*. Nenhum tipo de pontuação é observado nos demais trechos da passagem em estudo. Nem mesmo após a palavra *ἀμήν*, como se observou nos manuscritos a e B. Por sua vez, o Códice Beza (D ou 05), representante principal do texto ocidental, o Códice Efraimita (C ou 04) e o Códice Washingtoniano (W ou 032), não apresentam o texto de Romanos 9:5.

1.3 Testemunho da literatura patrística

Sabe-se que as citações dos Pais da Igreja, dos séculos I a V, têm provido uma rica fonte de informação referente ao texto do Novo Testamento, pois testemunha de um texto bíblico corrente numa época em que os mss eram relativamente escassos. Respeitando os possíveis exageros, autores chegam a afirmar que essas fontes são tão numerosas, que o Novo Testamento inteiro poderia ser reconstituído através delas. Contudo, o problema com tais citações está no fato de que elas foram, em sua grande maioria, feitas de memória, inclusive as mais breves.²²

De forma unanime, os Pais da Igreja interpretaram o texto de Romanos 9:5 atribuindo as orações do período a Cristo. Em sua defesa a divindade de Cristo frente à ameaça ariana do século IV, eles usaram o texto como declaração da dupla natureza de Cristo: humana por parte de sua ascendência judaica e divina por parte de sua soberania sobre todas as coisas.²³

²¹ CHAMPLIN, 1982, vol.1, p. 98.

²² PAROSCHI, 1993, p. 67.

²³ SANDAY, 1968, p. 234.

2 ANÁLISE DAS EVIDÊNCIAS INTERNAS

Ao se analisar as evidências internas buscar-se-á a determinação do grau de credibilidade das inferências acerca do texto em pesquisa, levando-se em consideração as suas formas alternativas. De fato, como já destacado na introdução dessa pesquisa, diante de tudo que já foi publicado sobre o texto de Romanos 9:5, duas posições ganham proeminência quanto à possibilidade de um sinal de pontuação. Assim, a partir desse tópico, serão estudados e discutidos os argumentos nos quais se baseiam cada posição.

2.1 Doxologia Assindética ao Pai

A seguir apresentam-se os possíveis argumentos que configuram o texto com um ponto final após o substantivo *πάρα*.

2.2 Argumento Quantitativo

Sendo que as doxologias bíblicas, em sua maioria, são dirigidas a Deus o Pai (cf. Sl 41:13; 66:20; 72:18; 89:5, 52; 106:48; Rm 1:25; 11:36; II Co 1:3; 11:31; Gl 1:5; Fl 4:20; Ef 1:3; 4:6; I Pe 1:3), por que Paulo faria uso de algo diferente em Romanos 9:5?

2.3 Cristologia Paulina no *Corpus Paulinum*²⁴

Quando a teologia de Paulo é abordada tomando como base a hipótese do *Corpus Paulinum*, a posição advogada de uma doxologia ao Pai ganha forte apelo. O fato é que nas epístolas que compõem o suposto *Corpus Paulinum*, Paulo nunca usa o substantivo *θεός* para se referir à Cristo. As-

²⁴ Compõem o Corpus Paulinum as seguintes epístolas: Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Filipenses, I Tessalonicenses e Filemom.

sim, pode-se inferir, que, certamente, na teologia de Paulo, θεός não se aplica a Cristo.

Levando-se em consideração a hipótese desse grupo de epístolas, pode-se observar um profundo esmero de Paulo em distinguir as pessoas do Pai e do Filho. Em síntese, esse é o argumento utilizado pelos editores da quarta edição do *The Greek New Testament*.²⁵ Entretanto, é oportuno se inferir que esse posicionamento é primariamente teológico, e não gramatical.

2.4 Antítese divino-humana

A relação entre τὸ κατὰ σάρκα (segundo a carne) e θεὸς εὐλογητὸς (Deus bendito) é entendida como argumento para as duas interpretações em questão. Seria a construção envolvendo as expressões τὸ κατὰ σάρκα e θεὸς εὐλογητὸς seria uma afirmação da natureza divino-humana de Cristo? Estaria Paulo marcando uma antítese, com θεὸς εὐλογητὸς em oposição a τὸ κατὰ σάρκα?

O texto de Romanos 1:3-4 é tomado como referência para a antítese da natureza divino-humana de Cristo. Entretanto, a argumentação em favor da doxologia, pontua que a aparente antítese de Romanos 9:5 não é clara o suficiente como o texto de referência. Carece de um paralelismo antitético mais marcado, ou do uso de uma expressão adversativa.²⁶

2.5 Cadência de pensamento

Em Romanos 9:4 pode-se observar seis bênçãos elencadas por Paulo, concedidas a Israel: a adoção, a glória, as alianças, a lei, o culto e as pro-

²⁵ METZGER, Bruce M. *A textual commentary on the greek New Testament*. Stuttgart: German Bible Society, 2002. p. 461.

²⁶ DUNN, James D. G. *A teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 302. Ver também: CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Custom, 2004; KÜMEL, Werner Georg. *Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais*: Jesus, Paulo, João. São Paulo: Teológica, 2003.

messas. Já no versículo cinco, Paulo relaciona mais duas bênçãos dirigidas ao povo de Israel: os Patriarcas e o Messias. Para Dunn, estilisticamente, uma doxologia dirigida ao Pai não seria a leitura mais natural de Romanos 9:5. Porém, levando-se em consideração a fluência de pensamento, em se tratando da teologia implícita no contexto, o que se observa é uma “sequência de benditos a Israel e naturalmente terminaria com um bendito ao Deus de Israel (cf Rm 1:25), da mesma forma como a discussão inteira (Rm 9-11) culmina com uma doxologia só a Deus (11,33-36)”.²⁷

Ainda se pode destacar três aspectos deveras interessantes a cerca de Romanos 9-11: **a)** quando um judeu enumera as bênçãos que recebeu de Deus, ele naturalmente conclui com uma doxologia; **b)** a expressão ἐπὶ πάντων é extremamente apropriada para uma doxologia ao Pai, pois as bênção que Paulo elenca para o povo de Israel, não é somente deles, mas, no contexto da aliança, se destina à todos (cf. Rm 3:29,30; 4:13-17; 3:1-6); **c)** Cristo – o Messias – é o clímax das bênçãos enumeradas pelo autor bíblico. Entretanto, descrevê-lo como Deus sobre todos, seria um salto improvável.²⁸

3. DIVINDADE DE CRISTO

Apresentam-se a seguir os possíveis argumentos que configuram o texto com uma vírgula (pausa breve) após o substantivo σάρκα.

3.1 Estrutura da sentença

Mesmo os comentaristas que advogam uma doxologia ao Pai, reconhecem que; uma pausa breve após o substantivo σάρκα, fazendo com que as frases subsequentes convirjam para uma referência a ὁ Χριστός,

²⁷ DUNN, 2003, p. 304.

²⁸ DUNN, James D. G. *Word biblical commentary: Romans 9-16*. Dallas, USA: Word Books Publisher, 1988. p. 529.

seria a interpretação que mais se harmonizaria com a sentença.²⁹ Nesse sentido, o período atingiria o equilíbrio, contrapondo-se a τὸ κατὰ σάρκα, expressão que naturalmente pede um complemento.

Como já comentado, o texto de Romanos 1:3-4 é referencial no que tange ao pensamento de Paulo sobre uma antítese da natureza divino-humana de Cristo - τὸ κατὰ σάρκα e θεὸς εὐλογητὸς. Assim, pode-se afirmar que os questionamentos dirigidos à clareza da antítese de Romanos 9:5, não anula o contraste que o apóstolo faz entre a natureza humana e a natureza divina dentro de sua cristologia. Se por um lado, a antítese poderia ser mais clara, também é fato que ela não pode ser negada diante da necessidade estilística e principalmente, para harmonizar a sentença dentro do pensamento paulino.³⁰

3.2 Período composto por subordinação

Quando um sinal de pontuação é sugerido para um período, ele deve estar de acordo com as normas da sintaxe. Como já comentado, Romanos 9:5 tem recebido sinal de pontuação, predominantemente, de duas formas: a) colocando-se uma vírgula depois do substantivo σάρκα, faz com que as três orações se configurem num único período; b) inserindo-se um ponto final após o substantivo σάρκα, faz com que as declarações subsequentes se tornem independentes de ὁ Χριστὸς. Enfim, qual opção se ampara na aplicação sintática do grego *Koine*?

Para um estudo mais detalhado, vamos recorrer novamente ao texto de Romanos 9:5 vertido em grego, omitindo qualquer tipo de pontuação: ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα [, ου .] ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν”.³¹ O vocábulo ὧν é o particí-

²⁹ DUNN, 2003, p. 304.

³⁰ DUNN, 2003, p. 303-304.

³¹ NOVUM Testamentum Graece, Nestle-Aland 27th Edition. Copyright (c) 1993 Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart.

pio no presente ativo do verbo εἰμί (ser, estar) e nessa forma ele funciona como clausula adjetiva do sujeito, apontado pelo artigo masculino A, que por sua vez tem força de pronome relativo. A sintaxe grega diz que os pronomes relativos, conjunções e o particípio, são aquelas estruturas sintáticas que estabelecem uma relação de subordinação entre duas orações.³² Observando a estrutura do período, o particípio e o artigo (pronome relativo), são as primeiras estruturas que seguem o substantivo feminino σάρκα. Pode-se, então, formar um novo período a partir desse referencial? Categoricamente a resposta é não, pois as orações de Romanos 9:5 são subordinadas entre si e compõem um único período composto.

Os pronomes relativos são palavras que se referem a um termo antecedente³³, evitando assim a repetição de um substantivo no período. Eles introduzem orações que geralmente modificam o substantivo.³⁴ Já as orações subordinadas tem a função de completar os elementos ausentes na oração principal. Podem ser classificadas, de acordo com seu valor ou função, em substantivas, adjetivas e adverbiais.³⁵

No grego o particípio assume o papel de adjetivo, que no presente estudo, coloca as expressões ἐπὶ πάντων (sobre todos) e θεὸς εὐλοητός (Deus bendito) numa função explicativa do substantivo Χριστός.

Uma oração subordinada adjetiva explicativa é sempre iniciada por um pronome relativo e é sempre colocada em aposto.³⁶ Assim, os vocábu-

³² ZERWICK, Max. *A grammatical analysis of the greek New Testament*. Roma: Biblical Institute Press, 1981, p. xxvi.

³³ GREGORIM, Clóvis O. *Michaelis: gramática prática da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 2011. p. 302.

³⁴ MOUNCE, William D. *Fundamentos do grego bíblico: livro de gramática*. São Paulo: Vida, 2009. p. 134.

³⁵ CEGALLA, Domingos P. *Novíssima gramática da língua portuguesa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005. p. 379.

³⁶ MOUNCE, 2009, p. 137.

los que precedem o substantivo devem ser marcados por um sinal de vírgula, pois formam um aposto explicativo referente à Cristo. Portanto, respeitando-se a sintaxe, a colocação de um ponto final, formando um período independente a partir de uma estrutura subordinada, como é o caso do texto em questão, não é aceitável.

O vocábulo ὧν

Num exercício simples, pode-se dividir o texto de Romanos 9:5 em dois períodos independentes. No primeiro período o sujeito seria naturalmente ὁ Χριστὸς, porém no segundo período, sugerindo uma doxologia ao Pai, o sujeito deveria ser θεὸς. Entretanto, no caso de uma doxologia a Deus o Pai, o uso do vocábulo ὧν (o qual) se faz desnecessário, pois a sua presença “sugere que a frase funciona como uma oração relativa (“que é”, e não “ele que é”), e, assim sendo, descreve ὁ Χριστὸς como “Deus sobre todos”.³⁷ Portanto, a justaposição de ὁ Χριστὸς no primeiro período e de Α ὧν no segundo período, torna improvável a mudança de sujeito.

O vocábulo θεὸς

Como já comentado, acima, no tópico intitulado “Cristologia paulina no *Corpus Paulinum*”, o principal argumento que advoga uma doxologia ao Pai, é o cuidado especial de Paulo em distinguir as pessoas do Pai e do Filho pelo uso do substantivo θεὸς é algo particular dentro do *Corpus Paulinum*. Entretanto, quando se amplia o número de epístolas paulinas, o mesmo argumento leva o leitor mais atento à outra conclusão.

³⁷ OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010. p. 314.

Na teologia de Paulo, pode-se observar uma igualdade essencial entre o Pai e o Filho. O apóstolo ainda faz uso do substantivo θεός em referência direta a Cristo em algumas epístolas (Efésios 5:5; II Tessalonicenses 1:12; Tito 2:13). Nesse ponto, tais construções são elucidadas pela conhecida “Regra de Sharp”.

Em 1798, Granville Sharp publicou sua primeira obra contendo notas explicativas quanto ao uso do artigo no texto grego. Sharp identificou um padrão, uma regra, em construções formuladas com artigo-substantivo-êáv-substantivo (ASKS), chegando a seguinte conclusão:

Quando a partícula êáv conectar dois nomes no mesmo caso, [ou seja, nomes (substantivos, adjetivos ou participios) de descrição pessoal, referindo-se a ofício, dignidade, afetividade ou conexão, atributos, propriedades, ou qualidades boas ou más], e se o artigo A, ou qualquer uma de suas formas declináveis, preencher o primeiro nome ou participio, e se não repetir-se antes do segundo nome ou participio, o último sempre se relacionará à mesma pessoa expressa ou descrita pelo primeiro nome ou participio. Ou seja, denotará outra descrição ao nome inicialmente citado...³⁸

Observe a aplicação da regra de Sharp nos textos acima elencados: Em Tito 2:13 - (προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦς) “do (τοῦ) nosso grande Deus (θεοῦ) e (καὶ) Salvador Jesus Cristo (Ἰησοῦ Χριστοῦ)” - a atribuição de θεοῦ para Ἰησοῦ Χριστοῦ é muito clara, com a conjunção êáv levando os dois substantivos para uma referência. O artigo definido ὁἱα e os dois substantivos estão no genitivo, com o artigo antecedendo o primeiro substantivo e não sendo repetido antes do segundo substantivo, pode-se afirmar com base na regra de Sharp que: Jesus Cristo é quem é o Deus e também o Senhor.

³⁸ WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Batista Regular do Brasil, 2009. p. 271.

Com o texto de II Tessalonicenses 1:12 – (ὅπως ἐνδοξασθῆ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν ὑμῖν, καὶ ὑμεῖς ἐν αὐτῷ, κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ “do (τοῦ) nosso Deus (θεοῦ) e (καὶ) do Senhor Jesus Cristo (Ἰησοῦ Χριστοῦ)” - tem-se um outro exemplo muito claro da regra de Sharp. O artigo definido e os dois substantivos estão no genitivo. O artigo definido τοῦ precede o primeiro substantivo e não é repetido antes do segundo substantivo que, por sua vez, está unido ao primeiro pela conjunção ἐάν. Assim, pode-se dizer que: Jesus Cristo é quem é Deus e Senhor.

Outro exemplo clássico da regra de Sharp é o texto de Efésios 5:5 – (τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὃ ἐστὶν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ) “no reino de (τοῦ) Cristo (Χριστοῦ) e de Deus (θεοῦ)”. O artigo definido τοῦ precede o primeiro substantivo (Χριστοῦ) e não é repetido antes do segundo substantivo (θεοῦ) que, está unido ao primeiro pela conjunção καί. Os três elementos estão no caso genitivo. Com base na regra de Sharp, Cristo e Deus, “é”, o mesmo sujeito.

Portanto, em acordo com o que foi descrito acima, pode-se afirmar que Paulo fez uso do vocábulo θεός para se referir a Cristo. Obviamente, tal afirmação é construída sobre o sólido fundamento das regras gramaticais do grego neotestamentário. Também, faz-se oportuno a lembrança de que não se está discutindo a autoria das epístolas de Paulo, bem como, acredita-se que, as mesmas não se restringem a apenas sete.

O vocábulo Κύριος

Em seus escritos, Paulo faz uso constante do substantivo Κύριος (Senhor) para se referir a Cristo. Tal detalhe não teria relevância para essa pesquisa se não fosse o fato de Κύριος trazer uma bagagem significativa

oriunda ainda do AT. O título encontra sua importância por ser a tradução grega, da LXX, do nome de Deus. Na maioria esmagadora dos casos, (ca. 6.156 ocorrências), encontra-se Κύριος como tradução equivalente ao tetragrama sagrado.³⁹ Este, segundo Cullmann, “a partir de certa época – porém, certamente no século I a.C. e no século I d.C. – foi substituído na leitura litúrgica por Adonai”.⁴⁰

Nas religiões helenísticas orientais do Império Romano, pode-se identificar que o uso “profano” do termo Κύριος apresenta aspectos que apontam para o Κύριος divino. Na Ásia Menor, no Egito e na Síria as divindades como “Serápis, Osíris e Ísis são nomeadas Κύριος e Κυρία, e isto tanto nas religiões nacionais como nas de mistério. [Portanto], quando o mundo helenístico se diz “o” Κύριος, trata-se sempre de uma divindade”.⁴¹

Voltando ao judaísmo, Κύριος também corresponde ao hebraico קֵרִי, que num contexto social pode significar “o que comenda”, ou “chefe responsável”. Entretanto, ao ser utilizado na tradução dos LXX, acredita-se que Κύριος, assim como o vocábulo Adonai foi colocado numa equivalência do tetragrama YHWH, deve ter adquirido uma ressonância deveras especial, pois recebeu a mais honrosa função “litúrgica”. A tradução grega do nome de Deus.

3.3 Contexto Indireto

Ao se pesquisar uma temática bíblica, pode-se partir do geral para o específico, bem como focar em um autor ou em um livro somente. O fato

³⁹ BROWN, Colin; COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2317.

⁴⁰ CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Custom, 2004. p. 263.

⁴¹ CULLMANN, 2004, p. 259.

é que ao abordar determinado assunto, declarações incidentais podem surgir, dando testemunho de outros temas em contexto indireto.⁴² Tais ocorrências, devem ser observadas cuidadosamente, pois se rigorosamente interpretadas, com uma exegese responsável, se constituem em contribuições temáticas pontuais.

No que tange ao tema “Divindade de Cristo”, pode-se inferir, nos escritos de Paulo, a existência de inúmeras declarações em contexto indireto. Segue abaixo alguns exemplos:

Preexistência: Paulo declara indiretamente em passagens como Romanos 8:3 e Gálatas 4:4 que o Filho, ao ser enviado na plenitude dos tempos, já existia antes de seu nascimento humano. Para Ridderbos,

Essa preexistência de Cristo com o Pai, declarada de maneira tão enfática por Paulo, serve de base para toda a sua cristologia e torna impossível conceber que todos os atributos divinos e poder que ele atribui a Cristo sejam exclusivamente consequência de sua exaltação.⁴³

Nesse sentido, pode-se afirmar que o envio de Cristo pelo Pai, na plenitude dos tempos, enfatiza, ao invés de sua filiação, sua existência num contexto anterior. Porém, não como criatura, pois se sua exaltação, no dizer de Ridderbos, não justifica sua divindade sua essência divina o faz.

Forma de Deus: em Filipenses 2:6,7, encontra-se o centro cristológico do conhecido hino de esvaziamento e exaltação de Cristo. Paulo faz uso da expressão ἐν μορφῇ θεοῦ (em forma de Deus) em contraste com a expressão σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος (em figura/forma de homem).

⁴² STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de exegese bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

⁴³ RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 69.

De fato, o âmago dessas expressões repousa no significado que Paulo dá para *μορφή* em relação com a divindade, e *σχῆμα* em comparação com a natureza humana. O substantivo feminino *μορφή* é o conjunto das características que fazem de algo aquilo que é. Descreve a genuína natureza ou essência do sujeito / objeto. Já *σχῆμα* é a aparência externa, o contorno do objeto ou pessoa. Ou seja, Cristo tinha as características essenciais de Deus, porém assumiu em seu esvaziamento a semelhança, não a substância, humana.⁴⁴

3.4 Contexto Imediato

Romanos 9:2,3 mostra o ambiente psicológico que envolve a descrição de Paulo das oito bênçãos concedida por Deus a Israel. Embora, como já se comentou, seja natural na literatura judaica a conclusão de uma série de bênçãos com uma doxologia à Deus, faz-se necessário o esclarecimento sobre quais os motivos que levaram Paulo a elencar as bênçãos.

Certamente, não foi o desejo de louvar a Deus que fez com que Paulo listasse as bênçãos acima. No versículo 2 dessa perícopes, o apóstolo expressa sua “grande tristeza e incessante dor no coração”, quanto a rejeição do Messias pelos israelitas. Para Paulo, as consequências dessa rejeição são extremamente contundentes, a ponto de leva-lo ao desejo, um tanto que extremado, de se fazer “anátoma, separado de Cristo, por amor de meus irmãos, meus compatriotas, segundo a carne” (Rom 9:3), se isso os ajudasse. Pode-se levantar a hipótese de que uma declaração de júbilo – uma doxologia - não caberia nesse contexto. Seria uma nota totalmente destoada do momento psicológico apresentado pelo apóstolo.⁴⁵

⁴⁴ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 653.

⁴⁵ OMANSON, 2010, p. 314.

4 DOXOLOGIA ASSINDÉTICA EM PAULO

Numa análise gramatical das doxologias paulinas, pode-se inferir que o apóstolo não faz uso de doxologias assindéticas. Nas cartas de Paulo, as doxologias são formadas com orações subordinadas em períodos compostos. Nunca formam orações independentes e “estão sempre ligadas ao contexto anterior por: ὅς ἐστίν (Rm 1:25), ὁ ὢν (II Co 11:31), ᾧ (Gl 1:5; II Tm 4:18), αὐτῷ (Rm 11:36; Ef 3:21), τῷ δὲ θεῷ (Fp 4:20; I Tm 1:17)”.⁴⁶ Assim, para que em Romanos 9:5, uma doxologia assindética tivesse espaço, o sujeito das orações anteriores deveria ser θεὸς.

Outra característica muito interessante na construção gramatical das doxologias bíblicas é o fato de que o verbo ou adjetivo verbal sempre precede o nome de Deus e nunca o antecede. No caso de Romanos 9:5, εὐλογῶς está colocado depois de θεός, descaracterizando totalmente a possibilidade de uma doxologia.⁴⁷

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das evidências externas mostrou que as duas principais categorias de documentos do Novo Testamento, não reúnem elementos para uma inferência conclusiva quanto ao problema de pontuação de Romanos 9:5. Com a investigação desenvolvida na tradição manuscrita, nada pôde ser pontualmente concluído, pois os *mss* mais importantes não trazem um sistema de pontuação como conhecemos hoje. Mesmo se analisando boa parte do livro de Romanos, pode-se afirmar que sua pontuação é quase que inexistente, e alguns sinais são encontrados em conclu-

⁴⁶ OMANSON, 2010, p. 314.

⁴⁷ METZGER, 2002, p. 461.

são de pensamentos e sessões. Também na abordagem da literatura patrística, nada pôde ser terminantemente concluído, pois no caso de Romanos 9:5, um sinal gráfico de pontuação pode simplesmente ser usado para advogar uma posição dentro das controvérsias teológicas que existiram. Nesse viés, tal fonte documental apresenta sérios problemas quanto a sua absoluta exatidão.

Assim sendo, seguiu-se a análise das evidências internas, pois se entendeu que, no caso de Romanos 9:5, a pontuação apropriada deveria ser delineada por uma acurada investigação na gramática grega e na teologia do autor. Os argumentos existentes foram abordados em sua relação com o contexto histórico da passagem, com o contexto sintático de texto e sua ascendência à teologia paulina. No campo gramatical, observou-se a relação sintática da declaração θεὸς εὐλογητός (Deus bendito), onde a única pontuação aceitável, ao caso em questão, é uma vírgula, pois o adjetivo εὐλογητός está colocado depois de θεός, descaracterizando totalmente a possibilidade de uma doxologia ao Pai.

No paralelismo de ideia, observou-se o uso que Paulo faz de construções antitéticas no texto de Romanos 1:3,4, semelhante ao texto em análise. Estudando-se a teologia paulina, identificou-se no paralelo de ensinamentos gerais que a divindade de Cristo é reconhecida pelo apóstolo, e em perfeita igualdade com a pessoa do Pai. Também se observou que qualquer afirmação da existência de dois sujeitos, Χριστός e θεός, fere profundamente a regra de Sharp.

Enfim, após tais ponderações, podem-se afirmar que a marca de pontuação que mais se harmoniza sintaticamente com a estrutura das orações que compõem o período de Romanos 9:5 é uma vírgula. Essa pontuação faz com que as palavras θεὸς εὐλογητός (Deus bendito) se tornem uma das mais claras declarações de Paulo sobre a divindade de Cristo. Já a

outra possibilidade de pontuação, levantada nesse estudo, apresenta problemas com a gramática grega e sua utilização, com base nas evidências internas e externas, deve ser desconsiderada.

REFERÊNCIAS

- ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *The text of de New Testament: an introduction to the critical editions and to the theory and practice of modern textual criticism*. Grand Rapids, MI: 1989.
- BROWN, Colin; COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CEGALLA, Domingos P. *Novíssima gramática da língua portuguesa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.
- CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado*. São Paulo: Milenium, 1982, vol.1.
- CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Custom, 2004.
- DUNN, James D. G. *A teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. *Word Biblical Commentary: Romans 9-16*. Dallas, USA: Word Books Publisher, 1988.
- GREGORIM, Clóvis O. *Michaelis: gramática prática da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 2011.
- KÜMEL, Werner Georg. *Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João*. São Paulo: Teológica, 2003.
- METZGER, Bruce M. *The text of the New Testament: its transmission, corruption, and restoration*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- _____. *A textual commentary on the greek New Testament*. Stuttgart: German Bible Society, 2002.
- _____. *Manuscripts of the greek bible: an introduction to paleography*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MOUNCE, William D. *Fundamentos do grego bíblico: livro de gramática*. São Paulo: Vida, 2009.
- NOVUM Testamentum Graece, Nestle-Aland 27th Edition. Copyright (c) 1993 Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

_____. *Origem a transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

SANDAY, William; HEDLAM, Arthur C. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clarck, 6. edição, 1968.

STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de exegese bíblica*. São Paulo:

TRADUÇÃO do Novo Mundo das Escrituras Sagradas. Cesário Lange, SP: Associação Torre de Vigia, 1992.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegetica do Novo Testamento*. São Paulo: Batista Regular do Brasil, 2009.

ZERWICK, Max. *A grammatical analysis of the greek New Testament*. Roma: Biblical Institute Press, 1981.

ZIMMERMANN, Heinrich. *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: B.C.A, 1969.

INFLUÊNCIAS DA ESPIRITUALIDADE NO ENFRENTAMENTO DO LUTO

Influences of spirituality in bereavement coping

Ana Carolina Zindulis¹

Maria Berenice Reinert Tamanini²

Fabiola Langaro³

RESUMO

Perdas são frequentes na vida dos seres humanos e levam a processos de luto, sendo a elaboração dessas vivências determinante para a continuidade das relações. A partir de uma revisão bibliográfica, buscou-se compreender possíveis influências da espiritualidade no enfrentamento ao luto, considerando este como um conjunto de reações decorrentes da perda de alguém ou algo significativo e compreendendo espiritualidade como significado da vida, não limitada a crenças ou práticas religiosas. Os resultados apontam que a espiritualidade é fator determinante no enfrentamento ao luto, pois é a partir dela que novos sentidos e propósitos à vida podem ser estabelecidos. Contudo, a espiritualidade ainda é vista como pertencente predominantemente ao campo das religiões, sendo pouco discutida na psicologia.

¹ Psicóloga formada pela Faculdade Guilherme Guimbala/Associação Catarinense de Ensino.

² Psicóloga formada pela Faculdade Guilherme Guimbala/Associação Catarinense de Ensino.

³ Psicóloga, Mestre em Psicologia pela UFSC, Especialista em Psicologia da Saúde e Hospitalar pelas Faculdades Pequeno Príncipe – Curitiba/PR. Psicóloga Hospitalar do Centro Hospitalar Unimed e Docente do Curso de Psicologia na Faculdade Guilherme Guimbala/Associação Catarinense de Ensino.

Palavras-chave: Luto; espiritualidade; psicologia; ciências humanas; ciências sociais.

ABSTRACT

Losses are common in human life and lead to bereavement processes, being the development of these experiences crucial to the continuity of the relationships. From a literature review, it was sought to understand the possible influence of spirituality in coping with bereavement, considering it as a set of reactions resulting from the loss of someone or something meaningful and understanding spirituality as life meaning, not limited to religious beliefs or practices. The results indicate that spirituality is a determining factor in coping with bereavement, because it is from it that new meanings and purpose to life can be established. However, spirituality is still predominantly seen as belonging to the field of religions, being widely discussed in psychology.

Key words: Bereavement; spirituality; psychology; humanities; social sciences.

INTRODUÇÃO

Os seres humanos são biopsicossociais (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE, *Definition of Palliative Care*, 2002), ou seja, se constituem a partir da herança genética da espécie, desenvolvem particularidades a partir de suas relações com outros significativos e sofrem influências do meio social e cultural em que vivem. Atualmente, se fala também da espiritualidade como fator determinante da individualidade dos sujeitos, pois é a partir dela que os indivíduos baseiam suas crenças, projetam suas vidas e depositam sua confiança, ou seja, sua fé.

Assim como os ganhos, as perdas são situações frequentes na vida dos seres vivos, a resignificação dessas perdas juntamente com o enfrentamento do luto são determinantes para a continuidade da vida e das relações. Essa resignificação está relacionada ao processo de enfrentamento do luto e o presente artigo procura conceituá-lo na perspectiva de autores estudiosos desse tema. Luto compreende o conjunto de reações emocionais

e biológicas decorrentes do sofrimento da perda de algo ou alguém significativo.⁴

O processo de reestruturação humana após uma perda vai depender da libido/energia depositada na situação ou no indivíduo perdido⁵, pois quando a perda envolve laços afetivos significativos é necessário um processo de aceitação⁶ e de redirecionamento da energia em outras pessoas ou situações para dar continuidade à vida. Para a efetivação desse processo a espiritualidade é fator determinante, pois é a partir desse conceito que um novo sentido, significado e novos propósitos à vida podem ser estabelecidos. Assim, a espiritualidade é entendida como a busca individual pela razão da existência e da crença ou não a um transcendente que vai depender da cultura e da criação de cada um.⁷

Freitas utiliza os pressupostos de Jung para comparar a vida e a morte com o nascer e o por do sol:

Este nasce, vai-se elevando no horizonte, encontra-se a pino ao meio-dia, passando então a realizar um movimento descendente; põe-se ao final da tarde – isto é, morre – e então percorre o outro lado da Terra durante a noite.⁸

⁴ BROMBERG, Maria Helena. *A psicoterapia em situações de perdas e luto*. Campinas, Psy II, 1994; FRANCO, Maria Helena Pereira. Luto em cuidados paliativos. In: *Cuidado paliativo*. São Paulo: Cremesp, 2008; FREITAS, Laura Villares de. O ser humano: entre a vida e a morte visão da psicologia analítica. In: KÓVACS, Maria Julia. *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010; FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo, Cosac Naify, 2011. Original publicado em 1917; KÓVACS, Maria Julia. Perdas e o processo de luto. In: INCONTRI, D.; SANTOS, F. S. (Org.). *A Arte de morrer: visões plurais*. Bragança Paulista: Comenius, 2007.

⁵ FREUD, 1917/2011.

⁶ PARKES, Colin Murray. *Amor e perda: as raízes do luto e suas complicações*. São Paulo: Summus, 2009.

⁷ PANZINI, Raquel Gehrke; ROCHA, Neusa Sicca da; BANDEIRA, Denise Ruschel; FLECK, Marcelo Pio de Almeida. *Qualidade de Vida e Espiritualidade*. Revista de Psiquiatria Clínica. São Paulo, 2007; KÓVACS, Maria Julia. *Espiritualidade e psicologia – cuidados compartilhados*. O mundo da saúde São Paulo, 2007b).

⁸ JUNG, 1960 *apud* FREITAS, 2010, p.116.

A partir disso, procura-se analisar as relações entre espiritualidade no enfrentamento do luto para enfatizar que as crenças individuais sobre a vida influenciam diretamente no processo do luto que deve ser considerado singular a cada indivíduo.

Entende-se que revisar os conceitos de luto e espiritualidade auxiliará os profissionais das áreas da saúde que ao se depararem com pessoas que enfrentam situações de perdas, poderão entender melhor os sintomas e reações decorrentes desse enfrentamento, podendo auxiliar os mesmos a reorganizar suas vidas a partir do que estes entendem e acreditam ser a espiritualidade. A Organização Mundial de Saúde já conceitua, em cuidados paliativos, que o ser humano deve ser considerado em suas dimensões físicas, psicológicas, emocionais, sociais e espirituais, principalmente pelo contexto de perda no momento em que vivem a experiência de uma doença grave (OMS, 2002).

Nesse sentido, esse artigo teve como objetivo revisar o conceito de luto e espiritualidade na perspectiva das ciências da saúde, assim como refletir sobre a influência da espiritualidade no enfrentamento do luto. A seguir, estão descritas a metodologia utilizada na pesquisa, bem como as discussões teóricas com base nos autores selecionados.

1 METODOLOGIA

Esta pesquisa caracterizou-se como bibliográfica, pois objetivou compreender e analisar as principais contribuições teóricas existentes sobre o tema do luto e espiritualidade.⁹ A principal vantagem desse tipo de pesquisa reside no fato de que permite ao investigador a cobertura

⁹ FERNANDES, Luciane Alves; GOMES, José Mário Matsumura. *Relatórios de pesquisa nas ciências sociais: características e modalidades de investigação*. Revista ConTexto, Porto Alegre, 2003). Conforme Gil (GIL, Antonio Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. São Paulo: Atlas, 2006).

de uma gama de fenômenos muito mais ampla caso se fizesse uma pesquisa direta.

É importante destacar que, como descrevem Fernandes e Gomes, este tipo de pesquisa não deve ser uma mera repetição dos dados coletados, mas apresentar contribuições sobre o tema em estudo.

Para que fossem alcançados os objetivos desta pesquisa foram realizadas as seguintes etapas: uma busca de todo material bibliográfico disponível na biblioteca da ACE/FGG que se relacionava ao tema de pesquisa; a seleção, em livros, documentos e na internet – através de sites de pesquisa reconhecidos pela comunidade científica, como Scielo, de todo material reconhecido como útil à investigação, sendo que o critério utilizado nessa seleção foi o de que os títulos dos índices e resumos de artigos continham as palavras-chave do problema de pesquisa; a leitura do material e seleção dos conteúdos que respondiam aos objetivos do trabalho.

Assim, as referidas leituras foram realizadas e organizadas, compondo a base teórica da pesquisa, a qual possibilitou alcançar os objetivos específicos da mesma, a saber: discutir o processo do luto segundo autores das ciências da saúde; discutir conceitos de espiritualidade na literatura de ciências da saúde; promover reflexões sobre a influência da espiritualidade no enfrentamento do luto. A partir desta base, foram elencadas três categorias de análises, denominadas: luto, espiritualidade e relações entre espiritualidade e luto.

2 LUTO

Luto, segundo definições do Dicionário Michaelis refere-se ao profundo pesar pela morte de alguém.¹⁰ Porém de acordo com as

¹⁰ *Michaelis: moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 1998.

referências utilizadas nesta revisão entende-se que o conceito de luto é muito mais profundo, compreendendo um conjunto de reações emocionais e biológicas decorrentes do sofrimento pela perda de alguém ou algo significativo.

De acordo com Kovács “o luto é o processo de elaboração diante de uma perda de uma pessoa com quem vínculos foram estabelecidos. É a vivência da morte consciente, é como se uma parte nossa morresse”.¹¹ A mesma autora diz que a morte concreta é um vínculo que se rompe de forma irreversível, mas que existem também perdas de situações, essas chamadas de mortes simbólicas. Bromberg diz que “a morte pertence à condição humana. A morte da pessoa amada é não apenas uma perda, como também a aproximação da própria morte, uma ameaça”.¹² Freud ainda diz que o luto é “[...] a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc.”¹³

A partir disso, entende-se que a vida humana é uma constante elaboração de perdas e, levando em consideração que o ser humano é biopsicossocial e espiritual, pode-se dizer que estudar o luto é importante para áreas do saber nas quais o ser humano é o centro das relações. Assim, estudar o luto pode ter diversos olhares, como o da Psiquiatria, da Psicanálise, da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia, da Etologia, por exemplo. Não sendo exclusivo de um único campo do saber, este se tornou atraente às ciências a partir das perdas trazidas pelas grandes guerras mundiais.¹⁴

Quando alguém morre, não ocorre somente sofrimento psíquico e fisiológico, mas há uma perda do *self* do enlutado e a reconstrução

¹¹ KOVÁCS, 2007, p. 217.

¹² BROMBERG, 1994, p. 19.

¹³ FREUD, 1917/2011 p. 47.

¹⁴ FRANCO, 2008.

desse *self* leva tempo, à medida que a perda é incorporada ao novo *self*, pós luto.¹⁵ Contudo, o processo de luto leva tempo, visto que “o processo de luto evoca sentimentos fortes e, por vezes, ambivalentes, necessitando de tempo e espaço para a sua elaboração”.¹⁶ Segundo Parkes “todos os lutos são traumáticos, mas alguns são mais traumáticos do que outros”.¹⁷ As reações emocionais e o tempo de duração do luto vão depender do apego na pessoa ou situação perdida.¹⁸ Para Freud:

É também digno de nota que nunca nos ocorre considerar o luto como estado patológico, nem encaminhá-lo para tratamento médico, embora ele acarrete graves desvios da conduta normal da vida. Confiamos que será superado depois de algum tempo e consideramos inadequado e até mesmo prejudicial perturbá-lo.¹⁹

Portanto, o tempo de duração das reações emocionais e biológicas do luto vai depender de cada sujeito enlutado, de suas crenças e do quão significativo era o objeto de amor perdido. Não há como determinar de forma geral o tempo de duração de um luto.

O luto durante muito tempo foi considerado como doença pela presença de sintomas físicos e psíquicos, fazendo com que aumentasse de maneira significativa a procura por médicos. Atualmente, o luto não é considerado como doença e sim como situação de crise que necessita de cuidados.²⁰ De encontro com essa afirmação, Franco diz que o luto tem início a partir do momento em que é informado o diagnóstico de doença fatal ou potencialmente fatal, pois ocorrem perdas concretas e/ou simbólicas para a pessoa e sua família.²¹ Assim alguns processos de luto

¹⁵ FRANCO, 2008.

¹⁶ KOVÁCS, 2007, p. 218.

¹⁷ PARKES, 2009, p. 159.

¹⁸ PARKES, 2009.

¹⁹ FREUD, 1917/2011, p. 47.

²⁰ KOVÁCS, 2007.

²¹ FRANCO, 2008.

iniciam antes mesmo da perda concreta, esses se chamam de luto antecipatório que segundo Kovács:

[...] por definição é o processo de luto que ocorre antes da morte. É o que acontece quando no processo de doença as perdas já estão sendo vividas antes da morte, tanto pela pessoa, quanto pelos familiares: as perdas corporais, do companheiro de trabalho, de lazer, de sexo, entre outros. O favorecimento da expressão dos sentimentos que acompanham esta perda pode ajudar muito no processo de elaboração do luto após a morte.²²

Franco diz que luto antecipatório é um processo de construção de significado. O luto antecipatório apresenta a possibilidade de elaboração do luto, a partir do processo de adoecimento.²³

Kübler-Ross e Bromberg (1994) descrevem cinco estágios emocionais no qual o enlutado pode passar no processo de enfrentamento do luto antecipatório.²⁴ São eles:

- Negação e isolamento:

A negação, ou pelo menos a negação parcial, é usada por quase todos os pacientes, ou nos primeiros estágios da doença ou logo após a constatação, ou, às vezes, numa fase posterior. Esses pacientes podem considerar a possibilidade da própria morte durante um certo tempo, mas precisam deixar de lado tal pensamento para lutar pela vida. A negação funciona como um para-choque depois de notícias inesperadas e chocantes, deixando que o paciente se recupere com o tempo, mobilizando outras medidas menos radicais. Comumente, a negação é uma defesa temporária, sendo logo substituída por uma aceitação parcial.²⁵

²² KOVÁCS, 2007, p. 227.

²³ FRANCO, 2008.

²⁴ KÜBLER- ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo. Martins Fontes, 2008. BROMBERG, 1994.

²⁵ KÜBLER-ROSS, 2008, p. 44-45.

Bromberg (1994) também descreve a negação como fase do luto antecipatório e diz que se trata de “choque, entorpecimento, descrença. Forma de defesa contra um evento tão difícil”.²⁶

- Raiva: como segunda fase, Kübler-Ross descreve como sendo um sentimento que “quando não é mais possível manter firme o primeiro estágio de negação, ele é substituído por sentimentos de raiva, revolta, de inveja e de ressentimento”.²⁷ “Emoções fortes, raiva voltada contra si mesmo, culpa”.²⁸

- Barganha: Kübler-Ross denomina de barganha a fase em que o enlutado busca realizar trocas: se comporta de determinada maneira para receber mais dias de vida ou para diminuição do sofrimento, ou ainda para não mais reclamar da situação em que se encontra.

Na verdade é uma tentativa de adiamento; tem de incluir um prêmio oferecido “por um bom comportamento”, estabelece também uma “meta” auto-imposta e inclui uma promessa implícita de que o paciente não pedirá outro adiamento, caso o primeiro seja concedido. A maioria das barganhas são feitas com Deus, são mantidas geralmente em segredo, ditas nas entrelinhas ou no confessionário do capelão.²⁹

- Depressão: “Sentimento de grande perda”.³⁰

O enlutado duvida de qualquer coisa que vale a pena na vida possa ser preservada. Ocorre afastamento das pessoas e das atividades, falta de envolvimento de qualquer espécie, assim como a incapacidade para se concentrar em tarefas rotineiras e para iniciar atividades.³¹

²⁶ BROMBERG, 1994, p. 32.

²⁷ KÜBLER-ROSS, 2008, p. 55.

²⁸ BROMBERG, 1994, p. 32.

²⁹ KÜBLER-ROSS, 2008, p. 89.

³⁰ KÜBLER-ROSS, 2008, p. 91.

³¹ BROMBERG, 1994, p. 33.

- Aceitação: por último, “é como se a dor tivesse esvanecido, a luta tivesse cessado e fosse chegado o momento do repouso”.³² Nessa fase o enlutado “busca fazer novas amizades e a reatar antigos laços”.³³ Esses estágios segundo Kübler-Ross (2008, p. 143) “[...] terão duração variável, um substituirá o outro ou se encontrarão, às vezes lado a lado”.

O sofrimento trazido pela perda ou a possibilidade de perda de algo ou alguém significativo, “mobiliza a energia psíquica, criando uma condição favorável à ação arquetípica e à reorganização da personalidade”.³⁴ Assim como no luto antecipatório, o processo de luto após a perda possui fases nas quais algumas reações emocionais podem ser percebidas com maior frequência. De acordo com Bowlby as fases são:³⁵

Entorpecimento: Choque e descrença. Tendo duração variada, de horas ou dias, podendo ser interrompida por episódios de raiva ou aflição. Também é observado nessa fase o mecanismo de negação.

Busca e Saudade: Há muito sofrimento psicológico e agitação física. Pode surgir com frequência a percepção de sons e/ou cheiros como se o falecido estivesse voltado.

Desorganização e Desespero: Através da percepção efetiva da perda, o enlutado torna-se apático e depressivo. Sente efetivamente a perda.

Reorganização: Sentimentos positivos surgem, o enlutado busca a reestruturação e a construir uma nova identidade.

³² KÜBLER-ROSS, 2008, p. 118.

³³ BROMBERG, 1994, p. 33.

³⁴ FREITAS, 2010, p. 140.

³⁵ BOWLBY, John. *Apego e perda: tristeza e depressão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Nesse mesmo sentido, Kovács afirma:

[...] na elaboração do luto podem ocorrer culpa, auto-recriminação, identificação com algumas das características do falecido, entretanto o que preocupa é a sua repetição, intensidade e congelamento. Uma das questões principais a ser considerada é a perda de contato com a realidade. É a exacerbação dos sintomas que pode indicar riscos de complicação.³⁶

As autoras, Kovács e Bromberg, também descrevem que o luto pode ser enfrentado de formas diferentes dependendo da fase do desenvolvimento que o enlutado está vivenciando.

No que se refere ao luto com crianças, Kovács assevera que,

[...] precisam ser informadas do fato. Surgem sentimentos ambivalentes em relação à perda, mas o sentimento de culpa pode aparecer com muita força relacionada com a influência do pensamento mágico onipotente tão presente nas crianças nessa fase do desenvolvimento.³⁷

As crianças sabem que alguma coisa aconteceu e buscam informações para entender a situação, podendo gerar mais medo e insegurança.³⁸ Bromberg afirma que, “para o psiquismo infantil, a relação com a pessoa morta e com os sobreviventes (principalmente no caso dos pais) dá o tom quanto a uma evolução adequada ou não para a experiência da perda e a resolução do luto”³⁹.

Sendo assim, é importante falar a verdade para a criança, por mais difícil que possa parecer, pois é a partir desta que ela poderá se organizar psíquica e emocionalmente para enfrentar o processo de luto e desta forma reorganizar-se psiquicamente para as experiências posteriores de perdas. Segundo Kovács:

³⁶ KOVÁCS, 2007, p. 223.

³⁷ KOVÁCS, 2007, p. 228.

³⁸ KOVÁCS, 2007.

³⁹ BROMBERG, 1994, p. 57.

[...] é uma falsa crença imaginar que a criança não compreende o que é a morte e que por isto nada deve ser dito e tudo deve continuar normalmente. Outra crença errônea é de que as crianças superam a dor da perda facilmente, distraíndo-se com as suas brincadeiras, elas passam pelas mesmas fases do adulto, embora possam não comunicar os seus sentimentos como o adulto o faz, mas os registros nos desenhos ou em atividades lúdicas indicam que vivenciam as perdas e tentam elaborar a falta.⁴⁰

Já na adolescência o processo de luto é vivenciado com intensidade, onde vários adolescentes sentem-se assustados e sozinhos. Contudo a participação destes nos ritos funerários é importante, pois poderá ser uma forma de organização dos sentimentos, além de aproximá-los de outras pessoas que também estão sofrendo, sendo essas referências.⁴¹

Dando continuidade no desenvolvimento humano, na fase adulta, entende-se que o indivíduo já tem a consciência que a morte é um fenômeno natural que acontece com todos os seres vivos e, nesse momento, já foi vivenciada algumas perdas, sejam concretas ou simbólicas. Na velhice a morte é sentida mais de perto, Bromberg diz que,

[...] a ocorrência do luto – no seu sentido restrito e não metafórico – neste período da vida tem, sem dúvida, grande impacto sobre a possibilidade de sobrevivência e elaboração do mesmo. Principalmente em se tratando do luto conjugal de pessoas mais velhas, há simultaneamente agentes facilitadores e complicadores para a sua resolução.⁴²

Diante das perdas, as mudanças externas e internas em todas as fases do desenvolvimento são percebidas, assim Kovács diz que “o que se

⁴⁰ KOVÁCS, 2007, p. 228.

⁴¹ KOVÁCS, 2007.

⁴² BROMBERG, 1994, p. 51.

define como processo de elaboração do luto é a aceitação da modificação do mundo externo, ligada à perda, e a consequente alteração do mundo interno com reorganização da vida e das relações.”⁴³ Contudo, vivenciar os sentimentos envolvidos no processo de luto é essencial para a reorganização interna.

Entende-se que o luto é comum e constante a todo ser humano. Processo de origem externa que afeta diretamente o interior de cada indivíduo, que elaborará o processo de forma singular, dependendo de suas experiências anteriores, do grau de apego ao indivíduo ou situação perdida, com a fase do desenvolvimento vivenciada, com a cultura e crenças de cada enlutado.⁴⁴

Assim, compreender o conceito de luto, os sentimentos envolvidos e a sua individualidade é, para o profissional que necessitar ou se dispor a atuar com enlutados, primordial para dar o suporte necessário e conveniente no enfrentamento de cada fase do processo.

3 ESPIRITUALIDADE

Conforme mencionado, a OMS (2002) considera o ser humano, além de biopsicossocial, espiritual. Nesse sentido considera-se importante para as ciências da saúde o conceito de espiritualidade com o objetivo de entender os anseios e questões que permeiam os indivíduos, principalmente em relação à vida e à morte, considerando este último, os sentimentos trazidos pelo processo de luto que a envolve.

Segundo Carvalho a espiritualidade não faz referência a uma religião, mas sim à ligação da divindade com a alma e os resultados desta interligação,

⁴³ KOVÁCS, 2007, p. 222.

⁴⁴ BROMBERG, 2000. FRANCO, 2008. FREITAS, 2010. FREUD, 1917/2011. KOVÁCS, 2007.

sendo eles os pensamentos, emoções, manifestações e atitudes de cada ser humano. É uma grandeza que está além dos limites do universo e se relaciona com a busca de significado na vida.⁴⁵

Panzini também define que ser espiritual não é necessariamente ser religioso. A espiritualidade não está diretamente ligada a uma religião e nem necessariamente a existência de Deus.⁴⁶ Algumas pessoas consideram-se espiritualizadas sem frequentar instituição religiosa. Independente de se ter uma religião, podem ser espiritualizados crendo em ideais e/ou filosofias de vida e assim estruturam seus projetos e depositam neles sua confiança. “Assim, poderemos notar que alguns indivíduos são portadores de um alto grau de espiritualidade sem pertencerem a uma religião instituída. Outros, ao contrário, terão sua espiritualidade fundamentada na religião”.⁴⁷

Nesse sentido, a espiritualidade faz parte da condição humana e busca uma realização e sentido para a vida. Esta é do campo da subjetividade de valores e significados. Já a religião relaciona-se a um sistema de crenças e dogmas, ou seja, a um conjunto de práticas institucionalizadas, como a frequência a cultos, missas, reuniões, entre outras.⁴⁸ Dessa forma, de acordo com Koenig a espiritualidade pode ser definida como:

[...] a busca pessoal por respostas compreensivas para questões existenciais sobre a vida, seu significado e a relação com o sagrado ou transcendente que pode (ou não) levar a ou resultar no desenvolvimento de rituais religiosos ou a formação de uma comunidade.⁴⁹

⁴⁵ CARVALHO, Gyl Dayara Alves de; ACIOLY, Cizone Maria Carneiro; LIMA, Odinéia Batista Arantes; MELO, Vanessa Costa de. *Abordando a espiritualidade de indivíduos em cuidados paliativos*: investigação em periódicos online. Anais - 15º CBCENF. 2012.

⁴⁶ PANZINI, et al. 2007.

⁴⁷ SAPORETTI, Luis Alberto. Espiritualidade em cuidados paliativos. IN: *Cuidado paliativo*. São Paulo: CREMESP, 2008. p. 521.

⁴⁸ PAZINI, et al., 2007.

⁴⁹ PANZINI, et al. 2007, p. 106.

Ainda, segundo Panzini, o termo espiritualidade envolve questões quanto ao significado da vida e à razão de viver, não limitado a tipos de crença ou práticas. Neste contexto o ser humano possuiria uma ânsia, uma busca interior, um sentimento de solidão que o faz ir ao encontro de algo maior e procurar respostas para os seus questionamentos e dúvidas.⁵⁰ No ser humano espiritualizado, esses anseios são confortados através da espiritualidade, já que ele crê que esta fé o preenche e dá um sentido em sua vida. O ser humano espiritualizado acredita em um propósito da vida que nas horas difíceis se torna um acalento, dando-lhe um novo ânimo para superá-las. Ao contrário dos céticos que não sentiriam esta mesma necessidade de crer.

Uma definição de Ross aponta que a espiritualidade depende de três componentes: necessidade de encontrar significado, razão e preenchimento na vida; necessidade de esperança/ vontade para viver; necessidade de ter fé em si mesmo, nos outros ou em Deus. Neste sentido, a necessidade de significado é considerada uma condição essencial à vida e se um indivíduo se sente incapaz de encontrar um significado, sofreria de sentimentos de vazio e desespero.⁵¹

As primeiras discussões referentes à religião no campo da psicologia foram citadas por Freud, que a denominou como remédio ilusório contra o abandono. A crença na vida após a morte estaria embasada no medo da morte, comparável ao medo da castração, e a posição à qual o ego estaria reagindo ao sentir-se desamparado.⁵²

⁵⁰ PANZINI, et al. 2007.

⁵¹ Ross *apud* FLECK, Marcelo Pio de Almeida; BORGES, Zulmira Newlands; BOLOGNESI, Gustavo; ROCHA, Neusa Sica da. *Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais*. Rev. Saúde Pública, 2003.

⁵² FREUD, 1980 *apud* PERES, Julio Fernando Prieto Peres; SIMÃO, Manoel José Pereira; NASELLO, Antonia Gladys. *Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia*. Revista Psiquiatria Clínica, 2007.

Jung também fala da espiritualidade, mas não como prática religiosa:

[...] e sim, à relação transcendental da alma com a divindade e à mudança que daí resulta, ou seja, espiritualidade está relacionada a uma atitude, a uma ação interna, a uma ampliação da consciência, a um contato do indivíduo com sentimentos e pensamentos superiores [...].⁵³

Atualmente, há uma tendência em considerar a espiritualidade como dimensão importante da subjetividade, apontando-se, portanto para a necessidade de seu estudo em campos de atuação como da saúde. De acordo com Peres a ciência vem respeitando a amplitude da espiritualidade na vida do ser humano, tornando-se fundamental no exercício de assistência à saúde. A ciência está aceitando e respeitando a grandeza e a importância da espiritualidade no contexto do ser humano.⁵⁴

Corroborando este aspecto, Carvalho afirma que cada vez mais no trabalho da área de saúde o contexto espiritual está sendo utilizado e valorizado, tendo em vista que auxilia no enfrentamento social, emocional e biológico de situações complexas, como a enfermidade.⁵⁵ Kovács afirma que “a espiritualidade está associada a menor depressão, menor risco de complicações somáticas, de suicídio e ao menor uso de serviços hospitalares, inclusive a menor tendência de fumar”.⁵⁶

Existem evidências crescentes de que a religiosidade – que pode ser considerada como atrelada à espiritualidade - está associada com saúde

⁵³ Jung *apud* ELIAS, Ana Catarina de Araújo. *Re-significação da dor simbólica da morte: relaxamento mental, imagens mentais e espiritualidade*. Psicologia Ciência e Profissão, 2003.

⁵⁴ PERES, Mario; ARANTES, Ana Claudia de Lima Quintana; LESSA, Patrícia Silva; CAOUS, Cristofer André. *A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos*. Revista Psiquiatria Clínica, 2007.

⁵⁵ CARVALHO, et al. 2012.

⁵⁶ KOVÁCS, 2007, p. 250.

mental. Em diversos estudos, a religiosidade foi considerada como sendo um fator protetor para suicídio, abuso de drogas e álcool, satisfação marital e sofrimento psicológico. Ao se estudar a relação entre religiosidade e tempo de internação, constatou-se que pacientes deprimidos religiosos permaneceram menos tempo internados, em relação aos não religiosos. Também se observou que pacientes com melhores avaliações em termos de bem-estar espiritual tendiam a ser mais esperançosos. O envolvimento religioso positivo e espiritual parece, ainda, estar associado a uma vida mais longa e saudável e a um sistema imunológico mais eficaz.⁵⁷

Segundo descreve Peres:

[...] a inclusão dos “problemas religiosos ou espirituais” como uma categoria diagnóstica inserida no Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais (DSM-IV) reconhece que os temas religiosos e espirituais podem ser o foco da consulta e do tratamento psiquiátrico/psicológico (LUKOFF *et al.*, 1995). Alguns educadores na área de saúde recomendam que os profissionais da saúde perguntem rotineiramente sobre a espiritualidade e a religião ao conduzir a história médica de seus pacientes.⁵⁸

De forma semelhante, a influência da religiosidade e da espiritualidade tem demonstrado potencial influência sobre a saúde física, definindo-se como possível fator de prevenção ao desenvolvimento e eventual redução ao impacto de diversas doenças.⁵⁹ Também Panzini⁶⁰ aponta que a literatura científica tem demonstrado a

⁵⁷ BRAAM *et al.*, 1997; LEVIN *et al.*, 1998; MITKA *et al.*, 1998 *apud* FLECK *et al.* 2003.

⁵⁸ PERES, Julio Fernando Prieto. *Espiritualidade e psicoterapia: espiritualidade e saúde mental*, 2009. p. 2.

⁵⁹ GUIMARÃES, Hêlio Penna; AVEZUM, Álvaro. *O impacto da espiritualidade na saúde física*. Revista de Psiquiatria Clínica, 2007.

⁶⁰ PANZINI, et al. 2007.

existência de relação entre espiritualidade e qualidade de vida e, neste sentido, Marques destaca que “a espiritualidade parece favorecer uma ótica positiva frente à vida, que funciona como um *para-choque* contra o estresse”.⁶¹

Finalmente, Marques descreve ainda que, em casos de adoecimento, a espiritualidade pode constituir-se como um recurso interno que favorece a aceitação da doença, o empenho no restabelecimento, a não evitação de sentimentos dolorosos, o contato e o aproveitamento da ajuda de outras pessoas e até a própria reabilitação.⁶²

Assim, pondera-se que as crenças religiosas em pacientes terminais auxiliam na busca pelo sentido do sofrimento intrínseco à doença, possibilitando o consentimento desta circunstância. Nos programas de cuidados paliativos praticados aos pacientes graves a assistência espiritual é parte integral do processo, acompanhando o paciente em suas dúvidas, o que pensa, o que tem a dizer e o que acredita. Desta forma, define-se como um apoio espiritual na hora da morte.⁶³

Considerando vida e morte como dois extremos que se aproximam em pacientes em cuidados paliativos, há que se considerar a importância da valorização da espiritualidade em pacientes neste contexto. Conforme destaca Carvalho et al. (2012), os profissionais de saúde devem fazer uso da sensibilidade em detrimento da razão, de modo que possam atender às necessidades do âmbito espiritual.⁶⁴ Neste contexto o paciente se sente acolhido e respeitado em sua constituição como sujeito, com sua fragilidade onde possa amparar seus sentimentos e fraquezas.

⁶¹ MARQUES, Luciana Fernandes. *A saúde e o bem-estar espiritual em adultos porto-alegrenses*. Psicologia Ciência e Profissão, Brasília, 2003. p. 57.

⁶² MARQUES, 2003.

⁶³ KOVÁCS, 2007.

⁶⁴ CARVALHO, et al. 2012.

Os programas de cuidados paliativos enfatizam a importância da assistência espiritual e, em suas diretrizes, apontam que estes cuidados se iniciam com o diagnóstico de doenças que ameaçam a continuidade de vida, quando já se estabelecem, em muitos casos, processos de luto antecipatório, e devem se estender aos processos de luto dos familiares após a perda de seus entes queridos.⁶⁵ A OMS (2002), por sua vez, define cuidados paliativos como cuidados ativos totais de pacientes cuja doença não responde mais ao tratamento curativo. Controle da dor e de outros sintomas e problemas de ordem psicológica, social e espiritual são prioritários, sendo objetivo proporcionar a melhor qualidade de vida para os pacientes e familiares.

Dessa forma, os cuidados paliativos enfatizam que oferecer o atendimento espiritual como parte do serviço de saúde permite ao paciente expressar seus sentimentos e emoções conversando abertamente sobre a morte e o morrer e ajudando-o a participar de todas as decisões referentes a seu tratamento e aos desejos finais. Ainda, destacam que as práticas religiosas ou espirituais podem proporcionar à família percepções resilientes e comportamentos como a aprendizagem positiva da experiência, o amparo para superação da dor psicológica e a autoconfiança em lidar com as adversidades.⁶⁶ Estas diretrizes dão indicativos sobre possíveis relações entre a espiritualidade e o processo de luto, tema que será abordado a seguir.

4 RELAÇÕES ENTRE ESPIRITUALIDADE E LUTO

Ao descrever a assistência do profissional de saúde ao processo de luto, Franco destaca que existem algumas variáveis que podem agir como

⁶⁵ ACADEMIA NACIONAL DE CUIDADOS PALIATIVOS (ANCP). *Manual de cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Diagraphic, 2009.

⁶⁶ PERES, 2009.

facilitadores ou afetar adversamente nos processos de luto das famílias, interferindo significativamente na elaboração da perda.⁶⁷ Entre eles estariam: natureza e significados relacionados com a perda; qualidade da relação que se finda; papel que a pessoa à morte ocupa no sistema familiar/social; recursos de enfrentamento do enlutado; experiências prévias com morte e perda; fundamentos culturais e religiosos do enlutado; idade do enlutado e da pessoa a morte; questões não resolvidas entre a pessoa a morte e o enlutado; percepção individual sobre o quanto foi realizado em vida; perdas secundárias, circunstâncias da terminalidade.

Observa-se, nestes fatores elencados por Franco a menção ao sistema de crenças religiosas e, portanto, à dimensão da espiritualidade dos familiares como intervenientes no processo de luto. Em momento posterior, o mesmo autor irá destacar que “a fé é um instrumento importante para o restabelecimento daquele que enfrenta o processo do luto, pois traz a possibilidade de aproximação com o sagrado, confortando e atenuando os sentimentos de desamparo”.⁶⁸

De forma semelhante, Walsh descreve que o sistema de crenças espirituais da família proporciona significado, consolo e conforto, podendo promover a aceitação tão necessária no momento da experiência de um luto.⁶⁹ Diante desse aspecto o Manual de Cuidados Paliativos da ANCP destaca ser:

[...] relevante que o profissional esteja atento a existência de alguma religiosidade na família, incentivando a busca de amparo nessas crenças que, antes da perda, eram fonte de acalento, caso a pessoa verbalize tal importância. Também poderá caber aos profissionais de saúde incentivar o engajamento da pessoa enlutada

⁶⁷ FRANCO, 2008.

⁶⁸ FRANCO, 2008, p. 326.

⁶⁹ Walsh *apud* ANCP, 2009.

e do sistema familiar em redes potencialmente sustentadoras que, segundo Walsh [2005], podem ser grupos religiosos, sociais e comunitários.⁷⁰

Folkman considera que o processo de enfrentamento, associado a estados psicológicos positivos durante o luto, têm raízes na busca e encontro significativo de uma mudança de vida.

Desta forma, ter uma crença não “protege” do processo do luto e sim traz a coragem para a pessoa se permitir entrar nesse processo. A busca de significado implica na reavaliação da vida, juntamente com proximidade ou afastamento do divino ou espiritual. Quanto ao aspecto da espiritualidade no luto, cabe destacar que as crenças espirituais influem na maneira de enfrentar adversidades e podem mesmo ser fortalecidas, porque não há outra fonte de controle ou resposta racional.⁷¹

Na atualidade, com o avanço tecnológico científico, houve uma prorrogação da morte, porém sem levar em consideração a qualidade de vida dos indivíduos sobreviventes. Hoje, o paciente em fase terminal é considerado um objeto de atuação dos médicos e profissionais da saúde.⁷² Neste sentido, Bastos diz que “o homem não sente mais a morte chegar, desconhece os seus sinais, que lhe são camuflados”.⁷³ Assim, não se prepara para a mesma, tornando a morte algo solitário, mecânico e doloroso. Neste sentido o “luto não começa no momento da morte, e sim quando a pessoa percebe que ela é inevitável”.⁷⁴

Neste contexto de perceber a chegada da morte e viver o luto antecipatório, a espiritualidade tem influência significativa no sentimento

⁷⁰ ANCP, 2009, p. 328.

⁷¹ Folkman *apud* FRANCO, 2008, p. 566.

⁷² KOVÁCS, 2010.

⁷³ Bastos *apud* KOVÁCS, 2010, p. 199.

⁷⁴ KOVÁCS, 2010, p. 202.

de culpa dos sujeitos enfermos, pois é a partir das crenças sobre a vida e seus propósitos que o indivíduo busca o perdão de suas atitudes passadas, preparando-se para a morte mais tranquila.⁷⁵

Pesquisas realizadas com viúvas idosas mostram a fé em Deus (espiritualidade) como um catalisador para que a perda seja superada. Onde a dor é substituída por sentimentos positivos que dão força para a continuidade da vida e a reorganização de novos projetos. A pesquisa mostra também que espiritualidade favorece a ressignificação do sentido da morte, trazendo paz e alívio ao lembrar-se da perda do ente querido.⁷⁶

Também os rituais de despedida, relacionados a crenças religiosas/espirituais são destacados neste contexto como importantes para o enfrentamento da perda e do luto. Conforme destacam Crepaldi e Lisbôa a realização dos rituais de despedida ameniza a sensação de impotência frequente diante da perda e envolve o momento da despedida com afeto, contribuindo para que os familiares possam prosseguir suas vidas com mais estabilidade.⁷⁷

Por meio destes rituais, é possível uma reaproximação familiar, fortalecimento de vínculos, o compartilhamento de sentimentos e momentos vivenciados com o falecido, beneficiando todos os envolvidos. Com isso fica evidente que “a possibilidade de realizar um rito de passagem que permita a transição da relação com a pessoa viva para a relação com a pessoa morta é importante na elaboração do luto dos familiares”.⁷⁸

⁷⁵ KLÜBER-ROSS, 2008.

⁷⁶ FARINASSO, Adriano Luiz da Costa; LABATE, Renata Curi. *Luto, religiosidade e espiritualidade: em estudo clínico-qualitativo com viúvas idosas*. Revistas Eletrônica de Enfermagem, 2012.

⁷⁷ CREPALDI, Maria Aparecida; LISBÔA, Márcia Lucrecia. *Ritual de despedida em familiares de pacientes com prognóstico reservado*. Paidéia, 2003.

⁷⁸ CREPALDI; LISBÔA, 2003.

Contudo, nos dias atuais há uma desvalorização dos rituais de despedida. De acordo com Kovács (2007a) isso ocorre em função do avanço tecnológico e do aumento no ritmo de trabalho, conseqüentemente, as pessoas se sentem sozinhas, pois muitas vezes estão longe de seus familiares.

Freitas (2010, p. 139) ainda afirma que:

Os velórios para muitos se tornam apenas ocasiões de encontro social ou exibição de prestígio, perdendo seu significado psicológico básico, que é o de facilitar a elaboração do luto que se vai e a transformação que ocorre em cada um que fica. Os enterros muitas vezes se constituem apenas em formas rápidas e eficientes de dar um fim ao corpo. O período de luto é reduzido, os vivos logo reassumem suas atividades cotidianas de maneira habitual. Além disso, há uma espécie de tabu ao redor do tema da morte: não se deve falar no assunto, muito menos compartilhar certas experiências.⁷⁹

De acordo com a mesma autora, o ser humano convive o tempo todo com a morte e isso também se aplica para momentos de mudanças. Como os momentos de perdas são constantes da vida dos seres humanos e muitas vezes não se dá a devida importância à elaboração do luto há uma perda significativa na oportunidade de elaborar o símbolo da morte em cada um e o que acontece é a perda de conexão com a totalidade.⁸⁰

De acordo com Kovács:

[...] as religiões e a filosofia sempre procuraram questionar e explicar a origem e o destino do homem. Por tradição cultural, familiar ou mesmo por investigação pessoal cada um de nós traz dentro de si “uma morte”, ou seja, a sua própria representação da morte.⁸¹

⁷⁹ FREITAS, 2010, p. 139.

⁸⁰ FREITAS, 2010.

⁸¹ KOVÁCS, 2010, p. 01.

Assim, conclui-se que é importante compreender os significados de vida e morte de cada indivíduo, baseado na cultura que está inserido e, compreendendo esse significado, permitir que os sentimentos sejam vividos e elaborados de forma a dar continuidade em suas experiências, agregando novos conceitos em suas vidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da revisão dos conceitos de luto e espiritualidade tomando como base autores das ciências da saúde foi possível concluir que o luto envolve sentimentos que devem ser vivenciados, sendo necessário tempo, este individual, para sua reorganização. Considerando o conceito de espiritualidade como forma de buscar respostas as razões da existência humana, isto não está necessariamente ligado à prática de uma religião, entende-se que em situações de perdas ou possíveis perdas, os indivíduos recorrem a crenças espirituais a fim de encontrar referenciais para reestruturação de suas vidas e, assim, traçarem novos projetos a partir da experiência vivida.

Neste sentido, é válido lembrar que o homem é, em sua constituição, biopsicossocial e espiritual, e reforçar a importância de se compreender o conceito de espiritualidade, principalmente aos profissionais das áreas da saúde que tratarão diretamente de questões que permeiam a estruturação dos indivíduos, pois é a partir desses elementos que os seres humanos se constituem enquanto sujeitos únicos.

Aos profissionais da psicologia entende-se como relevante tratar esses conceitos e a relação entre eles, pois as situações de perdas são constantes aos seres humanos, sendo necessário, muitas vezes, suporte profissional para a reorganização e a espiritualidade ainda é vista como pertencente ao campo das religiões, assim, não se considera este constituinte no processo de reorganização psíquica.

Além disso, percebeu-se que o tema espiritualidade ainda é pouco tratado nos campos das ciências da saúde, sendo mais abordado no campo da religião. Contudo, o luto já é visto de forma geral nessas áreas como processo emocional e de duração variável a cada indivíduo.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA NACIONAL DE CUIDADOS PALIATIVOS (ANCP). *Manual de cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Diagraphic, 2009.

BOWLBY, John. *Apego e perda: tristeza e depressão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BROMBERG, Maria Helena. *A psicoterapia em situações de perdas e luto*. Campinas, Psy II, 1994.

CARVALHO, Gyl Dayara Alves de; ACIOLY, Cizone Maria Carneiro; LIMA, Odinéia Batista Arantes; MELO, Vanessa Costa de. *Abordando a espiritualidade de indivíduos em cuidados paliativos: investigação em periódicos online*. Anais - 15º CBCENF. 2012.

CREPALDI, Maria Aparecida; LISBÔA, Márcia Lucrecia. *Ritual de despedida em familiares de pacientes com prognóstico reservado*. Paidéia, 2003,13(25), 97-109.

DICIONÁRIO. *Michaelis*: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 1998.

ELIAS, Ana Catarina de Araújo. *Re-significação da dor simbólica da morte: relaxamento mental, imagens mentais e espiritualidade*. *Psicologia Ciência e Profissão*, 2003; 21(3), 92-97.

FARINASSO, Adriano Luiz da Costa; LABATE, Renata Curi. *Luto, religiosidade e espiritualidade: em estudo clínico-qualitativo com viúvas idosas*. *Revistas Eletrônica de Enfermagem*, 2012 jul/sep; 14(3): 588-95.

FRANCO, Maria Helena Pereira. Luto em cuidados paliativos. IN: *Cuidado paliativo*. São Paulo: CREMESP, 2008.

FERNANDES, Luciane Alves; GOMES, José Mário Matsumura. Relatórios de pesquisa nas Ciências Sociais: Características e Modalidades de Investigação. *Revista ConTexto*, 3(4), Porto Alegre, 2003.

FERREIRA, Ana Paula de Queiroz; LOPES, Leany Queiroz Ferreira; MELO, Mônica Cristina Batista de. O papel do psicólogo na equipe de cuidados paliativos junto ao paciente com câncer. *Rev. SBPH*, 14(2), Rio de Janeiro - Jul/Dez. – 2011.

FLECK, Marcelo Pio de Almeida.; BORGES, Zulmira Newlands; BOLOGNESI, Gustavo; ROCHA, Neusa Sica da. Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. *Rev. Saúde Pública*, 2003; 37(4): 446-55.

FREITAS, Laura Villares de. O ser humano: entre a vida e a morte visão da psicologia analítica. In: KÓVACS, Maria Julia. *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo, Cosac Naify, 2011. Original publicado em 1917.

GABARRA, Letícia Macedo; GONÇALVES, Jadete Rodrigues; SCHMIDT, Beatriz. Intervenção psicológica em terminalidade e morte: relato de experiência. *Paidéia*, set.-dez. 2011, 21(50), 423-430.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

GUIMARÃES, Hélio Penna; AVEZUM, Álvaro. O impacto da espiritualidade na saúde física. *Rev. Psiq. Clín.* 34, supl 1; 88-94, 2007.

KÓVACS, Maria Julia. Perdas e o processo de luto. In: INCONTRI, D.; SANTOS, F. S. (Org). *A Arte de morrer: visões plurais*. Bragança Paulista: Comenius, 2007.

_____. *Espiritualidade e psicologia – cuidados compartilhados*. O mundo da saúde São Paulo. 2007b. Abr/jun 31 (2): 246-255.

_____. *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2010.

KUBLER- ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MARQUES, Luciana Fernandes. A saúde e o bem-estar espiritual em adultos porto-alegrenses. *Psicologia Ciência e Profissão*, Brasília, 23(2), jun. 2003.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). *Definition of Palliative Care*. 2002. Disponível em: <www.who.int/cancer/palliative/definition/en>. Acesso em: 14 fev. 2013.

PANZINI, Raquel Gehrke; ROCHA, Neusa Sicca da; BANDEIRA, Denise Ruschel; FLECK, Marcelo Pio de Almeida. Qualidade de vida e espiritualidade. *Revista de Psiquiatria Clínica*. 34, supl 1; 105-115, São Paulo. 2007.

PARKES, Colin Murray. *Amor e perda: as raízes do luto e suas complicações*. São Paulo: Summus, 2009.

PERES, Mario, ARANTES, Ana Claudia de Lima Quintana; LESSA, Patrícia Silva; CAOUS, Cristofer André. A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos. *Revista Psiquiatria Clínica*. 34, supl 1; 82-87, 2007.

PERES, Julio Fernando Prieto Peres; SIMÃO, Manoel José Pereira; NASELLO, Antonia Gladys. *Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia*. Revista Psiquiatria Clínica. 34, supl 1; 136-145, 2007.

PERES, Julio Fernando Prieto. *Espiritualidade e psicoterapia: espiritualidade e saúde mental*. 3 indd 1, 18.06., 2009.

ROSSI, Flávia Raquel; SILVIA, Maria Alice Dias da. *Fundamentos para processos gerenciais na prática do cuidado*. Revista Escola Enfermagem. USP. São Paulo, 2005. 39(4):460-8.

SAPORETTI, Luis Alberto. *Espiritualidade em cuidados paliativos*. IN: *Cuidado paliativo*. São Paulo: CREMESP, 2008.

STOTT, John. *Eu creio na pregação*. São Paulo: Vida, 2003.

Orlando Afonso Camutue Gunlanda¹

*“A pregação é indispensável para o cristianismo. Sem a pregação, ele perde algo necessário que lhe confere autoridade. Isso porque o cristianismo é, essencialmente, uma religião da Palavra de Deus”.*²

Com as palavras acima descritas, John Stott nos apresenta uma obra contemporânea apaixonante, efervescente e teologicamente rica acerca da sublimidade da pregação na história do cristianismo. Efervescente pelo fato de expor ao longo das páginas do livro o caráter renovador que a pregação exerce e exerceu no cristianismo; É apaixonante pela leitura histórica que o autor faz do desenrolar da pregação cristã; Por fim, ela é teologicamente bem fundamentada e articulada tanto para um ambiente teológico conservador como para um ambiente pentecostal e carismático, fazendo um interessante diálogo com aspectos da cultura contemporânea. Talvez sejam estes os grandes méritos desta obra.

John Stott foi teólogo e pastor anglicano, britânico, com formação em Teologia pela Trinity College Cambridge e foi casado com Emily Stott. Foi um dos principais articuladores do pacto de Lausanne de 1974. Um

¹ Orlando Afonso Camutue Gunlanda é Angolano residente no Brasil. Graduado em Teologia pela Faculdade Refidim-Jlle/SC. Pós-graduando em Teologia Bíblica do Novo Testamento na PUCPR-Curitiba. Graduando em Psicologia na Associação Catarinense de Ensino (ACE)- Joinville. Membro do GEP (Grupo de Estudos Pentecostais) da Faculdade Refidim. Endereço Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5818559221875943>. Contato: aniorlando123@hotmail.com.

² STOTT, 2003, p. 15.

dos principais representantes do evangelicalismo europeu nos anos de 1960 a 1980 aproximadamente.

Ele nos introduz primeiramente a uma viagem histórica a qual intitula como “*a glória da pregação: um esboço histórico*”. Ao recontar a história da pregação cristã, o autor se propõe afirmar que a mesma tem seu início com os profetas na interpretação das ações de Deus na história de Israel, transmitindo sua mensagem pela palavra escrita ou falada. Os apóstolos, no entanto pregaram o que de Cristo ouviram, fazendo da pregação apostólica o cânone da pregação cristã.

Stott ao fazer a análise dos evangelhos como fonte da pregação cristã entende que, os sinóticos analisam Jesus como um pregador e testemunhador de uma mensagem. Jesus “aceitava o título de mestre, declarou que nada disse em segredo, e explicou a Pilatos que veio ao mundo para testemunhar da verdade”.³ Para o autor, do próprio Cristo emerge assim o fundamento da pregação apostólica. Paulo por exemplo, se percebe comissionado ao exercício da pregação sendo que, a tradição apostólica pregava sobre o Cristo e os pais da igreja diligentemente resguardavam a apostolicidade primitiva, que era baseada na pregação cristológica.

John Stott aponta o *Didaquê* como um dos principais manuais do primeiro século que enfatizava a continuidade da narrativa apostólica e o perfil dos pregadores deste período. Era o manual que apresentava o modelo do pregador que era genuíno e portador da mensagem apostólica.

Ao descrever a era dos pais da igreja, John Stott, faz uma breve apresentação daqueles cujas vidas foram dedicadas à exposição da mensagem cristã. Ele relata que Justino Mártir ao apresentar sua primeira apologia em meados do século II destacou o lugar privilegiado da pregação na liturgia cristã: “no dia chamado domingo, todos quantos moram nas cida-

³ STOTT, 2003, p. 17.

des ou no interior reúnem-se juntos num só lugar e são lidas as memorias dos apóstolos ou os escritos dos profetas (...) o presidente instrui verbalmente e exorta à imitação destas coisas”.⁴ Cita também outros pais como Tertuliano, Eusébio de Cesárea, no destaque que os mesmo deram à pregação.

Stott ao se referir a João Crisostomo afirma que sua pregação era bíblica, interpretação singela e direta, com uma exegese literal da escola antioqueana e com aplicações morais à vida prática. Por isso era chamado “O Boca de Ouro”. Neste percurso histórico Stott aponta ainda os frades como grandes percussores e contempladores da pregação cristã. Ao citar Bernardino de Siena (1380-1444) Stott procura sinalizar a ênfase que este dava a pregação: “se destas coisas você puder fazer somente uma – ou ouvir a missa ou ouvir o sermão – você deve dispensar a missa e não o sermão”.⁵ Na descrição de John Wyclife (1329-1384), Stott, deixa soar as seguintes palavras: a igreja, no entanto, é mais honrada pela pregação da palavra de Deus, e, daí, esse é o melhor serviço que os sacerdotes podem prestar a Deus [...] portanto, se nossos bispos não pregarem pessoalmente e se impedirem os sacerdotes verdadeiros de pregar serão culpados dos mesmos pecados daqueles que mataram o Senhor Jesus. Para Stott, o lugar dado à pregação se acentuou com maior destaque na reforma através da exposição bíblica que havia revolucionado a Alemanha e conseqüentemente outros países europeus.

Ao citar os reformadores como Martinho Lutero, João Calvino, Hugh Latimer, bem como aqueles que deram continuidade a reforma protestante tanto oficial como radical, como Richard Baxter, Cotton Mather, John Wesley, George Whitefield, Stott diz que a reforma deu centralidade ao sermão. O púlpito ficava mais alto que o altar pois, se sustentava que a salvação era mediante a palavra, e sem palavra os elementos estão destituídos

⁴ STOTT, 2003, p. 19.

⁵ STOTT, 2003, p. 22.

de qualidade sacramental, mas a palavra é estéril se não é falada. O autor cita ainda James W. Alexandre, ao afirmar que o “púlpito continuará sendo o grande meio de afetar a massa de homens. É o método do próprio Deus, e ele o honrará (...) em todas as eras os grandes reformadores têm sido grandes pregadores”.⁶ Com estas ideias Stott encerra a tese de que a reforma foi um acontecimento de pregação. Um movimento originado e veiculado pela pregação.

No segundo capítulo, John Stott se ocupa em apresentar as principais objeções contemporâneas contra a pregação. Para ele, a disposição de ânimo antiautoridade deixa as pessoas indispostas a escutar, a indústria cinematográfica tem construído uma nova disposição de absorção de informações que não suporta mais a concentração em uma comunicação que no mínimo não seja visual, e o crescente pensamento crítico acerca da relevância cristã e sua tradição têm aumentado o nível de dúvida por parte dos próprios pregadores cristãos.

Desta forma John Stott propõe a restauração das compreensões acerca da natureza dos seres humanos, da doutrina da revelação, do lugar onde reside a autoridade para o exercício da pregação, da relevância do evangelho e do caráter dialógico da pregação. Sua ênfase na pregação dialógica esta em propor pregações que respondam ao que o ouvinte está perguntando, é dialogar com sua realidade de vida, sem contudo, deixar de apresentar o *Kerygma*. É permitir que o dialogo entre o pregador e a congregação seja a síntese da adoração criativa.

A problemática da pregação contemporânea para Stott tem, em uma das suas bases, a perda dos fundamentos teológicos que geram à igreja premissas centrais para que ela continue pregando. Assim, ele descreve que os fundamentos que afirmam que Deus é luz, que Deus fala, que age e continuamente se manifesta na história da humanidade criando um povo

⁶ STOTT, 2003, p. 39

que é a igreja, dando a ela ministros, revestindo-os com o Espírito Santo para pregarem suas boas novas, são os fundamentos teológicos que a igreja atual necessita resgatar para a compreensão da relevância de sua pregação. “O segredo essencial não é dominar certas técnicas, mas ser dominados por determinadas convicções”.⁷ Para Stott, resgatar os fundamentos teológicos da pregação possibilita a renovação do zelo e o ardor pela exposição da mensagem do evangelho.

O abismo cultural, social e econômico existente entre os textos bíblicos e o momento contemporâneo, tem sido outro fator de dificuldade. Assim John Stott propõe a metáfora da edificação de pontes para destacar o papel da pregação cristã relevante para a realidade contemporânea. Uma pregação que se atualiza para a cultura atual extraindo sua seiva nos pressupostos bíblicos, sendo capaz de tornar-se ponte de ligação entre os tempos bíblicos e a cultura contemporânea. Stott critica os pecados da preguiça, superespiritualidade e presunção por parte de pregadores na preparação de seus sermões e leituras analíticas do espaço contemporâneo.

Por fim, a obra termina apelando aos pregadores contemporâneos para a necessidade da coragem e humildade no exercício da prédica. “Mente humilde (submissa à palavra de Deus revelada) ambição humilde (que deseja o encontro entre Cristo e seu povo) e dependência humilde (confiança no poder do Espírito Santo)”⁸ são os elementos apontados para a vida de um pregador simples e humilde.

A obra de John Stott é uma das obras produzidas desde a década de 1980 que merecem fazer parte das memórias de nossas bibliotecas. Sua capacidade de olhar para a história e dela retirar alimento para nutrir a pregação contemporânea, fazer uma leitura da reforma como o momento histórico que reafirmou a relevância da pregação, fazer uma leitura crítica

⁷ STOTT, 2003, p. 97.

⁸ STOTT, 2003, p. 360.

do momento contemporâneo e, apresentar a revelação bíblica como possibilidade de dar respostas ao sujeito moderno, são as características que tornam “*eu creio na pregação*” uma obra recomendável para pregadores contemporâneos.

Outra característica interessante é a capacidade de associar a prática homilética enquanto técnica e a vivência da espiritualidade enquanto fonte para o exercício da técnica. John Stott faz um desafio para os pregadores cristãos a reassumirem o estudo diligente da bíblia, mas ao mesmo tempo deixa claro a necessidade do vigor do Espírito Santo para darem ao mundo uma pregação relevante e transformadora.

Não se faz aqui apologética de ser este o melhor livro, pelo contrário, é simplesmente uma obra que vem para somar ao que já se tem escrito historicamente quanto a pregação. Seu grande valor está no fato de nos fazer ainda acreditar na pregação cristã diante das realidades atuais. A Igreja Cristã prega porque acredita que Deus é vivo e age também por intermédio da pregação do evangelho.

Em meio ao certo descrédito que a pregação tem sido alvo, somos convidados por John Stott a crer nela, certos de que Deus também tem na pregação um meio para falar aos corações humanos.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS NA AZUSA: REVISTA DE ESTUDOS PENTECOSTAIS

A *Azusa*: Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim, Joinville/SC é um periódico semestral publicado nos formatos impresso e eletrônico. A revista situa-se dentro da experiência de fé evangélica/pentecostal e reúne textos de pesquisadores, professores e estudantes que se ocupam com a área de Teologia e questões interdisciplinares em diálogo com a Teologia. Assim, objetiva-se divulgar a produção teológica e apresentar resultados de pesquisas que abordem temas pertinentes ao contexto pentecostal e teológico brasileiro.

No que diz respeito aos artigos, devem seguir as seguintes normas:

1. O texto em arquivo eletrônico é enviado ao editor: diretoria@ceeduc.edu.br ou coordenador: fernando@ceeduc.edu.br.
2. Os artigos serão avaliados pelo Conselho Editorial da *Azusa*: *revista de estudos pentecostais*, sendo publicados os selecionados pelos critérios de relevância acadêmica.
3. O texto deve ser digitado com espaçamento 1,5, fonte *Times New Roman* 12, justificado e com todas as margens 2,5. O artigo deve ter no máximo 20 páginas, incluindo notas e bibliografia, e no mínimo 10 páginas.
4. A primeira página deve conter o título do artigo e o nome do autor, identificado, em nota de rodapé por suas credenciais: titulação, cargo e instituição.
5. A seguir, consta um resumo de, no máximo 120 palavras em português e inglês (abstract) e com cinco palavras-chave, também em português e inglês.

6. Na primeira menção, a referência será completa, isto é, mencionará, na ordem, sobrenome do autor em maiúscula, pré nome do autor, obra em itálico, local, editora, data e página. Exemplo: TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 49. Nas indicações seguintes do mesmo autor e obra, mencionam-se o sobrenome do autor e maiúsculas, a data da obra e a página. Exemplo: TILLICH, 2009, p. 49.
7. As citações diretas com mais de três linhas situam-se a 4 cm da margem da esquerda, em letra fonte 10, sem aspas, em espaços simples. As citações de até três linhas são inseridas no texto e exigem o uso de aspas duplas. Quando ocorrer citação dentro de citação, aquela leva aspas simples.
8. Toda e qualquer citação deve corresponder a um item na lista de Referências. A citação deve reproduzir fielmente o original.
9. O envio de artigo implica imediatamente na cessão dos direitos autorais a *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*. Pela cessão do direito autoral, os autores recebem cinco exemplares; autores de resenhas recebem três exemplares do respectivo número.
10. Artigos não conformados nas normas de apresentação especificadas serão devolvidos para a devida adequação pelos seus autores.
11. Os artigos publicados na *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, no que se refere ao conteúdo, informações e opiniões são de total responsabilidade dos respectivos autores.